

ХОРУЖИЙ Сергей

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВОСЛАВНОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ

© Интернет-издание Веб-Центра «Омега», 2002.

Содержание

Вступление

Часть I. Страницы русской религиозной философии

1. От славянофильства к соборности: Алексей Хомяков и его дело
 - Введение: контекст и методология изучения русского славянофильства
 - Глава 1. Жизненный мир Хомякова и славянофильский этап его творчества
 - Глава 2. Учение о соборности и Церкви
2. Славянофилы и старокатолики
3. Ницше и Соловьев в кризисе современного человека
 - Кризисная эпоха и ее осмысление
 - Смерть человека Аристотеля-Боэция
 - К новому видению человека
4. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма

Часть II. Углубляясь в православно-аскетическое учение о человеке

1. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека
2. Антропологические следствия энергийной онтологии Православия
3. Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема
4. Практика себя. Интервью для журнала "Искусство кино"
5. Шесть интенций на бытийную альтернативу
 1. Альтернатива как она есть
 2. Альтернатива из сего дня
 3. Азбука идентичности
 4. Мытарства идентичности
 5. Пластичность человека в пределе и беспределе
 6. Эвтанасия

Вступление

Этот сборник - прямое продолжение моей первой интернет-книги, выпущенной ранее Центром "Омега": "Православная аскеза - ключ к новому видению человека". В той книге были представлены основные тексты, которые написались у меня в 1999-2000 гг., в этой - новые, появившиеся в 2000-2001 гг. Как прежде, в фокусе моих размышлений - две главных области. Одна из них - история русской религиозной мысли, последние этапы ее пути, возможности творческого продолжения ее традиции. Другая же - продумывание исихастской антропологии, древнего православно-аскетического учения о человеке: продумывание, постепенно вырастающее в цельную антропологическую модель, которая, наряду с древним опытом, учитывает и все реальности наших дней, учитывает те острые кризисы и резкие изменения, что ныне творятся с обществом и человеком. Итак, главные предметы остались те же, но читатель может не опасаться повторений, у автора они вызывают еще большее

опасение и отвращение. Предметы обширны, неисследимы, и представленные работы помалу и кропотливо стараются достичь нового углубления в них. Чаю, чтобы подобного углубления достиг бы, вместе с автором, и читатель. Да поможет нам в том Господь.

*Март 2002 г.
Прощеное Воскресенье*

Часть I. Страницы русской религиозной философии

1. От славянофильства к соборности: Алексей Хомяков и его дело

Введение: контекст и методология изучения русского славянофильства

"Как символ, славянофильство вечно, ибо оно есть символическое выражение русского самосознания", - писал Павел Флоренский. Едва ли можно увидеть преувеличение в этих словах. С самого своего зарождения, славянофильство всегда и в первую очередь занималось именно этим: задачей выражения русского самосознания. Алексей Степанович Хомяков трудился во множестве областей науки, искусства, жизни общественной и практической; долгие годы он погружался в изыскания по всемирной истории и сравнительной лингвистике - писал знаменитую "Семирамиду", казалось бы, далекую от русских тем. При всем том - вот что писал о задачах этого труда Юрий Самарин, младший друг автора, впервые публикуя его отрывки после смерти Хомякова в 1860 г.: в глубинах истории и языка философ хотел "отыскать славян и живые следы православного вероучения... выделить из разных примесей народные и религиозные стихии и назвать их по имени" [1]. Это явно - проблема самосознания; но дальше Самарин любопытным образом уточняет ее. Он говорит, что у Хомякова, как и в славянофильстве вообще, вопрос вставал так: "К чему предназначено это долго не признанное племя [славяне - С.Х.], по-видимому осужденное на какую-то страдательную роль в истории? Чему приписать его изолированность и непонятный строй его жизни ... тому ли, что оно по природе своей неспособно к самостоятельному развитию и только предназначено служить как бы запасным материалом для обновления оскудевших сил передовых народов, или тому, что в нем хранятся зачатки нового просвещения, которого пора наступит не прежде как по истощении начал, ныне изживаемых человечеством?" [2]. Эти выразительные слова показывают, что проблема была для славянофилов отнюдь не академической. Ситуация России виделась им в ключе противостояния, противопоставления, конфликта; она представлялась экзистенциально напряженной, насыщенной негативными эмоциями, а то и невротическими моментами: оба толкования этой ситуации у Самарина рисуют резкое неравновесие, по одному из них Россия гораздо ниже, по другому - гораздо выше "передовых народов". Первичным фактом для осмысления служило глубокое неравенство России и этих народов; и задача самосознания переходила тут же в задачу самоутверждения: преодолеть неравенство, обосновать, что мы - не ниже, не хуже... Первичный факт оказывался и первичной травмой: неравенство воспринималось как несправедливость, в судьбе и положении православного славянства читались непризнанность, осужденность, страдательность...

Поэтому построения славянофилов - не чистый научно-философский или богословский дискурс. Их философия и богословие, их исторические и социокультурные теории всегда включают специфические побочные мотивы - полемические, идеологические, эмоциональные, даже "психоаналитические", выражающие определенные комплексы. Чтобы оценить роль их, надо еще учесть, что Самарин, чьи тексты дали нам их пример, - самый уравновешенный и объективный из всех ранних славянофилов; у Хомякова, у Константина Аксакова эти "окрашивающие" факторы куда сильнее и резче. Итогом же служит сложный, меняющийся баланс, сочетание зорких наблюдений, смелых гипотез, порой - содержательных решений проблем истории, культурфилософии - и этих привходящих мотивов. Последние снижают творческое значение славянофильства, толкая его к роли чисто

идеологического явления или некоего выражения этнической психологии. Пропорции трудно уловимы - и естественно, что взгляд изнутри, из России склонен смещать их в пользу творческого, оригинального, тогда как взгляд с Запада рискует не уйти дальше внешнего, антизападной идеологии и национальных комплексов.

Чтобы избежать смещений и произвола, надо задать некоторый большой контекст, или "мир" (в смысле феноменологии, *die Welt*), в котором конституируется и весь процесс русской мысли, и его отдельные феномены. Как мы аргументируем [3], роль такого контекста выполняет "Восточнохристианский дискурс" (тип религиозного менталитета, традиция религиозной и философской мысли), отличный от дискурса Западного христианства и ясно намеченный уже в VII в., в писаниях преп. Максима Исповедника. Восточнохристианский дискурс возникает как синтез патристики и аскетики (в форме православного исихазма), закрепляемый в общем для обеих сфер верховном понятии *обожения*. За счет аскетической составляющей, он сохраняет непрерывную связь с духовной практикой, опытом молитвенного Богообщения и представляет собой дискурс не отвлеченно-теоретического, но сугубо опытного мышления. Как следствие этого, его основные категории являются не эссенциальными (каковы сущности, субстанции, формы, причинно-следственные отношения...), но энергийными, выражающими различные активности и описывающими бытие как бытие-действие. В частности, и сам ключевой концепт или парадигма обожения также трактуется энергийно: как совершенное соединение энергий человека с Божественной энергией, благодатью, осуществляемое путем *синергии* - координации, согласованности, соработничества человеческих энергий и благодати. Поэтому ядро Восточнохристианского дискурса - дискурс энергии, связанный с исихастской аскезой и парадигмой обожения; однако в состав его входят и эссенциалистские элементы, примыкающие, главным образом, к другой базовой парадигме дискурса - парадигме *сакрализации*. Эта парадигма сложилась в эпоху становления имперского сознания Византии, вместе с ним будучи унаследована от языческого Рима (в отличие от аутентично христианской парадигмы обожения). Она стала преобладающей в сфере отношения к власти и государству (византийский, а затем и российский культ императора-помазанника), в богослужении (гипертрофированный литургический и храмовый символизм) и ряде других областей религиозного сознания и церковной жизни. Однако она не должна отождествляться с принципом *освящения*, органически входящим в литургическое сознание христианства и представляющим собой не эссенциалистскую редукцию обожения, а его литургическое измерение.

Понятие Восточнохристианского дискурса существенно, прежде всего, при анализе сакраментальной проблемы "Россия и Запад", ставшей в центре всей мысли славянофилов. Рассматривая славянофильские построения в этой теме, как и противостоящие им теории западников, мы констатируем, что оба движения видели в проблеме бинарную оппозицию, противостояние двух миров, двух типов духовного и общественного уклада, расходясь лишь в характеристике и оценке этих миров. Восточнохристианский дискурс - фактор, который делает возможной - и, следовательно, необходимой - деконструкцию такого подхода и выход, освобождение из горизонта бинарного мышления. Он - третье начало, которое опосредует отношение Россия - Запад и притом так, что его собственные отношения и с Россией, и с Западом заведомо не представляют бинарных оппозиций. Отношения Восточнохристианского и Западнохристианского дискурсов включают общую скриптуральную и патристическую основу и структурируются на множество предметных сфер - догмат, богословие, литургика, экклезиология и церковная политика и т.д. Происходящее в каждой из этих сфер - отнюдь не полярное противостояние, но долгий, содержательный диалог, в котором лишь иногда элементы конфронтации берут верх. И можно, уточняя, сказать, что "мир", в котором конституируется феномен русской мысли, - это не только Восточнохристианский дискурс, но и все пространство этого бесконечного христианского диалога.

Итак, славянофилы и западники, чьи споры стали основой всей идейной истории России XIX столетия, суть две симметричные идеологические позиции, равно пребывающие в плену

стереотипов бинарного мышления. Точней, они дали новый толчок этому мышлению, создав два упрощенных идеологических конструкта, "образ России" и "образ Запада": Россия - патриархальный традиционалистский мир, живой, но а-историчный, статичный, обращенный к ценностям прошлого; Запад - мир динамики, развития, совершенствования, устремленный к будущему и безжалостный к настоящему. Эти конструкты - общее изделие враждовавших сторон. Тут они расходились скорее в деталях; а все острия полемики касались лишь оценок и выводов. Сообща выстроив бинарную оппозицию, оба движения заняли места на ее противоположных полюсах: славянофилы восхваляли конструкт "Россия", обличая конструкт "Запад"; западники же делали обратное.

Но в некоторых важных аспектах позиции все же не были столь симметричны и равноценны. Возникал любопытный парадокс: позиция западников, выдвигая ценности прогресса, творчества, созидания нового, в то же время на практике оказывалась подражательной, означала заимствование и перенос, следование в готовых руслах. Напротив, славянофилы, призывая вовсе не к творчеству, а к патриархальному консерватизму, к восстановлению исконной традиции и модели, оказывались перед необходимостью эксплицитно, предъявить въявь эти традицию и модель, а равно доказать их достоинство и превосходство. И это были задачи творческие и даже новаторские, если еще учесть, что хвалимая традиция гораздо более была умозрительным идеалом, нежели исторической реальностью Древней Руси. Поэтому нельзя согласиться с мнением Анджея Валицкого, считающего славянофильскую мысль всего лишь "утопией восстановления утраченной традиции" [4]. Традиция, рисуемая славянофилами - и уж тем паче ее восстановление - могли быть утопией; но их идейные разработки были реальным творчеством. Логикой вещей, именно традиционалисты - славянофилы, а не прогрессисты - западники оказывались призваны к новой постановке философских, религиозных, историсофских проблем, к созданию моделей и парадигм российского исторического и духовного процесса. В этом и коренится их особая роль в развитии русского самосознания, прочно признанная сегодня и русской, и западной наукой. "Славянофильские проблемы - единственные оригинальные проблемы русской философии, как бы ни решались они" [5], - утверждал даже Густав Шпет, диаметрально противоположный славянофилам в оценках русского исторического бытия.

Реконструкция "славянской традиции", будь то реальной или утопической, должна была включать многообразные факторы - материальные (этногенез, исторический процесс, социальное и государственное устройство), психические (этническая психология, национальный характер), духовные (фольклор, искусство, религия). В отношении к ним славянофильство проделало крупную эволюцию. Со сменой его периодов, с переходом от ранних славянофилов к поздним (Данилевский, Страхов, Леонтьев и др.) и от них далее, вплоть до современного евразийства, все больший перевес получают материальные факторы. Решающее значение в стихии, в судьбах славянства придается географии и геополитике, борьбе этносов, наций, и самое славянство понимается не как духовное начало, даже не как "культура", а как органическое образование, этноисторический тип. Но раннее славянофильство, во многих аспектах справедливо сближаемое с европейским романтизмом, отдает безусловное первенство духовным факторам - царское место среди которых занимает, разумеется, религия. Определением славянства в его духовной природе служит православие. В силу этого, именно религиозные концепции необходимо считать определяющим ядром во всем комплексе воззрений раннего славянофильства. На львиную долю эти концепции были созданы Хомяковым. Богословские тексты Хомякова, где им развивается учение о соборности и Церкви, признаны центральной и ценнейшей частью не только в его творчестве, но и во всем славянофильском наследии. Их обсуждение - основная цель данного текста; но чтобы правильно понять их, необходимо взглянуть в мир, из которого они возникают.

Примечание:

[1] Ю.Ф. Самарин. От редакции // Русская беседа, 1860, т. 2 (Цит. По: А.С. Хомяков. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М. 1994. С. 535.).

[2] Там же.

[3] С.С. Хоружий. О старом и новом. СПб. 2000. См. также: S.S. Horujy. Breaks and links. Prospects for Russian religious philosophy today // Studies in the East-European Thought, v. 53, pp. 269-284, 2001.

[4] A. Walicki. W kregu konserwatywnej utopii: Struktura i przemiany rosyjskiego slowianofilstwa. Warszawa 1964. S. 367.

[5] Г.Г. Шпет. Очерк развития русской философии. Пг. 1922. С. 37.

Глава 1. Жизненный мир Хомякова и славянофильский этап его творчества

1

Всегда и во всем, славянофильские позиции - это не позиции изолированного индивидуального сознания или одинокого рассуждающего разума. Напротив, это позиции сознания, многосторонне и прочно социализированного, имеющего за собой традицию, среду, почву: недаром одно из позднейших ответвлений славянофильства прямо именовалось "почвенничеством". У Хомякова эта социальная укорененность отразилась во всем - в личности, жизненном поведении, творчестве, включая и учение о соборности. Поэтому надо пристально рассмотреть: в какой же почве хомяковская укорененность? Мы увидим, что эта почва - не что-то одно и узкое, она - полна, ибо располагается целым последовательным рядом сфер, как в классической античной модели космоса. Есть самый тесный, внутренний круг кровной близости - семья, род; затем следует круг сословный, идентификация с поместным дворянством; далее же эти круги объемлет народная стихия, объединяющая и крестьянскую общину, "мир", и землевладельцев - бар, и саму землю, которой они все связаны и обязаны. Это единство органически входит в следующую сферу, которой служит единство общенациональное, Россия. И наконец, завершающая сфера, превосходящая уже эмпирический мир, - мистическое и сакраментальное единство Церкви.

Опишем этот хомяковский космос - начиная с ядра. Ядро довольно обширно: старинный дворянский род Хомяковых, известный уже в XV в., был многочислен и разветвлен. К XVIII в. Хомяковы большею частью были помещиками Калужской и, главным образом, Тульской губернии; в царствие Екатерины Великой среди землевладельцев только одного из тульских уездов было 10 Хомяковых. Из них, крупнейшие владения были у прадеда славянофила, Федора Степановича Хомякова, но достались они ему необычно: некий хозяин крупных имений, Кирилл Хомяков, не имея наследников, предоставил самим крестьянам своим выбрать себе будущего помещика - любого из фамилии Хомяковых; и выбран был Федор, до того вовсе небогатый. Все биографы Алексея Хомякова непременно приводят эту историю: в ней очень естественно видеть корни будущей "органической социологии" философа, его идей о единстве, почти кровной связи народа, помещика и земли - единстве, в котором крестьянская община, народ - главная и решающая инстанция, источник особой системы права, чуждой формальным кодексам. Хомяков хранил в памяти, ценил, рассказывал множество поучительных историй о своих предках, и эти предания патриархального дворянского бытия входили прочно в основу его внутреннего мира.

Известным отклонением от патриархальной модели было то, что в детском опыте Хомякова доминирующее присутствие и определяющее влияние принадлежали матери, не отцу. Образ отца был подточен: Степан Александрович Хомяков, богатейший помещик, человек с недурным образованием и способностями, страстный англоман и один из основателей знаменитого Английского Клуба в Москве, был еще более страстным игроком - и в клубе, что он основал на свою беду, он проиграл почти все семейное состояние, больше миллиона рублей. После чего в семействе произошла гендерная революция: мать философа, Мария Александровна Киреевская, дама сильного, властного, гордого характера, отстранила мужа от ведения дел и стала сама главою дома. Она сумела поднять вновь благополучие семейства до уровня, приличного их кругу и позволяющего дать детям - их было трое, Федор, Анна и Алексей - наилучшее воспитание и образование.

Алексей Хомяков родился 1 мая [1] 1804 г. в Москве. Его ранние годы, его молодость вполне следовали классической модели *Erziehung-Romane* его эпохи: как у Вильгельма Майстера, шли *Schuljahre*, за ними - *Wanderjahre*. Учение проходило по домашней системе - приглашались учителя, лучшие в тогдашней Москве, и будущий философ получил у них отличную подготовку не только в языках и гуманитарных науках, но также и в математике и в занятиях спортом (по математике он даже получил поздней степень в Московском Университете). Успехи его были блестящи во всем - уже в детстве ярко обнаружилось то, чем он поражал потом всех: редкостная, почти небывалая универсальность дарований и интересов. Но едва ли не важнее наук были другие плоды *Schuljahre*: прочные религиозные и нравственные основы, заложенные тогда же и с тех пор неизменные. "Я знал Хомякова 37 лет, и основные его убеждения 1823 г. остались те же и в 1860 г." [2], - пишет один из его ближайших друзей, славянофил А.И. Кошелев. Здесь жизнь философа уже не следует образцам эпохи: в отличие от романтического канона, мы не найдем в ней никакого резкого кризиса или переворота, "обращения", "сжигания старых богов"... Из первых свойств его личности всегда называют цельность. Стержнем же этой цельности была нерушимая православная вера.

Немаловажны и качества этой веры. Это никак не была обычная в образованной среде "просвещенная вера, пренебрегающая условностями и обрядами". Вера Хомякова была всегда, всю жизнь - строгой, молитвенной и церковной. Даже в пору своих *Wanderjahre*, живя один в Петербурге и Париже, служа в гвардии, сражаясь на войне, он не отступал от церковных обрядов и постов. И в этой особенности - прямая связь с учением, что он разовьет поздней, с его идеей соборности. Христианская вера для Хомякова - отнюдь не индивидуальный акт, но проявление Церкви, акт соборный. Она не может измышлять себе какие-то формы по индивидуальному произволу, ибо жизнь по вере - не что иное как выражение принадлежности к Церкви. Так говорит Кошелев: "Для Хомякова вера Христова была не доктриною и не каким-либо установлением: для него она была жизнью, всецело обхватывавшею все его существо... Он говорил, что содержит посты потому что Церковь их установила, что не считает себя вправе становиться выше ее и что дорожит этою связью с народом. В Церковь он ходил очень прилежно... Молился он много и усердно, но старался этого не показывать и даже это скрывать" [3]. Еще яркая черта хомяковской религиозности - ревность о вере, постоянная бдительная готовность к ее отстаиванию и защите (что близко и к отмечаемой всеми воинственности, полемичности его натуры). Вот две иллюстрации из детства. В 1815 г. семья приехала в Петербург, и европейское обличье столицы так поразило обоих братьев, Федора и Алексея, что они решили, будто попали в страну язычников, где будут принуждаемы переменить веру; и твердо положили между собой не делаться вероотступниками даже под страхом мук. Другой случай как бы предваряет будущую антиримскую полемику: на уроке латыни Алексей усмотрел опечатку в тексте папской буллы - и немедля спросил своего учителя-аббата: как может быть папа непогрешим, если он делает грамматические ошибки?

В 1822 Хомяков вступает в кавалерийский (кирасирский) полк и в 1823-1825 гг. служит в конной гвардии в Петербурге. Петербург этих лет - живейшая интеллектуальная кухня, где стряпается духовная пища для России на многие следующие годы. Культурный процесс включает целый ряд русл: религиозно-мистическое течение (масонство и мистицизм Александровской эпохи), различные чисто литературные движения, литературно-философские кружки (хотя здесь первенство было за Москвой с кружком Любомудров) и, разумеется, литературно-политическая активность декабристского круга. Хомяков начинает творческую жизнь как поэт, сочиняя лирические стихи и поэмы из русской истории (трагедию "Ермак" он написал тогда же, когда Пушкин - "Бориса Годунова", и оба автора одновременно прочитали свои пьесы в Москве, в доме поэта Дмитрия Веневитинова, 12 и 13 октября 1826 г.). Талант его здесь был признанным. В 20-е годы поэзия - преобладающая сфера его творчества; лишь постепенно в 30-е и 40-е годы она уступает первенство философской и религиозной мысли. При этом, она нередко служит как бы начальной формой выражения его идей, их лирическим предвосхищением; так что многие мотивы и мысли

славянофильства были впервые им высказаны в его стихах. Он бывает и в среде декабристов, участвует в политических спорах - и удивляет своею необычной позицией, включавшей два антидекабристских тезиса: во-первых, Хомяков осуждал идею военного переворота, утверждая, что войско ответственно пред народом и не должно вершить его судьбы по своей воле; во-вторых, он отвергал и возможные плоды такого переворота, расценивая их как "замену единодержавия тиранством вооруженного меньшинства". И здесь опять ясна связь с его главными убеждениями, с идеей народа как единственного законного источника власти. Парадоксальным образом, эта идея совмещалась с другой, почти противоположной: что народ русский не желает сам осуществлять политическую власть и отчуждает, почти отталкивает ее от себя; но, целиком передавая ее особому институту абсолютной монархии, он взамен оставляет себе всю полноту нравственной и духовной свободы.

Но он еще не скоро придет к зрелому выражению этих и других своих убеждений. Годы странствия еще длятся. В 1825-1826 гг. Хомяков, уволившись со службы, путешествует по Европе, живет в Париже, занимается живописью и, по некоторым сведениям, также иконописью. Затем возвращается в Петербург, примыкает к перебравшимся туда любомудрам (В.Ф. Одоевскому, Дм. Веневитинову, А.И. Кошелеву) и в долгих беседах и спорах с ними, философские и религиозные интересы выходят у него наконец на первый план. Эти беседы заслуживают особого замечания: в них перед нами предстает характерный, важный феномен и механизм русской культуры: *кружок*. Это-ведущий механизм русского идейного развития в XIX в.: культурные явления начинались - а порою и ограничивались - длительными и интенсивными, эмоциональными дискуссиями, "русскими разговорами" в тесном кругу дружески связанных людей. Примерами служат кружок любомудров в 20-е годы, кружки славянофилов и западников в 30-е и 40-е годы, позднее - "нигилистов", народников, ранних марксистов, мирискусников... Уже в нашем веке, в 20-е годы так же начинается евразийство. Так описывает Кошелев типичные будни кружка: "Мы толковали и спорили о философии вообще и о Шеллинге в особенности, о христианстве и других жизненных вопросах... не забуду одного спора, окончившегося самым комическим образом. Проводили мы вечер у князя Одоевского, спорили о конечности и бесконечности мира, и незаметно беседа наша продлилась до трех часов ночи. Тогда хозяин дома нам напомнил, что уже поздно... мы встали, начали сходить с лестницы, продолжая спор; сели на дрожки и все-таки его не прерывали. Я завез Хомякова на его квартиру, он слез, я оставался на дрожках, а спор шел своим чередом. Вдруг какая-то немка, жившая над воротами, у которых мы стали, открывает форточку и громко говорит: *Mein Gott und Herr, was ist denn dass?*" [4] Немецкий вопрос кстати: очевидно, что близкую параллель этому русскому кружку - как по характеру явления, так и по темам, позициям - дают кружки немецких романтиков.

В 1827-1828 гг. шла русско-турецкая война, и Хомяков снова поступил в полк. Он участвует в сражениях на Балканах, проявляя "холодную блестящую храбрость", по воспоминаниям сослуживцев, награждается тремя орденами, но с окончанием кампании выходит опять в отставку. С тех пор и до конца жизни он нигде не служил, оставаясь лишь помещиком и частным лицом (как ниже увидим, и это - знаковая деталь, такая роль отвечала его социальной философии). Внешняя биография его становится мало событийна; годы странствия завершились. Обычно Хомяков жил летом в имениях, всего чаще - в Липицах, Смоленской губернии, и в Богучарове, Тульской, зимами же - в Москве. В 1836 г. он женится на Екатерине Михайловне Языковой, сестре поэта Н.М. Языкова. Семейная жизнь и помещичье хозяйство занимали его всерьез, он посвящал им много времени и внимания. И вместе с тем, как бы по закону контраста, с уходом внешней событийности начинаются решающие события его внутренней и творческой жизни.

Примечание:

[1] Здесь и далее, все даты - по старому (юлианскому) календарю.

[2] А.И. Кошелев. Воспоминания о Хомякове // А.С. Хомяков. Полное собр. соч., изд. 3. Т. 8. М. 1900. С. 129.

[3] Там же. С. 131.

[4] Там же. С. 125.

2

Годы с середины тридцатых - время, когда у Хомякова и Ивана Киреевского (1805-1856) складываются общие очертания системы славянофильских воззрений. Тем лоном, где они зарождались, был дом Авдотьи Петровны Елагиной (1789-1877), в первом браке Киреевской, матери Ивана Киреевского. "С тридцатых годов дом и салон Авдотьи Петровны были одним из наиболее любимых и посещаемых средоточий русских литературных и научных деятелей. Все, что было в Москве интеллигентного, просвещенного и талантливое, съезжалось сюда по воскресеньям" [1]. В числе постоянных посетителей бывали равно и будущие западники и будущие славянофилы - Хомяков, Чаадаев, Гоголь, Кавелин, Языков; в 40-х годах к ним прибавились Герцен, Самарин, Аксаковы, Огарев - пока в 1845 г. не настало разделение двух лагерей. Любопытным образом, первым, кто в доме Елагиных начинает высказывать элементы славянофильских идей, был не Хомяков и не Иван Киреевский, но брат последнего Петр (1806-1856), что стал известен позднее как собиратель песенного фольклора. "Первым представителем этого направления [славянофильства] был Петр Васильевич Киреевский, которому сперва сочувствовали только Хомяков и Языков. Иван Васильевич Киреевский не разделял сначала мнений брата и присоединился к ним лишь впоследствии" [2].

После периода кружковых бесед, к концу тридцатых годов появляются наконец первые славянофильские тексты - статья Хомякова "О старом и новом" (1839) и, откликом на нее, "В ответ А.С. Хомякову" Ивана Киреевского. Оба основателя движения были знакомы еще с 1824 г. и сделались коротко дружны в годы после запрета журнала "Европеец", два номера которого выпущены были Киреевским в 1832 г. Тексты не предназначались для печати и не публиковались при жизни авторов; статья Хомякова была прочитана в одном из собраний кружка, ответ Киреевского расходился в списках. По традиции, они признаются программными документами славянофильства - и этот взгляд справедлив, хотя никакой систематичной или полной программы тут вовсе нет. Тексты программны в ином смысле: говоря о русской истории и культуре, они не предлагают их научного анализа, но хотят дать оценку их сегодняшнего момента, найти должный вектор их развития, указать их насущную задачу. Чтобы достичь этих целей, они выдвигают определенные тезисы о сути, о движущих началах исторического и культурного процесса в России, набрасывают схемы и парадигмы этого процесса. При этом, схемы двух авторов дополняют друг друга: мысль Хомякова движется в диахронии, выстраивая оппозицию *Старое - Новое* (противоположность древнего и современного общественного уклада), мысль же Киреевского - в синхронии, выстраивая оппозицию *Россия - Запад* (противоположность российского и западного типов культуры). Точно так же (что замечали уже не раз) дополняли друг друга и сами фигуры лидеров будущего движения. По всей натуре и поведению, Хомяков и Киреевский были полною противоположностью: как экстраверт и интроверт, решительный практик и колеблющийся мечтатель, поборник живого опыта и философ спекулятивной складки... За этим лежит более глубокий пласт: как ниже увидим, у двух соратников различным был и характер их религиозности, духовный тип, причем это различие можно в точности сопоставить с изначальным различием двух направлений православной духовности - общежительного (киновийного) и уединенного (исихастского) монашества. Хомяков ярко, определенно представляет первый, общежительный тип, Киреевский столь же определенно - второй, исихастский. И для развития славянофильского движения - как прежде для развития православной аскезы - подобное апорийное сочетание было плодотворным. "Столь явное различие в натурах и действиях двух основателей учения свидетельствовало о живости и естественности самого учения. Ибо славянофильство не было и не могло быть индивидуальным делом, а должно было создаться только коллективными усилиями" [3].

Текст Хомякова - яркое выражение черты, что станет классическим признаком славянофильского мышления, порой доходясь до гипертрофии: идеализации прошлого Руси. В этом прошлом он видит "первый, чистый и патриархальный состав общества", "вольности городов", "грамотность и организацию в селах", начала особого права и общественного

самоуправления в формах сельской сходки, городского веча, мирского приговора, "равенство, почти совершенное, всех сословий", "дружбу власти с народом" и т.п. Напротив, в дальнейшем, начиная с Московского Царства, "все обычаи старины, все права и вольности городов и сословий были принесены на жертву для составления плотного тела государства... язва безнравственности общественной распространилась безмерно и все худшие страсти человека развились на просторе" [4]. При такой картине, желаемая цель неизбежно принимает форму *ретроутопии*: "нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь... Мы будем продвигаться вперед, воскрешая древние формы жизни русской... Тогда, в просвещенных и стройных размерах... воскреснет древняя Русь, но уже сознающая себя" [5]. С учетом центрального места, какое позднее у Хомякова займет церковно-богословская тема, любопытно заметить, что в этом первом наброске его теорий она еще далеко на втором плане. В гораздо большей степени роль религии и Церкви выдвинута у Киреевского. Оппозиция Россия - Запад утверждается им, в первую очередь, именно в аспекте типов духовности, религиозных парадигм. Россия и Православие сохранили во всей чистоте и полноте христианскую основу, "правильную философию христианства", которые заключаются в патристике и аскетике, - однако они не дали им никакого развития. Напротив, на Западе все социальные и духовные формы получили активнейшее развитие, но это развитие строилось на неверных основаниях, в которых христианство смешивалось с язычеством, а начала духовные со светскими. В итоге, оба типа как бы восполняют друг друга: "В нашей Церкви ... совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы" [6]. Киреевский выделяет и ряд других граней оппозиции, что стали впоследствии общим местом во всех сопоставлениях Запада и России: на Западе - принцип автономии и суверенных прав индивида, господство внешних норм, примат логики и рационализма; в России же взамен права - правда, социум - не из атомов-индивидов, а из малых общностей, органически входящих друг в друга (семья, сходка, вече), и выше рациональных принципов - Предание Вселенской Церкви.

При всей схематичности и спорности, в этих рассуждениях уже сквозили основы некоей системы, и в ближайшие годы эта система возникает на свет. Следующий этап становления славянофильства - снова в лоне кружковой культуры: 1842-1845 гг. вошли в историю русского самосознания как время острых и содержательных идейных споров, в итоге которых окончательно оформляются два идейные течения, славянофилов и западников, полемически противостоящие друг другу. Эти исторические споры известны по многим описаниям, венец которых - блестящие страницы "Былого и дум" Герцена. Разыгрываясь в Москве, они стали центральным содержанием городской жизни; как некогда догматические споры в эпоху Вселенских Соборов, они захватывали внимание всего общества. "Москва сороковых годов принимала деятельное участие за муромки и против них... Споры возобновлялись на всех литературных и нелитературных вечерах... раза два или три в неделю. В понедельник собирались у Чаадаева, в пятницу у Свербеева, в воскресенье у А.П. Елагиной" [7]. Лагерь западников начинал формироваться также еще в 30-е годы, в кружках Н.В. Станкевича (1813-1840) и Герцена; на новом этапе его центральными фигурами были, помимо Герцена, В.Г. Белинский (1811-1848), историк Т.Н. Грановский (1813-1855), юрист П.Г. Редкин (1808-1891) и др.

В этих спорах Хомяков впервые выступает на сцену как крупная и яркая общественная фигура, бесспорный лидер народившегося движения. Именно в эту пору складывается его образ, каким он остался в летописях русской культуры: образ неутомимого и непобедимого полемиста, великого эрудита и острослова, преданного защитника православно-славянофильских позиций. Классический портрет его дан Герценом: "Ильей Муромцем, разившим всех со стороны православия и славянизма, был Алексей Степанович Хомяков... Ум сильный, подвижный, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо проспорил всю свою жизнь. Боец без усталости и отдыха, он бил и колол, нападал и преследовал, осыпал остроумными и цитатами... Необыкновенно даровитый человек, обладавший страшной эрудицией, он, как средневековые рыцари, караулившие Богородицу, спал вооруженный. Во всякое время дня и

ночи он был готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения все на свете - от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста... Хомяков знал очень хорошо свою силу и играл ею; забрасывал словами, запугивал ученостью, надо всем издевался, заставляя человека смеяться над собственными верованиями и убеждениями, оставляя его в сомнении, есть ли у него у самого что-нибудь заветное... в несколько восточных чертах его выражалось что-то затаенное и какое-то азиатское простодушное лукавство вместе с русским себе на уме" [8]. Как ясно читателю, в этом ярком описании отсутствует, однако, главное, самый стержень жизни и личности Хомякова: его вера. Поэтому необходимой коррекцией к герценовскому портрету служит замечание Бердяева: "Герцен так же не понимал Хомякова, как не понимал Чаадаева: то был неведомый ему мир... Сущность Хомякова была для него так же закрыта, как сущность всех людей религиозного духа" [9].

При всей живости кружковой культуры с ее дискуссиями, она не производит обычно основательных и завершенных плодов. Вполне конституировавшись к середине сороковых годов, получив в ходе споров и свое имя (данное от соперников и заведомо неудачное: тема славянского братства никогда не была главной для движения) [10], раннее славянофильство не создало, однако, значительной литературы. Не оставило оно и никаких книг, где была бы целю представлена платформа движения. Корпус писаний, в которых выдвинуты и развиты основы славянофильской идейности, совсем невелик. Он почти исчерпывается набором статей трех авторов - Хомякова, Ивана Киреевского, Константина Аксакова (1817-1860), и подавляющей частью эти статьи принадлежат типичным жанрам кружковой литературы: здесь тексты на случай, эссе, полемика, неоконченные наброски... У Киреевского преобладают философские и культурфилософские темы, вопросы эволюции и типологии русской и европейской мысли, у Аксакова - российская история, филология, фольклор, у Хомякова же - едва ли не всеохватный спектр обсуждаемых областей: религия и философия, история и литература, экономика и искусство... Здесь проявлялся его знаменитый универсализм: он "не был специалистом ни по какой части, но все его интересовало, всем он занимался, все было ему более или менее известно и встречало в нем искреннее сочувствие" (Кошелев). И тем для него предопределялась объединяющая, центральная роль в движении. Что же до самих взглядов, то Киреевский наиболее умерен в общеславянофильских утверждениях самобытной особливости России и ее преимуществ перед Западом; он почти удерживается в пределах общих положений о том, что отличия исторических и религиозных истоков русской культуры ставят ее перед своими особыми заданиями, и в исполнении их она должна неизбежно обрести собственный оригинальный облик и тип, включая и собственную философию. Аксаков, напротив, наиболее неумерен; с наивным пылом, заостряя и доводя до крайности, он утверждает славянофильские тезисы словно догматы новой веры. В итоге, также и в этом Хомяков оказывается центральной и ключевой фигурой. Обращаясь к обсуждению его текстов, мы можем видеть в них не просто личное творчество, но наиболее адекватное и аутентичное выражение славянофильской доктрины.

Не следует, однако, считать, что все творчество Хомякова без остатка посвящено только выражению доктрины. Главный предмет нашего внимания, богословие соборности, выходит, безусловно, за рамки славянофильства; как мы увидим, его уместней рассматривать как особый этап, зрелое завершение всего пути хомяковской мысли. Особняком стоит и литературное творчество, драмы и стихи Хомякова, как равно и пресловутая "Семирамида", обширные записки о всемирной истории (хотя, в силу редкой цельности его внутреннего мира, его творчество всюду движимо одними идеями и может, если угодно, причисляться к славянофильскому руслу). Желая отобрать тексты, где развивается славянофильское учение, мы обнаруживаем всего полторы-две дюжины статей, обычно написанных по частным и полемическим поводам и лишь побочно касающихся принципиальных проблем. Но здесь проявляется яркая особенность личного стиля Хомякова, еще одна печать цельности: хотя тематика его работ предельно пестра и чаще всего совершенно эмпирична, конкретна [11], однако из текста в текст, бегло, но настойчиво повторяясь, мелькают одни и те же утверждения и идеи весьма общего свойства. Варьируясь, эти повторения складываются, в

конце концов, в некоторый идейный комплекс, весьма цельный в себе, хотя и крайне далекий от научной систематичности. Больше того, это и не просто комплекс идей: за всем проступает один определенный умственный паттерн, рисунок мысли, одна базовая парадигма. Впервые наметившись в текстах кружкового периода, пройдя в своем развитии ряд этапов, эта парадигма навсегда остается стержнем хомяковской мысли.

Примечание:

[1] К.Д. Кавелин. Авдотья Петровна Елагина // Русское общество 30-х годов XIX в. М. 1989. С. 139.

[2] Там же.

[3] В.А. Кошелев. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. М. 2000. С. 211.

[4] А.С. Хомяков. О старом и новом. // Полное собр.соч., изд. 4. Т. 3. М. 1914. С. 27.

[5] Там же. С. 20, 29.

[6] И.В. Киреевский. В ответ А.С. Хомякову // Полное собр.соч. в 2-х тт. под ред. М.О. Гершензона. Т. 1. М. 1911. С. 120.

[7] А.И. Герцен. Былое и думы // Собр. соч. в 9 тт. Т. 5. М. 1956. С. 156. Мурمولки - старорусский головной убор, который носили славянофилы, демонстративно возрождавшие ношение незападного, национального платья.

[8] Там же. С. 156-157.

[9] Н.А. Бердяев. А.С. Хомяков. М. 1912. С. 50.

[10] Тем не менее, сами славянофилы согласились принять имя, им данное. Тяжеловесные самоназвания, предлагавшиеся ими ("православно-славянское направление" (Киреевский), "Московское славянское направление" и др.), не прививались, и в 1847 г. Хомяков писал так: "Некоторые журналы называют нас насмешливо славянофилами, именем, составленным на иностранный лад, но которое в русском переводе значило бы: славянолюбцев. Я с своей стороны готов принять это название" (А.С. Хомяков. О возможности русской художественной школы. Цит. изд. Т. 1. С. 96-97).

[11] Как пример, вот некоторые из основных статей славянофильского периода: "Мнение иностранцев о России" (1845), "Мнение русских об иностранцах" (1846), "О возможности русской художественной школы" (1847), "По поводу Гумбольдта" (1849), "Аристотель и Всемирная выставка" (1851).

3

Как мог уж видеть читатель, Хомяков - сильная, своевольная натура, человек полемической и бойцовской складки. Эти качества личности отразила и базовая парадигма его воззрений. Суть парадигмы можно передать так: в любой теме, проблеме, сфере реальности философ стремится увидеть действие двух противоположных стихий или же альтернативных принципов устроения всего сущего, а в конечном счете, даже и двух бытийных, онтологических начал. В итоге, реальность предстает под знаком вездесущего противостояния этих стихий в их всевозможных проявлениях; но стоит заметить, что это противостояние отнюдь не мыслится по гегелевскому образцу; оно не носит характера диалектического противоречия и не снимается в каком-либо диалектическом синтезе. Базовая оппозиция двух стихий или принципов возникает у него в самых разных формах, разных контекстах, причем в этом многообразии прослеживается некая эволюция: сначала оппозиция видится им на поверхности вещей, в частных явлениях исторической и социальной жизни, но постепенно она начинает осмысливаться как фундаментальный философский и онтологический фактор.

Исходная интуиция Хомякова - полярная противоположность всего естественного, органического, свободно растущего изнутри - и искусственного, механического, регулируемого и регламентируемого извне. Ясна ее связь, ее согласие с устоями его жизни и личности: вся его биография, вся стратегия жизненного поведения выражают тягу к органическому существованию в свободной гармонии с окружающим (что сегодня мы бы

назвали экологическим идеалом). Именно таким существованием выделялся ему избранный им жребий усадебного помещика и частного человека. Как мы говорили, его космосом служил мир расширяющихся органических оболочек, живых единств, своего рода экосистема: семья - род - община - народ; не быв ни дня на государственной службе, он твердо отделял себя от аппарата внешнего, механического управления обществом (армию же он считал народной защитой, не выходящей из органического уклада). - Итак, основная интуиция мысли Хомякова, будучи в полном соответствии с космосом Хомякова и образом его жизни, явилась как непосредственное осмысление его опыта. Слегка огрубляя ради удобства, мы будем полагать, что раскрытие этой интуиции прошло в творчестве мыслителя два этапа: на первом из них в центре стояло развитие славянофильского учения, на втором - учения о соборности, богословские и экклезиологические вопросы; эти этапы мы кратко будем называть, соответственно, "славянофильским" и "богословским". Такое членение оправдывается хронологией текстов Хомякова и достаточно традиционно (его, в частности, проводят комментаторы последнего научного издания этих текстов, М. 1994).

В настоящей главе мы рассмотрим первый этап. Базовая оппозиция раскрывается здесь в трех основных аспектах: 1) в общих философских характеристиках, как то в отношении к категориям свободы, единства, жизни и др., 2) в своей социальной реализации, как оппозиция двух типов общественного устройства, социума, 3) в историкокультурной, цивилизационной реализации, как оппозиция Россия - Запад.

На славянофильском этапе, дискурс текстов Хомякова, письменный, вполне следует его устному; он сознательно отстаивал примат устной речи: "Изустное слово плодотворнее писаного... в разговоре с людьми я и умнее, и сильнее, чем с пером в руках" (Воспоминания Кошелева). Пред нами то, что называют "ораторствование", пространные монологи в салоне или кружке. Забота ораторствующего - *увлечь и уговорить* слушателя-читателя; и на то нужна, в первую голову, непрерывность речи, ее цепкая связность в каждом звене: что создает иллюзию убедительности, но, разумеется, не подлинную доказательность рассуждения. Здесь дозволены риторические уловки, логика выдержана локально, но в глобальном может быть спутанной или никакой, язык случаен, словоупотребление сугубо контекстуально и те же термины зачастую имеют разные значения в разных местах - что, как правило, не поясняется и не уточняется. Лишь на позднем этапе текст Хомякова отразит некоторую работу постройки понятий, возведения обыденной речи в философский или богословский дискурс. Покамест же перед нами - только мелькающие в разных статьях, выраженные в разнородных формах бинарные оппозиции; и реконструкция стоящих за ними философских позиций в известной степени приблизительна.

Прежде всего, в картине реальности у Хомякова выделяется явственное верховное начало, зиждительная стихия. Она обозначается обычно как "жизнь"; но это - жизнь не в биологическом, а весьма обобщенном, идеализированном и отчасти туманном смысле: идеальное органическое бытие или сущее, полное в себе, всецело и всюду связанное, движимое изнутри; своего рода всеединство, видимое как живой организм. Представления о подобном начале или образе бытия, определяющие свойства которого - единство и цельность, самодостаточность, внутренняя подвижность и связность, обычны для органицистских концепций; но та концепция, что выступает из хомяковских текстов, далеко не исчерпывается ими. Как поясняет он, жизнь трактуется им "в высшем значении умственном и духовном", т.е. включает в себя сознание и самосознание, разум, дух; она характеризуется как "самопознающаяся жизнь", "разумная и духовная", и, например, термин "жизненная сила" у него значит обычно то же что "духовная сила". Тем самым, понятие или интуиция "жизни" у Хомякова сливается в себе уровни бытия органического и личностного, сближая их почти до неразличимости.

Последним определяется хомяковская трактовка одной из главных черт органического бытия: оно всегда представляет собой единство и сообразование многих частей, "членов организма". Любая органическая философия сталкивается с проблемой - как передать природу, способ осуществления этого специфического единства множества? И решение Хомякова теснейше сочетает в себе органические и личностные принципы. В отличие от

чисто органицистских концепций, он наделяет члены, образующие многоединство Жизни, *свободой* и характеризует их связь как взаимное *общение*. Вместе с тем, в отличие от чисто личностных, персоналистских концепций, он не наделяет эти члены автономией и самодостаточностью, твердо настаивая, что каждый из них сам по себе вовсе не несет жизненного начала, "жизненности", но только получает его от Целого чрез свою связь с ним. Жизнь как цельность и Целое - единственный исток и носитель жизненной силы. Это положение создает превосходство, первенство Целого над своими частями, а отсюда и перевес, преобладание органицизма над персонализмом в воззрениях Хомякова.

Прозрачная логика ведет от этой концепции Жизни к ее антитезе, противоположному ей началу: им будет, очевидно, такое собрание элементов, в котором специфическая связь Целого и частей, питающая и движущая каждую часть, отчего-либо отсутствует. Такое Целое уже не может являться Жизнью, оно безжизненно. Безжизненность, или "мертвенность", понимаемая как собрание или "скопление" никак не связанных внутренне элементов, как внешне-механически устрояемый и управляемый образ существования, - это и есть понятие, полярное Жизни. Оба принципа или уклада взаимно враждебны и несоединимы: "Отвращение всего живого к мертвому есть закон природы вещественной и умственной" [1]. Как Жизнь наделяется всеми положительными, так Мертвенность - всеми отрицательными свойствами, причем главная часть этих отрицательных свойств есть своего рода испорченная форма, "овнешнение" положительных свойств Жизни: единство, свобода, взаимосвязанность могут делаться из внутренних, органичных - внешними, пустыми, формальными, и тогда это уже характеристики Мертвенности, а не Жизни. Верный признак мертвенности - внешняя упорядоченность, "формализм", который "жизненную гармонию заменяет полицейской симметрией" [2]. Далее, как уже отмечалось, хомяковские оппозиции отнюдь не гегелевы. Диалектическое единство противоположностей не находит себе места ни в отношении Жизни к Мертвенности, ни во внутреннем устройении Жизни как органического единства; оно прямо отвергается Хомяковым: "Нам случалось слышать от невежественной критики ... что внутреннее раздвоение есть необходимый момент в развитии каждого лица или каждого народа... Это произвольное положение совершенно ложно... Здоровое единство не нуждается в моменте раздвоения, которого действительное разрешение есть смерть (точно так же как двойственность гегелизма не разрешается ни во что кроме буддаистического нигилизма)" [3]. Наконец, в плане разума мертвенности сопоставляется рассудочность: рассудок, по Хомякову, - "сила разлагающая, разъединяющая", и потому рассудочность (примат, господство рассудка) расценивается как "мертвая и мертвящая"; жизни же отвечает полнота сознания, рисуемая как целостное "жизненное сознание, [которое] ... обширнее и сильнее формального и логического" [4].

Примечание:

[1] А.С. Хомяков. Мнение русских об иностранцах // А.С. Хомяков. Полное собр.соч., изд. 3. Т. 1. М. 1900. С. 60.

[2] Там же. С. 61.

[3] Он же. О возможности русской художественной школы. Цит. изд. С. 94.

[4] Он же. Мнение иностранцев о России. Цит. изд. С. 28.

4

В целом, однако, общефилософский дискурс о Жизни и полярной ей Мертвенности остается у Хомякова слишком отрывочен и неглубок; было бы сильным преувеличением находить в его текстах полноценный опыт "философии жизни". Но вполне можно говорить о присутствии в этих текстах опыта *социальной философии*: ибо львиная доля его рассуждений развивается применительно не к стихии "жизни" как таковой, а к главной конкретной реализации этой стихии, роль которой играет человеческое общество, социум. Больше того, поскольку хомяковское понятие жизни насквозь проникнуто представлениями о личностном бытии, о разуме, сознании и общении, то те элементы, что составляют жизненное многоединство, естественно мыслятся и предстают как связанные меж собой разумные

существа, личности, - так что, по сути, его "жизнь", как специфическое соединение органических и личных начал, не столько даже имеет общество одной из своих реализаций, сколько попросту совпадает с ним. (На следующем этапе - см. ниже - Хомяков, однако, решит, что воплощением предносящегося ему идеального соединения Организма и Личности является не мирское общество, а исключительно - Соборная Церковь).

На описываемом этапе, общество рассматривается Хомяковым как подлинное всеединство, совершенное соединение лиц, само также имеющее природу и статус личности ("каждый народ представляет такое же живое лицо, как и каждый человек" [1]) и одновременно - природу и статус организма (в нем "человек... получает значение живого органа в великом организме" [2]). Принцип, за счет которого общество, совокупность множества членов, есть, вопреки тому, *цельная* личность и *единый* организм, - это *общение* между его членами. Общение - центральный принцип социальной философии Хомякова, оно конституирует ключевые свойства как общества в целом, так и отдельной личности. Оно трактуется как целостная, глобальная активность человека, в которой должны участвовать все его измерения и стороны: "Общение заключается не в простом размене понятий, не в ... размене услуг, не в сухом уважении к чужому праву ... но в живом размене не понятий одних, но чувств, в общении воли, в разделении не только горя, но и радости жизненной" [3]. Благодаря общению, общество как лицо, личность приобретает свои характерные черты: "Только в живом общении народа могут проявиться его любимые идеалы и выразиться в образах и формах" [4]. В отдельном же человеке лишь из общения, в общении возникают и развиваются все его высшие свойства и способности, умственные, нравственные, духовные: "Животворные способности разума живут и крепнут только в дружеском общении мыслящих существ... отрешенный от жизненного общения единичный ум бессилён и бесплоден... только от общения жизненного может он получить силу и плодотворное развитие" [5].

Этот панегирик общению несет в себе главную специфику не только социальной философии, но и антропологии, антропологической модели Хомякова - их крайний органицистский и коллективистский или лучше сказать, общинный уклон. Здесь ярко сказывается общежительный, "киновийный" характер его духовного типа и духовного мира. Общение - обобществление, социализация человека, и в том особом "жизненном общении", какого требует Хомяков, это обобществление выступает глубинным и всецелым, захватывающим всю природу человека. Человек Хомякова - существо всецело общественное; человек же, взятый в своей отдельности, т.е. в отрыве от общения, индивид, есть сугубо отрицательное понятие, носитель всех негативных свойств. Его высшие способности, как мы видели, "бессильны и бесплодны" (ср.еще: "разумная сила личностей основана на силе общественной, жива только ее жизнью" [6]), ему дано лишь "мертвенное одиночество эгоистического существования", и единственный путь к жизни для него - преодолеть, разорвать свою отделенность. "Отделенная личность есть совершенное бессилие и внутренний непримиренный разлад... надобно, чтобы жизнь каждого была в полном согласии с жизнью всех... люди должны быть связаны со всем остальным организмом общества узами свободной и разумной любви" [7], - причем, что существенно, эта "свободная и разумная любовь" значит, по Хомякову, безусловный приоритет общественных интересов и подчинение индивида обществу: "Человеку ... должно принести в жертву самолюбие своей личности для того, чтобы проникнуть в тайну жизни общей и соединиться с нею живым органическим соединением" [8]. Сколь угодно учитывая, что "органическое соединение" - не формальный диктат, а "свободно и разумно", нельзя все же не увидеть в такой модели явного социоцентризма, первенства и перевеса общественных ценностей над личными. Радикально различны и установки и сам настрой, тон, с какими мыслитель обращается к выражениям Целого - "жизни", народу, обществу - и к отдельному элементу Целого, индивиду: в первом случае царит пафос неприкосновенности, бережного сохранения, во втором - волевой, повелительный подход, требование готовности измениться, отказаться, пожертвовать... На позднем этапе, в учении о соборности, этот дисбаланс будет заметно умерен. Однако произойдет это уже не в рамках социальной

философии - которая так и останется глубоко социоцентричной - а в рамках учения о Церкви.

Отсюда намечается прямой путь к антитезе, понятию, полярно противоположному обществу как "великому организму". Ясно, что такую противоположность представит для Хомякова собрание людей-индивидов, в котором "жизненное общение" заменено формальными связями. Это - альтернативный тип социального устройства, которому философ отказывает даже в имени "общества". В его обычной манере, два типа противопоставляются друг другу в самых разных аспектах. Первому типу соответствуют понятия общество, община. Народ, второму - ассоциация, коммуна, дружина. Серия их противопоставлений прямо продолжает оппозицию Жизнь - Мертвенность, раскрывая ее в социальных категориях. Первый тип устройства - "община живая и органическая", второй - "числительное скопление бессвязных личностей", "случайное скопление человеческих единиц, связанных или сбитых в одно целое внешними и случайными действующими" [9]. Подробно сопоставляются связи и отношения, нормы и принципы, характеризующие социум того и другого типа; и всюду на одном полюсе - внутренние и органичные свойства, на другом - внешние, формальные. Узы между членами общества, народа - "истинное братство", узы в ассоциации - "условный договор". В сфере права, с одной стороны - "живая правда", "законность внутренняя, духовная", с другой - "мертвая справедливость" и "законность внешняя, формальная"; при этом, в основе внутренней законности - "признанная самим человеком нравственная обязанность", внешней же - в конечном счете, лишь принуждение, сила. Единство в решениях и действиях достигается в одном случае чрез общее согласие и единодушие, в другом - чрез формальное большинство или единогласие, ибо "единодушие... выражение нравственного единства и большинство... выражение физической силы, а единогласие... крайний предел большинства" [10]. В двух противоположных формах предстает и свобода. В органическом социуме, это - "положительная свобода", "тождество свободы и единства", выражения которого - согласная гармония во внешней жизни общества, единодушие в жизни нравственной и единомыслие - в духовной (в силу единства истины, по Хомякову, свобода разума должна приводить не к различию, а к единству взглядов). В противном же типе - "отрицательная свобода", проявляющаяся в бунте и разномыслии. Далее, органическому устройству чужда централизация, поскольку она держится приказным порядком, администрированием; вместо нее должно быть "процветание местной жизни и местных центров". Разумеется, чужд этому устройству и бюрократический аппарат; по Хомякову, чиновник есть агент, носитель Мертвенности в социальном организме.

Наконец, отметим важную тему о роли генезиса, истока социального организма. Здесь рассмотрение делается диахроническим, и социум выступает как исторический организм. Хомяков выдвигает тезис: принадлежность социума к тому или другому типу определяется истоком его истории. Именно, если в этом истоке лежали мирные объединительные процессы, социум будет органическим; если же социум создан в итоге насильственных конфликтов, завоеваний, он всегда будет лишь "случайным скоплением", что управляется принудительными правилами. Роль истока остается, т.о., непреходящей и определяющей для всей истории любого человеческого сообщества: "Закон развития общественного лежит в его первоначальном зародыше" [11]. Здесь мысль Хомякова отчетливо обнаруживает *археологическую* ориентацию [12]. Подметив эту черту, мы замечаем сразу, что ею диктуется и то, как изображает Хомяков отношение личности и общества. Для человека общество-организм есть тоже его исток, отечество, вскормившее его лоно, - и потому роль его остается пожизненно определяющей. Этот археологизм мысли, что был присущ также и древним грекам, освещает нам многое в текстах Хомякова. Вот фраза, что легко может показаться выпяченной риторикой: "Отечество... это тот народ, с которым я связан всеми жилами сердца и от которого оторваться не могу без того, чтобы сердце не изошло кровью и не высохло" [13]. Но ясно теперь, что этот пафос отечества, родимого лона укоренен в самой природе мысли философа (как и в его жизни) и вполне сродни такому же пафосу у эллинов. И столь же эллинским (хотя странным для новоевропейца) предстает заявляемое Хомяковым резко негативное отношение, едва ли не страх перед эмиграцией: "Строго осуждается

человек, без крайней нужды бросающий свою родину... влачит он грустную и бесполезную жизнь [14]... Кто оторвался от своего народа, тот создал кругом себя пустыню" [15]. Читая такие слова, живо вспоминаешь, как страшен был для грека суд черепков... Ясно становится и еще одно: социоцентризм Хомякова отнюдь не противоречит его стойкому свободолению. Ибо первенство общества, народа над человеком оказывается необходимостью внутренней, а не внешней - необходимостью связи с собственным своим истоком; и эта связь - источник силы, а не помеха свободе человека.

Примечание:

[1] Он же. Мнение русских об иностранцах. Цит. изд. С. 38.

[2] Он же. О возможности русской художественной школы. Цит. изд. С. 101.

[3] Там же. С. 98.

[4] Там же. С. 99.

[5] Там же. С. 73, 88.

[6] Он же. По поводу Гумбольдта. Цит. изд. С. 152.

[7] Там же. С. 161, 174.

[8] Он же. О возможности русской художественной школы. Цит. изд. С. 92.

[9] Он же. Мнение русских об иностранцах. Цит. изд. С. 56.

[10] Он же. По поводу Гумбольдта. Цит. изд. С. 161.

[11] Он же. Мнение русских об иностранцах. Цит. изд. С. 68.

[12] Можно отметить, что археологическая ориентация мысли вообще типична для Православия, первопринцип которого - верность святоотеческим истокам. Ориентация противоположная, телеологическая, характерная для прогрессистской, а часто и для мистической мысли, ярко выражена у Вл. Соловьева; но в целом, у русских мыслителей она встречается реже;

[13] Там же. С. 45.

[14] Он же. Аристотель и Всемирная выставка. Цит. изд. С. 193.

[15] Он же. О возможности русской художественной школы. Цит. изд. С. 90.

5

Тема об историческом истоке лежит на рубеже между социальной философией и цивилизационной, историкокультурной проблематикой. Для славянофилов эта проблематика, рассматриваемая нами последней, стояла, напротив, на первом месте. В фокусе их рефлексии была изначально тема, которую следует назвать так: *Россия и Запад в различии их духовного облика и пути развития*. Тезис об определяющей роли истока служил ключом к решению темы. Прежде всего, славянофилы представили свою трактовку генезиса, исходных этапов истории России и западноевропейских стран. Она не лишена была оригинальности и новизны, но равно и тенденциозного произвола. Суть этой трактовки, приписывавшей России решающее изначально превосходство пред Западом, с прямотою и упрощенностью выразил "передовой боец славянофильства" Константин Аксаков: "В основании государства Западного: *насилие, рабство и вражда*. В основании государства Русского: *добровольность, свобода и мир*" [1]. Сложение русской народности, зачин русского общественного бытия - мирный естественный процесс, протекающий на исконной территории славянских племен, движимый внутренними силами сближения и согласия - и соответственно, приводящий к единому социальному организму. Напротив. Корни истории западных народов - войны Рима с варварами, вторжения и завоевания, племенная вражда, миграции... - и эта стихия могла породить лишь принудительные, "условные и случайные общества", состоящие из "бессвязных личностей". На языке славянофилов, здесь в первом случае в истоке - единство, в другом - раздвоение (завоеванные - завоеватели), на современном же языке, здесь два типа этногенеза, из коих один - процесс гармонического соединения, другой - борьбы и насильственного покорения; и они порождают два диаметрально различных типа социума и типа истории. Таково славянофильское решение проблемы "Россия - Запад".

Концепция логична, стройна, единственный вопрос - верна ли? Тезис о двух полярных типах "истока", этногенеза никогда не был проведен на уровне научного исследования - и не может быть проведен, ибо противоречит и старой, и современной науке. Он остался лишь декларацией, идеологемой; но тезис о двух полярных типах социума Хомяков и его соратники пытались отстаивать всерьез. Для этой цели было необходимо найти в русской истории, русской жизни такие явления, институты, структуры, которые воплощали бы в себе органический строй социального существования и вместе с тем не имели аналогии на Западе. Подобные примеры искались с усердием и обнаруживались как в крупных, так и мелких феноменах истории и современности. Указывались вече, земская дума, древнерусские формы суда (где виделась особая система "общинного права"), обычай взаимного поручительства, крестьянская сходка... Но главным и центральным примером был с самого начала один: пресловутая "община", или же "мір", традиционная форма организации сельского сообщества на Руси. Как требовала концепция, славянофилы утверждали уникальность этой формы и ее полную неизвестность на Западе: "Мыслители западные вертятся в безысходном кругу, потому только что идея общины им недоступна. Они не могут идти никак дальше ассоциации (дружины)" [2]. Если западные социальные формы основаны на договоре (как воинские дружины) или на формальном римском праве, то община - на "естественном и нравственном братстве и внутренней правде". За счет этого она приобретает такие "общежительные добродетели ... которым, может быть, ничего равного не представляла еще история мира. Благородное смирение, кротость, соединенная с крепостью духа, неистощимое терпение, способность к самопожертвованию, правда на общем суде и глубокое почтение к нему, твердость семейных уз..." [3]. На Западе же изначальная раздвоенность неизбежно рождает "мертвенность" во всех сферах существования. Влекомые своей догмой, славянофилы оказываются пионерами печально знаменитой темы о "загнивании Запада"; они без конца твердят о "духовном замирании Западного мира", "внутреннем омертвлении людей", "распадении западной жизни" и т.д. и т.п. Образ Запада у славянофилов - тенденциозный идеологический конструкт; и следы этого мы встретим еще в трактовке инославия у Хомякова. О дефектах этого образа-конструкта мы уже говорили во Введении - но стоит заметить, что его несостоятельность не значит еще несостоятельности общего тезиса о различии парадигм, типов исторического развития России и Запада. Этот тезис требует более углубленного разбора и можно напомнить, в частности, что в пользу него решительно высказался Пушкин: "Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европой... ее история требует другой мысли, другой формулы, как мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада" [4].

Крестьянская община и утверждаемые за ней высокие принципы составляют ядро социального идеала и социальной утопии славянофилов. Апология общины - краеугольный камень славянофильской идеологии. Вслед за тезисом о мирном истоке национальной истории, здесь - второй камень, на коем зиждется утверждение русского превосходства перед Западом: "Славянская сельская община, русский мір... лучший, святейший остаток народной старины, которому должна была бы подражать и завидовать вся остальная Европа" [5]. Чтобы это превознесение общины стало понятней, напомним еще одну из ведущих черт славянофильского мышления: твердый примат нравственности, примат этических начал над юридическими, рациональными и всеми иными. Движущий пафос раннего славянофильства (в отличие от позднего) есть пафос нравственный, и уникальность общины виделась именно в нравственных достоинствах, средоточие и хранилище которых консервативная мысль всегда ищет в "неиспорченной" сельской жизни. Религиозные же начала на данном этапе покуда глубоко не продумываются; славянофилы признают их верховную роль, но в реальных проявлениях, по сути, отождествляют с нравственными. Здесь можно уловить общность с протестантским мировоззрением, в котором обычно видят сближение или даже отождествление религиозного элемента с нравственным. Но есть и важное отличие: этика протестантизма носит индивидуалистический характер, этика славянофильства - коллективистский, "общежительный", что уже предопределяется его социоцентрическим уклоном (хотя Хомяков уделяет известное внимание и "правам личности"). Поздней, в

учении о соборности Хомяковым будет ясно осознано, что религиозные начала - иной природы, нежели социальные, включая и общинную этику. Эмпирический социум не может дать их совершенного воплощения; и, преодолевая всегдашнюю тягу славянофилов к идеализации Древней Руси, Хомяков полемизирует с Иваном Киреевским, утверждавшим, что "христианское учение выразилось в чистоте и полноте во всем объеме общественного и частного быта Древней Руси" [6].

Далее, та же тема "Россия - Запад" предстает у славянофилов еще и в другом обличье. В ходе истории, западные начала были заимствованы Россией, укоренились в ней и даже достигли господства: в России сложился своего рода "внутренний Запад", уклад, утративший соответствие органическому типу социума и следующий западным образцам. В итоге, свершилось раздвоение социального организма; *оппозиция Россия - Запад породила внутреннюю оппозицию "Россия подлинная - Россия вестернизованная"*. Не будет преувеличением сказать, что вся славянофильская трактовка русской истории - лишь утверждение и раскрытие этой оппозиции. Пред нами вновь четкая идеологическая схема. Сначала - Древняя Русь, являющая, благодаря гармонии своего истока, подлинно органическое общество. Затем - Московское Царство; в нем органические устои жизни подтачивались и искажались, но тип социума оставался прежним. По органической модели славянофилов, этот тип определяется истоком и может измениться лишь за счет внешних привнесений: именно, когда связь с истоком разрушается и привнесения получают возможность вытеснить исконные устои, занять их место. Должно произойти, иными словами, радикальное возрастание роли внешних, заимствуемых извне элементов; и именно такое возрастание принесла деятельность Петра I. Уже в первом тексте славянофильства прочтем: "С Петром начинается новая эпоха. Россия сходится с Западом, который до того времени был совершенно чужд ей" [7]. Константин Аксаков, как обычно, еще более резок: он прямо говорит о "совращении России на путь западный". При этом, прежний уклад не исчез вполне; в его лоне остались низшие сословия, "народ", тогда как новый вестернизованный уклад стал воплощаться высшим сословием, охватив сферы просвещения и образования, администрации, государственности и проч. Итогом же явился "разрыв в умственной и духовной сущности России... между ее самобытной жизнью и ее прививным просвещением" [8].

Итак, послепетровская Русь - социум новой природы, внутренне разорванный, раздвоенный. Но в органической парадигме, раздвоенность - залог мертвенности, и для славянофилов, современная им Россия - большое общество; их долг, как видится им, - описать недуг, поставить диагноз и указать путь исцеления. Славянофильская речь о современной России - в отчетливо медицинской тональности (ср.: "глубокая рана нашего внутреннего раздвоения", "наша внутренняя болезнь" и т.п.), и главная черта недуга определяется Хомяковым как *подражательность*. Диагноз - в полном согласии с органической моделью. Существование организма - развертывание его собственного, внутреннего истока, оно определяется внутренней логикой этого развертывания. Организм - в том числе, организм духовный, личность, Жизнь - из самого себя, изнутри берет логику своего бытия: "Всякое живое создание имеет свои законы бытия, имеет свой строй и лад [9]... духовная личность народа может выражаться только в формах, созданных ею самой" [10]. Иными словами, организм с необходимостью *само-бытен*, аутентичен; и ясно, что это невозможно для сущего, чье существование состоит в подражании, имитации некоторого другого сущего.

Так возникает еще одна бинарная оппозиция: *Самобытность - Подражательность*. Ею определяется вся специфика существования раздвоенной России. Как во всех славянофильских оппозициях, ее полюсы предельно неравноценны, и славянофильский анализ русской жизни весь почти представляет собою разделение ее на самобытные и подражательные явления, хвалы первым и обличения вторых. Обличение Запада как такового здесь отходит на задний план: "внутренний Запад" и хуже, и опасней подлинного Запада, ибо последний создавал и настоящие ценности, а подражательность вредоносна всегда, по самой природе, даже если образец доброкачествен. Органическая стихия не терпит

смешений, и "внутренняя жизнь народа приходит в нестройность и разлад, когда она позволяет струе жизни чужой влиться в ее жилы" [11]. Всегда неизбежна "вражда самобытного начала и чужеземного наплыва", и всегда "введение начал неорганических в органическое тело сопровождается жизненным расстройством" [12]. Поэтому воздействие западной культуры ("просвещения", в славянофильском дискурсе) в России может быть только отрицательным: "Влияние западного просвещения искажило самый строй русской жизни [13]... приобрести жизненные силы посредством полного внутреннего соединения с живым просвещением Запада невозможно" [14]. Действуя как идеологические шоры, органическая модель вынуждает Хомякова утверждать, что европеизированная культура России вообще неспособна приносить ценные плоды - хотя подобные утверждения уже и в сороковых годах явно расходились с реальностью. Вместо трезвого признания этой реальности, модель толкает его к идеологизированной эстетике, стоящей на узко понятом принципе народности искусства и творчества (ср.: "Всякое художество должно быть и не может не быть народным... Оно не есть произведение единичного духа, но произведение духа народного в одном каком-нибудь лице... духовная сила народа творит в художнике" [15], etc.). Поздней, еще более огрубляясь, этот принцип усвоен был советской эстетикой социалистического реализма.

Таков славянофильский диагноз "внутренней болезни" России. Что же до исцеления, то его рецепт уже подсказывается диагнозом: коль скоро болезнь раздражительности не является врожденной, и организм России был изначально свободен от нее - значит, восстановление здорового организма есть возврат к изначальному состоянию. Есть "древние, живые и вечные начала, к которым должно возвратиться" [16]; необходимо осуществить "живое соединение со стародавнейю и все-таки нам современною русской жизнью" [17]. Однако идеализация Древней Руси была у Хомякова умеренней и трезвей, нежели у других славянофилов. "Западное совращение" путей России он полагал ее собственной виной, следствием ее недостатков: "Вследствие внутреннего разъединения общественного и отсутствия истинного познания о вере в большинстве народа... Древняя Русь не могла осуществить своего высокого призвания" [18]. Вдобавок, критикуя Гегеля, философ все же достаточно признавал его, чтобы не отождествлять цели развития с простым восстановлением исходного состояния; и, в итоге, вполне совпав с подходом диалектическим, он утверждает, что искомая цель русского развития - "Древняя Русь, но уже сознающая себя", то есть достигшая просвещения светом христианства всех областей жизни.

Нет, однако, сомненья, что и с такой поправкой историческая схема Хомякова и славянофилов - типичная ретроутопия, модель, помещающая общественный идеал в дальнейшее прошлое, исток истории, Золотой Век... На первый взгляд может показаться, что эта ретровертность порождена и оправдана конкретными фактами: ведь и вправду русская история на определенном этапе, с Петра, приняла усиленную "западную прививку", с тем круто изменив свой характер. Однако легко понять, что дело, на поверку, не в фактах. Пред нами - определяющая черта известного типа мысли, архаизирующего, традиционалистского, консервативного: для такого мышления с историческим процессом связана априорная интуиция совращения или порчи, утраты, отпадения от благих основ... - и при любом ходе истории, в любой исторической фактуре оно отыщет подтверждающие события и факты. Так, для традиционалистского сознания Запада подобною порчей выступало распространение идеалов Просвещения; для консервативного сознания Франции эпохи Великой Революции агентами совращения, как для славянофилов Петр, служили Вольтер и Руссо. Очевидным образом, сознание здесь тяготеет к мифологической стихии - к мифологемам Падения, Эдема, Золотого Века... Но в случае Хомякова эти архаизм и мифологизм мышления парадоксально сочетаются с противоположными чертами, с пафосом творчества и новизны. Он несколько не одобряет русской склонности к обрядоверию и подчеркивает "церковную свободу в отношении обряда". Его вражда к заимствованиям - отнюдь не вражда к нововведениям вообще, "инновациям". Скорей напротив: в его понимании, верность истокам требует смелой воли и исторического действия, динамизма, ибо означает, как видели мы выше, внедрение этих христианских истоков во все сферы

жизни. И в этой диалектике *верности, понятой как творчество и долг творчества*, он оказывается предтечей сегодняшнего этапа православной мысли, этапа неопатристического синтеза.

Примечание:

[1] К.С. Аксаков. Об основных началах русской истории // Полное собр. соч. Т. 1. М. 1889. С. 17 (курсив автора).

[2] А.С. Хомяков. Мнение русских об иностранцах. Цит. изд. С. 50.

[3] Он же. По поводу статьи И.В. Киреевского "О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России". Цит. изд. С. 242.

[4] А.С. Пушкин. О втором томе "Истории русского народа" Н.А. Полевого // Собр. соч. в 10 тт. Т. 6. М. 1976. С. 284.

[5] А.С. Хомяков. Письмо в Петербург по поводу железной дороги. Цит. изд. Т. 3. С. 117.

[6] См. "По поводу статьи И.В. Киреевского...". Цит. изд. С. 213.

[7] Он же. О старом и новом. Цит. изд. Т. 3. С. 25-26.

[8] Он же. Мнение русских об иностранцах. Цит. изд. Т. 1. С. 33.

[9] Он же. Послание к сербам. Цит. изд. С. 381.

[10] Он же. Письмо в Петербург по поводу железной дороги. Цит. изд. Т. 3. С. 117.

[11] Он же. Послание к сербам. Цит. изд. Т. 1. С. 393.

[12] Он же. Мнение русских об иностранцах. Цит. изд. С. 61.

[13] Он же. Послание к сербам. Цит. изд. С. 381.

[14] Он же. О возможности русской художественной школы. Цит. изд. С. 90.

[15] Там же. С. 75, 96.

[16] Он же. Мнение русских об иностранцах. Цит. изд. С. 66.

[17] Он же. О возможности русской художественной школы. Цит. изд. С. 97.

[18] Он же. По поводу статьи И.В. Киреевского... Цит. изд. С. 241.

6

Пора подвести итоги. Как мы убедились, в свой первый, славянофильский период мысль Хомякова развертывает содержание троякого рода: отдельные общеполитические концепции - социальная философия, более цельная и развитая - наброски этнокультурных, цивилизационных теорий. Далее, к этому следует добавить и целый веер менее крупных тем, в которые заводит философа его пресловутый универсализм; самые значительные из них - русская история, эстетика, лингвистика. Дадим этому содержанию беглую заключительную оценку.

Наследие славянофилов не было позабытым никогда; на любом своем дальнейшем этапе русская мысль так или иначе обдумывала и оценивала его. Но эту вечную актуальность ему обеспечили не столько его идеи, сколько его вхождение в некоторую новую проблематику - такую, которую никогда не свести к законченным концепциям и теориям. Проблематика русского самосознания остается всегда открытой, представляя собою пребывающий *топос* русской мысли. В строгом смысле, славянофилов нельзя считать ее первооткрывателями - в какой-то форме темы самоопределения и самосознания всегда присутствуют в культуре нации. Однако именно славянофилам и, в особенности, Хомякову, принадлежит заслуга ее выдвижения в центр, ее фронтальной и настойчивой постановки, тематизации. Далекая от научной основательности, эта тематизация все же включала в себя все нужные элементы: набор тем и проблем - набор рабочих понятий - набор идей и решений. Ядро всего этого комплекса - загадочный концепт "самобытности", куда сгущенно вобрано все, что касается специфических отличий "русского пути": парадигмы русской истории, социального устройства, менталитета... Лишь очень отчасти он совпадает с пресловутым понятием *Volksgeist*, "народного духа", в романтическом дискурсе. С трудом поддающаяся артикуляции, вызывающая по сей день не только критику, но и враждебные насмешки, карикатуру, сакраментальная "самобытность" несет, тем не менее, реальное содержание, тесно связанное с понятиями самоопределения, этнокультурной идентичности и т.п. - и

прочно закрепились уже в числе ключевых слов-символов русского сознания. Ее защита у славянофилов никак не может приравниваться к националистической или шовинистической позиции (хотя история концепта красноречиво показывает и то, как легко его утверждение может соскользнуть в шовинизм и национализм). Вестернизация - как замечалось в истории многих культур, вовсе не только русской - несет реальную угрозу нивелировки, утверждения монологической культурной модели. И когда Хомяков в "Письме об Англии" утверждает и превозносит самобытность отнюдь не русской, а английской культуры, исторического уклада, менталитета, он утверждает не националистическую, но *полифоническую* концепцию культуры. Поэтому современная философия может видеть в славянофильской защите самобытности - защиту экологического принципа ценности и необходимости разнообразия культур.

В контексте европейской культуры XIX столетия, давно стало общепринятым (особенно среди западных авторов) утверждать коренную зависимость славянофильства от немецкого романтизма и шеллингианства, а также проводить параллель между воззрениями славянофилов и французских традиционалистов. Эти западные явления также принадлежат широкому руслу органического мировоззрения, и названные связи, несомненно, имеют место (хотя зависимость от романтизма часто весьма преувеличивается [1] и, во всяком случае, у Хомякова она гораздо слабее, чем у Киреевского). Однако, наряду с ними, мы бы считали нужным указать и еще одну параллель - с течением либерального католицизма, представители которого были убеждены в ценности древней традиции единой Церкви до разделения и с этих позиций противостояли ультрамонтанству и усилению папской власти, а позднее составили ядро Старокатолического движения. Как славянофилы, так и либеральные католики были защитниками духовной свободы, представляя лояльную, умеренную и традиционалистскую оппозицию господствующим силам неограниченной власти - власти папы на Западе, царской бюрократии - в России. Оба течения тяготели к древнему, идущему от ап. Павла и первохристиан учению, согласно которому единство Церкви основано не на формальном авторитете, а на Духе Святом, являющем Свое присутствие в единящей любви, и выразили эту свою позицию в богословских учениях, развитых И.А. Мелером (1796-1838) на Западе и Хомяковым в России. Как хорошо известно, оба эти учения имеют глубокую близость между собой и, как писал о. Георгий Флоровский, столь примечательное родство экклезиологического видения означает "подлинную духовную встречу между Мелером и Хомяковым". Другой мыслитель из либерально-католических кругов, Франц фон Баадер (1765-1841), был известен и почитаем в славянофильской среде еще более чем Мелер.

Как часто выражались в Серебряном Веке, у славянофилов - "правда вопросов, а не правда ответов"; и выдвинутые ими позитивные решения, конкретные теории закрепились гораздо менее, чем выставленные вехи и символы. Это верно и относительно главной теории, что представляет крестьянскую общину в качестве идеала общественного устройства. Славянофильская трактовка общины, как равно и придание общине роли социального идеала, в целом, не были приняты исторической и социальной наукой. Однако, как было давно замечено [2], эти славянофильские концепции весьма сближаются с социальной философией Ф. Тенниса (1855-1936), который в известной книге "Общность и общество" (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887) развил учение о двух противоположных типах социальной связи и организации. Связь-общность, *Gemeinschaft*, определяемая как сообщество индивидов, наделенных естественной волей (*Wesenwille*), - прямой аналог органического социума, "живой и органической общины" славянофилов, и точно так же "общество" Тенниса, *Gesellschaft*, или сообщество индивидов, наделенных рациональной волей (*Kurwille*), - аналог славянофильского понятия формальной ассоциации, связуемой лишь условным договором. Поздней эта оппозиция Тенниса была развита и углублена М. Вебером и его школой, выделившими "патримониальный" (отеческий и народный) тип социума, противостоящий феодальной дружине и сеньории. Но, в противоположность славянофилам, утверждавшим уникальность русской общины, в немецкой социологии и связь-общность, и патримониализм суть универсальные явления; в частности, по Теннису,

Gemeinschaft имеет целую серию исторических примеров, среди которых "марка" в средневековой Германии, индийская сельская община и др.

За этой деталью проступают более глубокие различия, в самом типе мышления. Понятия славянофильской социальной философии, равно как Теннисовы Gemeinschaft - Gesellschaft и т.п., могут трактоваться двояко: либо синхронически (как понятия, задающие внеисторическую, абстрактную типологию социальных связей и форм), либо диахронически (как относящиеся к историческим явлениям, фазам исторического развития). Теннис так и трактует свои понятия, однако славянофилы - отнюдь не совсем так. Взгляд их также двоякий, однако в диахронии, считая русскую общину уникальной, они придают ей особый статус, ставят особняком от "обычного" исторического процесса, где все формы и стадии универсальны, воспроизводясь с необходимостью при некоей совокупности условий. В синхронии же община у них абсолютизируется, выступая не как простой типологический концепт, но как идеал, воплощенное совершенство (хотя у Хомякова абсолютизация умеряется элементами критики и на позднем этапе уже почти незаметна). И это вновь возвращает нас к родовым чертам славянофильского сознания: при всей его пытливой наблюдательности, оно неискоренимо мифологично и утопично.

И в позициях славянофильства, и в его судьбах этими чертами объясняется многое. Тяготее к утопии, славянофилы, даже и столь практический Хомяков, не начертили никакой реальной социальной стратегии, никакого пути проведения своих взглядов в жизнь. Налицо явный дисбаланс: внося самый весомый вклад в движение идей, славянофильство очень мало сказалось на общественных процессах, на движении жизни - хотя влеклось-то именно к ней, обличая оторванность от жизни как худшее из всех зол. Поэтому в психологическом облике славянофильства сквозит фрустрация, а в историческом пути - драма. Напротив, западничество, обвинявшееся в оторванности от жизни, от органических корней национального бытия, вновь и вновь торжествовало в этом самом бытии, оказывалось доминирующим в русской жизни. Но было бы опрометчиво видеть в этом ходе вещей победу одного из полюсов вечной оппозиции, доказательство правоты западных идей: ибо в мире идей своя обязательность, и никакие эмпирические события не отменяют того, что западничество в духовном и интеллектуальном плане лишь скудно, поверхностно, подражательно. И общий вывод отсюда тот, что истина требует деконструкции вечной оппозиции в ее обоих полюсах - коль скоро, говоря упрощенно, западничество оказалось бесплодно в теории, а славянофильство несостоятельно на практике.

Говоря же конкретней, ход вещей демонстрирует, по меньшей мере, недостаточность органической модели социума: она явно недооценивает меру свободы социальной реальности и ее способность к трансформации, ее пластичность, подвижность, переменчивость. Несостоятельной оказалась социальная ботаника славянофилов, их попытка прочтения истории на языке семян, корней и ветвей, оппозиции "растущее из семени - прививное" и т.п. Однако, на другом полюсе, социальная инженерия большевиков оказалась не более успешна; она получалась лишь поначалу и с виду, приводя к нежеланным результатам, рождая нежданые последствия... Отсюда угадывается, какою может быть новая модель. В философском плане, органической модели отвечает эссенциальный дискурс, в котором всякий процесс есть актуализация определенных сущностей. Это - обычный, классический дискурс европейской метафизики; органицизм славянофилов отнюдь не был для философии новым словом. Однако реальные процессы русской истории с их катастрофической и непредсказуемой, резко меняющейся динамикой скорей обнаруживают примат не-эссенциальных начал - энергийных, экзистенциальных, нравственно-волевых... И можно предположить, что описание этой неэссенциальной и сверхорганической динамики требует перехода из дискурса сущности в новый для западной мысли дискурс энергии - подобно тому как это потребовалось в философской антропологии при описании мистического опыта и духовной практики [3].

В своей исторической эволюции славянофильство, однако, двигалось не к преодолению органицизма, а к его усилению и огрублению. Направляемые "социальной ботаникой", этнокультурные концепции славянофилов уже несли в себе зачатки будущей

морфологической и органицистской теории культурно-исторических типов, развитой почвенниками 50-х годов, а затем Н.Я. Данилевским (в книге "Россия и Европа", 1869) и другими поздними славянофилами. Хомяков, в частности, уже говорил о "типе, который скрывается в самом корне народного бытия" [4]. Нашедшая продолжение в писаниях Шпенглера, в учениях русских евразийцев и Льва Гумилева (1912-1997), в геополитических доктринах, эта теория сохраняет популярность и ныне, в постсоветской России.

Но у самого Хомякова линия развития его творчества, идущая от славянофильского этапа к учению о соборности и Церкви, вела в иное, противоположном направлении.

Примечание:

[1] Ср. критику таких преувеличений у Л.П. Карсавина: "Славянофильство - вариант немецкого романтизма и шеллингианства... такова ходячая схема. Она... является ничем иным, как ученическим применением квазиисторического объяснения, которое донныне господствует в европейской науке". (Л.П. Карсавин. А.С. Хомяков // Л.П. Карсавин. Малые сочинения. СПб. 1994. С. 369.).

[2] См., напр., А. Walicki. Op. cit.

[3] См.С.С. Хоружий. О старом и новом. СПб. 2000.

[4] А.С. Хомяков. Замечания на статью Соловьева. Цит. изд. Т. 3. С. 284.

Глава 2. Учение о соборности и Церкви

1

Мысль философа должна выражать его жизненный мир, Lebenswelt. Будь это условие единственным, что требуется от философии, - русские философы всегда были бы в ней в числе виднейших фигур, а Хомяков был бы меж ними из самых первых. Мы не раз уже отмечали прямое и тесное соответствие, цельное единство его мысли и его жизни. Однако одно это единство еще не обеспечивает, увы, зрелой философии. Больше того, как мы тоже отмечали, кружково-салонная среда скорее мешала углублению мысли, уводя от строгих задач создания понятий и метода. Мысль Хомякова на славянофильском этапе - лишь "кружковая философия", где выдвигаются свежие, порой плодотворные идеи, однако их совокупность складывается разве что в идеологию, но отнюдь не в полноценное философское или богословское учение. Религиозно-богословский дискурс здесь, по сути, отсутствует, философский же пребывает на обрывочном и довольно дилетантском уровне.

Затем наступает, однако, новый, зрелый этап; и в его стимулах, истоках мы снова видим единство мысли и жизни. Для Хомякова высшие ценности, движущие начала существования - не в отвлеченном мышлении, а в "жизни", в живом "великом организме", которому принадлежит человек и которым для него самого была православная Русь. Поэтому его мысль побуждается к развитию не проблемами теории, а жизненными запросами, которые, по пресловутой воинственности его духа, виделись ему большей частью в полемической плоскости - в защите прав, отстаивании смысла и ценности "великого организма". И в ходе событий, на первый план в этих полемических задачах все больше выходят религиозные и богословские вопросы, а обсуждение их приобретает глубину, весьма превосходящую уровень дилетантского и кружково-салонного дискурса. Центральную роль в этом переходе сыграл один биографический эпизод - переписка Хомякова с диаконом англиканской церкви Уильямом Пальмером (1811-1879).

Принадлежавший к известному "оксфордскому движению", стремившемуся внедрить в основания англиканства эkkлезиологию и Предание единой Церкви до разделения, Пальмер в вопросах догматики и богослужения был полным сторонником православия. Особую симпатию его вызывали Русская церковь и Россия, где он побывал в 1840-43 гг., и с 1840 г. он начинает многолетние попытки перехода в православие. По разным причинам, отчасти принципиальным, отчасти формально-бюрократическим, попытки остались безуспешны, и в 1855 г. Пальмер перешел в католичество. В 1844 г. Хомяков обращается к Пальмеру с письмом, где говорит о современном состоянии проблемы соединения церквей (поводом для

письма было изъявление благодарности за сделанный Пальмером перевод стихотворения Хомякова). Завязавшаяся богословская переписка (на английском языке) продолжалась до 1854 г.; ее опубликованный состав [1] включает 12 писем Хомякова и 8 писем Пальмера. В этой переписке для Хомякова "открылся уровень дискуссии, к которому не могли подойти близко ни в западных, ни в славянофильских салонах" [2]. Автор этих слов, комментатор последнего издания писем к Пальмеру, проницательно замечает также, что вначале Хомяков не был подготовлен к такому уровню. Переписка оказалась для него стимулом, толкавшим к углублению богословской мысли - прежде всего, в темах экклезиологии и межконфессиональных отношений. То была своеобразная лаборатория его религиозной мысли; здесь можно проследить генезис тех идей и тем, которые затем разрабатываются в его богословских произведениях.

Корпус этих произведений отнюдь не велик. В их число входят: "Церковь одна" (1845?), краткий текст, часто называемый "катехизисом Хомякова" и тезисно излагающий учение о Церкви и таинствах; три полемические брошюры (1853, 1855, 1858), обращенные к западному читателю; пространное письмо к М.Бунзену, немецкому переводчику Библии (1860); кроме того, наряду с письмами Пальмеру, сюда примыкает и ряд не столь крупных писем религиозно-богословского содержания. Брошюры и письмо Бунзену написаны по-французски, так что единственный богословский труд Хомякова на родном языке - "Церковь одна", труд небольшой и начальный (по словам Ю.Самарина, "несомненно ... первый труд автора по части богословия"), позиции которого позднее уточнялись, углублялись, даже кое-где менялись. Эта "ориентация на границу" богословия Хомякова в значительной мере вынуждена. Путь богословского творчества, адресованного русской аудитории, для него был практически закрыт, в силу сразу двух факторов: во-первых, писания славянофилов всегда преследовались цензурой, и особенно жестоко - в последние годы правления Николая I, именно в пору хомяковского поворота к богословию; во-вторых, в сфере богословия в России царили дух косности и запрета, застывшее отсутствие творческой мысли и развития. Хотя имелись яркие исключения - как митрополит Филарет (Дроздов), патролог архиеп. Филарет (Гумилевский) и др. - но для фигуры богослова-мирянина с живым языком, с творческим подходом, здесь не было места; и сам Хомяков отзывался о богословской ситуации с едкой горечью: "Стыдно, что богословие как наука так далеко отстала... Макарий провонял схоластикой... Я бы мог назвать его восхитительно-глупым... Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного богословия" [3]. "Церковь одна", вопреки стараниям автора, была опубликована лишь после его кончины, в 1864 г., и также после кончины, в 60-х и 70-х гг. XIX в., в России появляются переводы других богословских работ.

Понятно, что описанный корпус текстов не мог содержать полной богословской системы. Сколько-нибудь развернуто, основательно в нем представлены всего два раздела, учение о Церкви и межконфессиональные различия; из всей области догматики присутствуют лишь отдельные темы, что причастны к этим разделам (как, скажем, вопрос об исхождении Св. Духа, значение Писания и Предания и т.п.). И тем не менее, не подвергается никакому сомнению, что богословие Хомякова составило новый этап не только для русской, но и для общеправославной богословской мысли, с течением времени все более становясь предметом активного исследования и полем межконфессионального диалога. В новейшем католическом обзоре-исследовании русской мысли прочтем: "Хомяков открыл новую эпоху в истории богословской мысли" [4]. Столь же несомненно и то, чем именно обеспечивается такая роль: это - экклезиология Хомякова, в основе которой - его знаменитое учение о соборности.

Это учение Хомякова приходит как новое, более зрелое выражение тех же основ его опыта и менталитета, что прежде, на славянофильском этапе, выражались на языке понятий "жизни", общины, самобытности и т.п. Становление нового этапа, нового языка шло органично, без катаклизмов. Переписка с Пальмером будила богословскую мысль, выводила религиозные темы на первый план; но она вовсе не была единственным фактором. Мысль Киреевского шла, в целом, по тем же путям, что мысль Хомякова, но она отличалась

большую философскую углубленностью и раньше, еще в тридцатые годы, прошла религиозный поворот; отчего тесное общение с ней также толкало к новому этапу. В 1852 г., как в 1839-м, происходит обмен текстами: на появление программной статьи Киреевского Хомяков отвечает большой статьей, где мы видим, как мысль соратника сократически помогает развиться новой ведущей идее - идее иноприродности Церкви, в силу присутствия в ней Св. Духа, и государству, и обществу, и всякому мирскому, эмпирическому объединению людей. И наконец, в том же направлении явственно шла и внутренняя жизнь Хомякова. В поздний период, после кончины друзей и жены (в 1852 г. - смерть жены, смерть Н.В. Гоголя, в 1856 - И.В. и П.В. Киреевских), стихия молитвенная и церковная занимает все большее место в его существовании. В 1854 г., после завершения своей второй богословской брошюры он пишет родственникам о том, в какой степени кончина жены обозначила поворот в его жизни и занятиях: "На днях кончил я переписку своей новой статьи... Не угодно Богу было, что я бы порадовался Катенькиной радости при таких занятиях моих, а как бы от души радовалась она! Но при ней сделал ли я б это? Так жить было весело! и первую-то книжечку я написал в тот год, как ее не стало и когда мысль моя приняла более серьезное направление" [5]. Внешним же обстоятельством, подтолкнувшим к созданию богословского цикла и повлиявшим на выбор его формы и языка, стала публикация во Франции в 1852 г. статьи Ф.И. Тютчева "La Paraute et la question romaine". Живые дискуссии, которые вызвала статья, вкупе с его собственной дискуссией с Пальмером, родили у Хомякова надежду, что его размышления о Церкви Западной и Восточной могли бы также найти отклик на Западе - тогда как в отечестве, как мы говорили, путь в печать для подобных размышлений был закрыт. Так возникал замысел этого парадоксального явления: новое слово православного богословия, несущее резко антизападные идеи, - но при этом обращенное не к православным, а к Западу, писаное по-французски и на Западе изданное. Но это - следует уточнить - не больше чем внешние детали замысла; в основе же его лежал глубокий духовный опыт.

Опытный, жизненный исток хомяковской концепции соборности надо подчеркнуть сразу. Говоря о биографии философа, мы первым делом указывали, что его религиозность с детских лет была активной и церковною верой, в Церкви он был всегда, и всегда это пребывание им воспринималось как опыт со-жития, соучастия вместе с единоверцами - "братьями", по постоянному его слову, - в общей жизни духовного и сакраментального Тела. Явно и очевидно, за этим восприятием жизни Церкви стоит та же бытийная интуиция, о которой мы много говорили: интуиция, выражавшаяся в понятии "жизни" и соединявшая в себе органицистские и персоналистские, личностные представления. Но на раннем этапе в выражении этой интуиции оставалось много несовершенного, недодуманного. Главным воплощением "жизни" были общество и община; но Церковь, согласно ее описанию в "Церковь одна", также явно наделялась чертами "жизни". Вставал принципиальный вопрос о взаимной природе, о различении Церкви и общества, но он в этом тексте не задавался; и подобным же образом оставались слиты, неразличаемы личность и организм.

На новом этапе слитые уровни и понятия начинают наконец разделяться. Именно тут оказывается в помощь Киреевский. Внимание Хомякова останавливают его слова: "Церковь всегда оставалась вне государства и его мирских отношений... как недостижимый светлый идеал, к которому они должны стремиться и который не смешивался с их земными пружинами" [6]. Подхватывая эту мысль, он развивает ее, и так возникает отчетливая идея о том, что предносившийся всегда ему идеальный принцип бытия в своем совершенстве несет сверх-эмпирические черты, имеет сверх-эмпирическую природу - и потому он не может быть относим к обществу, но может и должен быть отнесен к Церкви. Но для такого принципа прежний термин "жизнь" оказывается неадекватным - и на его место встает "соборность". Это тоже жизнь, однако уже - жизнь Церкви, Божественная, благодатная жизнь.

Примечание:

[1] См. W.J. Birkbeck. Russia and the English Church during the last fifty years. Vol. 1. London, 1895.

[2] В.М. Лурье. Примечания к письмам Пальмеру // А.С. Хомяков. Соч. в 2-х тт. Т. 2. С. 146.

[3] А.С. Хомяков. Письмо к А.Н. Попову от 23 окт. 1848 г. // Полн. собр. соч. Т. 8, М. 1900. С. 188-189. Упомянутый "Макарий" - появившийся в 1847 г. труд "Введение в православное богословие" будущего митрополита Макария (Булгакова, 1816-1882), затем расширенный до многотомного "Догматического богословия" (тт.1-5, 1849-1853) и в таком виде служивший базовым курсом догматики в русских богословских школах в течение многих поколений. Сейчас, в постсоветской России, этот курс, "устарелый уже при самом своем появлении в свет" (отзыв о. Георгия Флоровского), переиздан вновь со следующей оценкой ученого публикатора: "классическое и эпохальное сочинение, прославившее русскую богословскую науку" (Д-р церковной истории А.И. Сидоров. Предисловие // Митрополит Московский и Коломенский Макарий. Православное догматическое богословие. М. 1999). Ни богословие Хомякова, ни его мнение о Макарии в этом предисловии публикатора не упоминаются.

[4] T. Spidlik, S.J. L'Idee Russe. Une autre vision de l'homme. Ed. Fates. 1994. P. 122.

[5] А.С. Хомяков. Письмо П.М. и П.А. Бестужевым от ноября 1854 г. // Хомяковский сборник. Т. 1. Томск, 1998. С. 131-132.

[6] И.В. Киреевский. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. Цит. изд. Т. 1. С. 205.

2

По традиции, заложенной самим Хомяковым, изложение учения о соборности всегда начинают с раскрытия этого понятия. Мы не станем изменять этого порядка, однако на первое место поставим один вопрос, часто не получающий должной ясности. Какова связь между "соборным", "соборностью" - и "собором"? Ответ, казалось бы, тривиален и лежит на поверхности: "соборный" есть попросту прилагательное от "собор", т.е. свойственный, присущий собору. Однако по Хомякову, как мы увидим, церковный собор может и не обладать соборностью (понимаемой как свойство Церкви) - ergo, не быть "соборным"! А в языке Древней Церкви, греческом, третий атрибут Церкви, к которому относится учение Хомякова, ("едина, святая, соборная и апостольская Церковь", согласно 9-му члену Символа), есть $\kappa\alpha\theta\omicron\lambda\iota\kappa\omicron\varsigma$, слово, вообще не имеющее связи с "собором" $\sigma\upsilon\nu\omicron\delta\omicron\varsigma$. Аналогично, два понятия не имеют терминологической связи и в латыни. Вопрос, на проверку, не тривиален, и с терминами следует разобраться.

Итак, понятие, которое Хомяков полагает в основу своего учения, есть третий атрибут Церкви в Символе веры, выражаемый в греческом тексте термином $\kappa\alpha\theta\omicron\lambda\iota\kappa\omicron\varsigma$, а в русском и церковно-славянском переводах - словом "соборный". Помимо Символа, этот же термин входит в название новозаветных апостольских посланий (кроме Павловых), где также переведен по-русски и церковно-славянски как "соборный". Современная текстология не подтвердила мнения Хомякова, считавшего, что указанный перевод идет от самих Мефодия и Кирилла, первоучителей славян (IX в.). В действительности, в ранний период термин передавали калькой, "кафолический", и такую же передачу часто используют и поныне в богословских текстах, стремящихся к строгой точности; о. Сергей Булгаков замечает однажды, что "русский перевод кафолический как соборный неточен" [1]. В своей истории, термин восходит к Аристотелю, у которого субстантивированное выражение $\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta\omicron\lambda\omicron\nu$ (где $\kappa\alpha\theta\omicron\lambda\omicron\nu$ значит буквально "согласно, сообразно целому, всему") означает то общее, что существует в частных, единичных явлениях, $\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$; или точнее, два эти выражения обозначают два способа существования - соответственно, "по образу всеобщего" и "по образу единичного", причем первое присутствует во втором как его основа и истина. В дальнейшем, $\kappa\alpha\theta\omicron\lambda\iota\kappa\omicron\varsigma$, как и $\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta\omicron\lambda\omicron\nu$, $\tau\alpha\ \kappa\alpha\theta\omicron\lambda\omicron\nu$ и т.п., означали "общее, всеобщее, всеобъемлющее, универсальное...". Переход термина в христианский дискурс как всегда должен был нести переосмысление понятия, а с ним и трансформацию семантики термина. Однако на Западе семантико-смысловые перемены были очень невелики, сводясь, в основном, к точной регламентации значения. Здесь $\kappa\alpha\theta\omicron\lambda\iota\kappa\omicron\varsigma$ трактуется как

"повсеместный, всемирный, всеохватный...", и эта трактовка закреплена в так наз. "Каноне св. Викентия Лиринского" (V в.), устанавливающим тройкой критерий кафоличности Церкви: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (во что веруют всюду, всегда и все). На Востоке же кафоличность понимали всегда иначе. Уже в древнейшем появлении этого атрибута Церкви, у св. Игнатия Богоносца (II в.): "где Христос, там и кафолическая Церковь" [2], - термин явно имеет смысл не внешней распространенности, а некой внутренней подлинности, истинности; но этот иной смысл оставался подспуден, нераскрыт. Богословие Хомякова было едва ли не первым опытом такого раскрытия, и оно сильно опиралось на специфическую черту русского дискурса: тесное сближение кафоличности (третьего атрибута Церкви) и собора Церкви.

Сближение оказалось удачным обстоятельством. Воспользовавшись им, Хомяков сумел проделать, по сути, классическую работу патристики: руководясь живым христианским опытом, достичь творческого переосмысления старых понятий, раскрыть их по-новому как выражение христианской истины; и этот традиционный характер сделанного им, бесспорно, очень содействовал принятию его труда церковным сознанием. "Неточный перевод", создавший связку "кафоличность - собор", был интуитивно верным: оба понятия были связаны с аспектом множественности в Церкви и церковной жизни, и оба, как улавливал христианский опыт, не сводились к одной лишь эмпирической множественности, но несли в себе нечто от сверх-эмпирической и христоцентрической природы Церкви, от присутствия в ней Св. Духа. Сближение понятий помогает передать это "нечто" в каждом из них - с помощью другого. "Собор", вбираясь в самую дефиницию Церкви, не может пониматься как простое "собрание представителей" или "совещание руководителей", но должен давать выражение и проявление самой природы Церкви - как не только земного общества, но и мистического Тела Христова. И точно так же обратно, "кафоличность" Церкви, будучи переведена как "соборность", не может трактоваться лишь внешне, чрез число верных и протяженность в пространстве-времени, но должна отсылать к неким внутренним качествам церковного бытия, что проявляются на соборе.

Но здесь требуется важное уточнение. В отличие от "соборности", сам "собор" - не общее понятие или качество, но реальное событие, созываемое и организуемое собрание. И, как твердо принято считать в православии, нет и не может быть формальных правил или внешних условий, "наружных отличий" (Хомяков), которые гарантировали бы, что то или иное собрание есть истинное проявление жизни мистического Тела, т.е. запечатлено присутствием Св. Духа и приобщено к Христу - Истине, обладая, тем самым, харизмой истинности, непогрешимости своих решений и суждений. Известные примеры - в частности, "Разбойничий" Эфесский Собор 449 г. - подтверждают это отсутствие гарантий и, как мы упоминали, Хомяков вовсе не утверждает, что всякий собор как таковой - носитель соборности. Оба понятия в свои определяющие признаки, свою суть включают "невидимое", не обеспечиваемое никакими внешними условиями. Об этих "невидимых", благодатных сторонах соборности мы еще будем говорить, а пока лишь заметим, что у собора "невидимая" сторона состоит, по Хомякову, в необходимости общецерковной рецепции, "признания за голос Церкви *всем церковным народом*" - в согласии со знаменитым положением из "Послания Восточных Патриархов" (1848): "Хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т.е. весь церковный народ" [3]. - Итак, "соборным", выражающим соборность церкви, является не любой, но истинный, признанный всеправославно собор; и эти соборы получают название "вселенских" (которое, таким образом, отнюдь не дается при созыве, а присваивается в итоге рецепции - возможно, и чрез долгое время! [4]). В итоге, соборность - атрибут истинного, или вселенского собора, и "Соборная Церковь" есть то же что "Церковь Вселенских Соборов", имеющая последние своею формой самосвидетельства и суждения. Так в русле хомяковских идей раскрывается богословский смысл часто употребляемой формулы: Православная Церковь - Церковь Семи Соборов.

Примечание:

[1] О. Сергей Булгаков. Очерки учения о Церкви. I. // Путь (Париж), 1925, № 1. С. 57.

[2] Св. Игнатий Антиохийский. Послание к Смирнянам, VIII,2 // Раннехристианские церковные писатели. М. 1990. С. 102.

[3] Окружное Послание единой, святой, соборной и апостольской Церкви ко всем православным христианам // А.М. Иванцов-Платонов. О римском католицизме и его отношении к православию. М. 1869. С. 279.

[4] Здесь можно провести параллель со святостью, которую Церковь также утверждает за человеком лишь тогда, когда не только свершится весь его путь, но и станет явным для общецерковного сознания святое существо этого пути. В обоих случаях действует один и тот же православный принцип: общецерковный опыт - высший критерий присутствия благодатного измерения в явлениях тварного бытия.

3

После этого разъяснения терминов, представим наконец описание, конституцию понятия соборности. Это - ядро учения, и у Хомякова оно дано довольно систематично (редкий для него случай). Как мы говорили, соборность сменяет собою "жизнь" в качестве верховного принципа хомяковского учения; и конституция ее повторяет основные черты конституции "жизни". Те же две главные особенности встречаются нас: во-первых, мысли Хомякова остается присущ истинный культ единства, и подобно "жизни", соборность также рисуется им как некоторый род единства, "единство соборное"; во-вторых, эта мысль сохраняет свой полемический, бойцовский характер, и соборное единство очерчивается, в известной мере, путем резкого противопоставления, критики единства иного рода. При этом, как всегда, в качестве оппонента служит Запад - из многих его обликов, на сей раз в религиозных чертах. Развитие учения о соборности осуществляется, на львиную долю, в форме полемики с инославием.

Итак, построение понятия начинается с привычной для Хомякова схемы, на сей раз выраженной в религиозных терминах, применительно к типам христианской религиозности. Философ выделяет "троякого рода единства, решительно противоположные по своим началам" [1]. Эта интуиция трех видов единства, из коих один есть совершенное, истинное единение, а два других - его взаимно противоположные редукции, умаления, - исконна для Хомякова. Определяющий признак каждого вида - тип связи между элементами единства: в ущербных видах связь либо совсем отсутствует, номинальна, либо, напротив, жестко, недвижно сковывает элементы; истинный же вид сочетает взаимосвязанность элементов и их свободное самостоятельное существование. На ранних этапах образами истинного единства служили жизнь, организм, община, народ; ущербного - груда песчинок, общество, сложившееся в итоге войн и миграций (бессвязность) или стена из кирпичей, отряд рабов, солдат и т.п. (тотальная связанность). Теперь, на богословском этапе, три вида единства являются как православие (истинная Церковь, Церковь как таковая, соборное единство...), протестантство и католичество. "Единство у протестантов состоит только в арифметическом итоге известного числа отдельных личностей, имеющих почти тождественные стремления и верования, а у римлян - только в стройности движений подданных полудуховного государства" [2]. Этот тезис определяет общий характер трактовки инославия у Хомякова и главное направление его критики, пространной, а нередко и весьма резкой.

Чтобы правильно оценить подход Хомякова к инославию, надо увидеть место и функцию данной темы в общей логике его мысли. На новом этапе эта мысль вовсе не покидает своей базовой парадигмы - оппозиции двух принципов устройства сущего и бытия, "Жизни" и "Мертвенности", как положительного и отрицательного полюсов; но оба полюса получают новое воплощение. Положительный полюс раскрывается теперь как Соборность (Соборное Единство) и Церковь, причем последняя, в согласии с каноническою позицией православия, отождествляется с Православною Церковью: "Церковь называется Православною или Восточною или Греко-Российскою" [3]. Соответственно, противный полюс воплощается в "ином православию" - в инославии, сохраняя при этом свой прежний смысл (начала Мертвенности, обратного Жизни) и прежнюю роль (методологического оппонента, чрез критику которого совершается раскрытие положительного начала). Отсюда

понятны резкость критики Хомякова и то странное обстоятельство, что в этой критике он всего настойчивей утверждает именно мертвенность, отсутствие жизни в Западном христианстве - хотя на практике активная жизнь последнего, и в католичестве, и в протестантстве, явно не уступала православию, а в полноте, развитости всех сторон, измерений церковной жизни заведомо превосходила его. Философ не может отрицать наглядной реальности, но он толкует ее нужным образом, объявляя наглядное "кажущимся" и находя, что в Восточном христианстве "жизнь действительная при кажущемся омертвлении", тогда как в Западном "смерть действительная при кажущейся жизненности" [4]. И по законам риторики, сомнительность тезиса заставляет утверждать его еще настойчивее и резче [5].

Далее, в своем содержании тема инославия раздвоена на темы о католичестве и протестантстве; и то, как рассматриваются оба исповедания, также делается понятным из общей логики. Для Хомякова, они вместе, в совокупности, воплощают Мертвенность, являя собою два ее взаимно противоположных вида. Такая раздвоенность заложена уже в самой природе этого принципа как антитезы Жизни. Жизнь как органическое единство может разрушаться, утрачиваться двумя противоположными путями: в распаде внутренних органических связей и в их застывании, замене их внешними оковами. Поэтому бинарная оппозиция Жизнь - Мертвенность вполне равносильна описанной схеме "тройного рода единства"; и если прежде раздвоенность негативного полюса оппозиции не играла особой роли, на богословском этапе она оказывается удобно приложима к реальности. Именно так предстают у Хомякова западные исповедания: как два противоположных пути разрушения живого единства и отпадения от Церкви - Жизни; и будучи в одинаковом отношении к положительному полюсу, они выступают как явления одного порядка, имеющие общие определяющие черты. Укажем две основные. Во-первых, разделение Восточной и Западной Церквей, по Хомякову, есть следствие вероучительных изменений, таких как Filioque, односторонне и самочинно, без общецерковного согласия и решения, введшихся Западом; и точно так же самочинно потом проводили Реформу протестанты. Поэтому католичество, отделенное от православия, есть также проявление "реформатства" и "протестантства". "Католики - сами протестанты с первой минуты своего отпадения" [6], и обычная формула Хомякова есть "протестантство романское и германское"; другим общим их именем служит "раскол". Во-вторых, оба пути отхода от органического единства Жизни суть редукции этого единства, его умаления, меняющие его сверхрациональную природу на упрощенный и обедненный, рационально определяемый тип организации. Поэтому "две части западного раскола [католичество и протестантство]... не что иное как несомненный рационализм... их общее основание есть рационализм" [7].

Возвращаясь же к положительному полюсу, соборному единству Церкви, мы замечаем, что противопоставление инославию все же играет в его раскрытии лишь подсобную роль. Главное содержание понятия, его наиболее существенные свойства выясняются не из противопоставлений и отличений, а из свидетельств опыта. Соборность - опытный концепт, и то, что мы называем "учением Хомякова о соборности", есть, главную и важнейшую часть, не построенная теория, а изложенный опыт. Как мы подчеркивали, мысль Хомякова всегда носит не отвлеченно-спекулятивный, а конкретно-опытный характер; однако сам опыт человека меняется, созревая и углубляясь. И если прежде для философа стоял в центре опыт родовой и социальный, то на позднем, богословском этапе достигают выражения и получают первенство иные, самые глубинные опытные пласты: личный опыт православной церковности.

Выше, в самом начале, мы уже говорили о религиозности Хомякова, ее общем типе. Свидетельства на этот счет отнюдь не обширны: хотя религиозный опыт был всегда стержнем его жизни и личности, философ оставлял его сокровенным, не выносимым на поверхность (напомним приводившееся уже: "Молился он много и усердно, но старался этого не показывать и даже это скрывать"). Однако некоторое известное выразительно. Оно, прежде всего, говорит о высокой и постоянной напряженности религиозной жизни. Так рассказывает Самарин, который, ночуя по случаю в одной комнате с Хомяковым и под утро

проснувшись, стал невольным свидетелем его молитвы: "Он стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула. Голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания... от человека, всюду его сопровождавшего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь" [8]. Другой подобный рассказ дошел... от разбойников, желавших ограбить его усадьбу. Будучи пойманными позднее, они сообщили, что наметивши ограбление, они не исполнили, однако, своего плана: им помешало, что в одной из комнат усадьбы не гас свет и, как могли они видеть, до утра неусыпно молился барин. Но стоит отметить, что эта горячая молитвенность не принимает специфически мистических или аскетических форм, и философ не вступает на путь духовной практики исихастского типа; в его текстах даже можно найти свидетельства скептического и неодобрительного отношения к ней. Насколько известно, он не включился в завязанную Киреевскими активную, тесную связь с Оптиною Пустынью, знаменитым центром исихастской традиции. Это многозначительно, ибо исихазм - школа не совместной, общежительной, а уединенной духовной жизни. У Хомякова же лейтмотивом, определяющею чертой его религиозности служило не столько личное, индивидуальное устремление к Богу и общение с Ним, сколько именно - единение в вере, общая, сверхиндивидуальная жизнь, обретаемая в разделяемой обращенности к Богу; или, говоря коротко, - *Церковь*. Именно Церковь, а не перипетии собственного индивидуального духовного пути - средоточие религиозного опыта Хомякова, и его экклезиология соборности - прямое выражение этого опыта. Все исследователи согласно видят в этой особенности ключ к его богословию. "Хомяков жил в Церкви": к такой формуле приходит Юрий Самарин, подыскивая, как передать жизненный нерв его творчества и личности. "Хомяков подошел к существу Церкви изнутри, а не извне... в его богословии выразился живой опыт Православного Востока" [9], - не мог не заметить и Бердяев, хоть сам был далек от этого живого опыта. Но всего глубже и точнее сказал о богословском способе Хомякова другой православный экклезиолог, о. Георгий Флоровский: "Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви... Он сознательно не доказывает и не определяет, - он свидетельствует и описывает. В этом и сила его. *Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, чрез опыт жизни в ней.* Богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства" [10].

Итак, что ж описывает очевидец-участник жизни Церкви? Прежде всего - многие общие черты с тою жизнью, что им описывалась раньше, жизнью рода и народа, общины, а также и жизнью как общим принципом. Главная из таких черт - *органичность*: жизнь - это живой организм. Черта эта утверждается настойчиво, выдвигаясь на первый план: "Церковь в ее истории... живой и неразрушимый организм" [11]; Церковь - "органическое единство во Иисусе Христе", это - "Церковь, признающая себя единством органическим", и т.д. и т.п. Квалификация Церкви как организма, органического образования, органического единства - важное терминологическое новшество Хомякова, активно подхваченное всей экклезиологией славянофилов [12] и, в целом, принятое и закрепившееся в православном богословии. Нет сомнения, что у него есть прочные корни и основания в Писании, в экклезиологии ап. Павла, утверждающей Церковь как Мистическое Тело Христа и, разумеется, тоже возникающей не как сочиненная теория, а как свидетельство опыта. Но стоит указать и одну разделяющую грань: речь богослова, в отличие от речи апостола, - не откровение, а только артикуляция, подыскание понятий; и понятие организма, в отличие от Мистического Тела, вводит нас в научный дискурс. Здесь термины имеют четкую дефиницию и сферу употребления, и заведомо нельзя сказать, что "организм" может служить подлинной дефиницией Церкви в ее сути и полноте (он неотделим от сети биологических коннотаций, снижающих и редуцирующих, свойства его не охватывают многих ключевых свойств Церкви и т.д.). Это справедливо отмечал, критикуя Хомякова, Флоренский [13]; но в защиту нашего автора надо сказать, что внимательный анализ показывает мудрую осторожность его письма: в отличие от многих последователей, он очень редко называет напрямую Церковь - организмом; по сути, он утверждает лишь, что Церкви присущ ряд важных свойств организма и в неких существенных чертах своего бытия Церковь органична.

Как подобает свидетельству, это утверждение органичности Церкви не декларативно, а предметно-конкретно. Все главные свойства живого организма - свойства его внутренней жизни, невидимые и непонятные для внешнего наблюдателя. Жизнь как таковая неформализуема, сверхрациональна, ее познание требует взгляда изнутри, извне же сущность ее неуловима и непостижима. Именно это свидетельствует Хомяков о Церкви. Она не определима и не познаваема со стороны, не имеет формальных, заранее известных признаков, по которым ее можно было бы опознать и удостоверить. Ее определяющие свойства невидимы, неразличимы не только для чувственного восприятия, но и для рассудочного, рационального познания. Эти свойства нельзя вывести логически, и больше того, нельзя достоверно заключить даже о простом наличии ее. "Церковь видима только верующему... Знание о ее существовании есть также дар благодати" [14]. Как явствует отсюда, и видение Церкви, и знание о ней, тем не менее, возможны и существуют; однако отличие их в том, что они не берутся, а даются: как жизнь видится и познается чрез "признаки жизни" - знаки, подаваемые ею самой, так видение и знание Церкви даются лишь ее собственным изъявлением, самосвидетельством. Так говорит Хомяков: "Церковь не доказывает себя, а свидетельствуется собою" [15]. Таково первое из разряда органических свойств.

Далее, как мы видели, органическим признается тип единства, присущий Церкви. Выше мы описали два иных типа, которые Хомяков приписывает протестантству и католицизму и трактует как рационалистические редукции, умаления истинного единства Церкви; само же это сверхрациональное единство он неизменно характеризует как "органическое". Ключевая черта, которую философ определяет этот особый тип единства, - связь его с началом *свободы*. В рационалистическом понимании, как и в обычных эмпирических проявлениях, эти начала полярны, несовместимы, и в инославии, по Хомякову, это понимание победило: католицизм избирает жесткое подчинение внешнему авторитету, или единство без свободы, протестантизм - свободу одинокого разума, "личных мнений без общей связи", без единства. В Церкви же - таинственное соединение, синтез этих начал, в котором они оба изменяют свою природу, становясь не только совместимы, но взаимно необходимы, сближаясь до тождества друг другу. Многократно, без конца варьируя формулы, Хомяков стремится передать этот синтез: "Церковь - свобода в единстве" [16], "свободное единство живой веры", "единство ... плод и проявление христианской свободы" [17], "Единство Церкви есть не иное что как согласие личных свобод" [18], "свобода и единство - таковы две силы, которым достойно вручена тайна свободы человеческой во Христе" [19] и т.д. и т.д.

Вглядимся, что за концепция свободы возникает из этих формул. Она крайне отлична от привычных категорий свободы воли или свободы выбора в западной философии и теологии, которые заведомо не могут служить созидательными началами единства, будь то церковного или иного. Элемент выбора не входит вообще в ее конституцию; свобода христианина в Церкви - это свобода его самореализации, самоосуществления, которые для верующего, в "состоянии веры", отнюдь не связаны с выбором, а заключаются в Богоустремлении и Богообщении. И хотя Хомяков не указывает (и возможно, даже не знает) этого - его понятие свободы как самоосуществления в Богообщении, соединении с Богом, имеет явные патристические корни, совпадая, по сути, с понятием "свободы (или воли) природной", *ἑλευθερία φυσικῶν* преп. Максима Исповедника. Это понятие преп. Максима противоположно обычной эмпирической свободе выбора, или "гномической", *ἑλευθερία ὑποψικῶν*: "свобода природная" определяется не теми или иными эмпирическими актами, но отношением к собственной природе, как *бытийная стратегия человека*, состоящая в реализации определенного бытийного назначения, онтологического телоса, - т.е. именно в "самоосуществлении в Богообщении".

Понятно, что такая свобода, в самом деле, тождественна единству входящих в Церковь; но столь же понятно, что принятие свободой данной формы требует некой фундаментальной предпосылки. Эта предпосылка выражается Хомяковым по-разному, в разных терминах: как обладание верой (см. выше), пребывание в Церкви, "нравственный закон взаимной любви и молитвы", "Божественная благодать взаимной любви"... Но все формулы, по существу,

равносильны: они означают, что в Церкви неотъемлемо присутствует особое начало, действием которого свобода человека трансформируется, преобразуется в свободу бытийного самоосуществления. Патристическая концепция свободы, "свобода природная" преп. Максима, выступает здесь как экклезиологический принцип: это свобода, которую человек обретает в Церкви. Преображающим же началом служит Божественная благодать, обитающая в Церкви как наделенной святостью; и таким образом, свобода в Церкви имеет благодатную и харизматическую природу. "Просвещенная благодатью свобода" - так часто называет ее Хомяков. Но стоит заметить, что, четко различая, подобно преп. Максиму, два вида свободы, или "свободу в смысле политическом и в смысле христианском", философ вовсе не утверждал, что эмпирическая свобода человека в мире противоречит свободе онтологической, христианской или для нее безразлична. Напротив, он был безусловным поборником личных свобод, и духовной, и политической, и хотя в Николаевской России отнюдь не мог печатно заявлять о подобном, но все же во французских брошюрах он ратует за свободу мнения и исследования, а в переписке с Пальмером мы можем прочесть, что "расширение умственной свободы много бы способствовало к уничтожению бесчисленных расколов" [20].

Примечание:

[1] А.С. Хомяков. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа. [Далее как НС-2.] // А.С. Хомяков. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М. 1994. С. 88.

[2] Там же.

[3] Он же. Церковь одна. Цит. изд. С. 23. Хомяков, впрочем, уточняет: "но все сии названия суть только названия временные", поскольку "не связывается Церковь с какою-нибудь местностью" (там же), и он имеет в виду перспективу преодоления разделенности христиан, которая рисуется как "исчезновение ложных учений".

[4] Он же. НС-2. С. 124.

[5] Ср. хотя бы: "В протестантстве ... вместо жизни мы находим ничтожество или смерть... В романизме... ничтожество или признаки духовной смерти... Оба протестантства (римское и германское)... напрасно опасаются, как бы их не убило неверие. Чтобы быть убитым, нужно быть существом живым; они же ... носят уже смерть в себе самих. Неверию остается только убрать трупы и подмести арену" (НС-2. С. 122-125).

[6] А.С. Хомяков. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. [Далее как НС-1.] // А.С. Хомяков. Соч. в 2-х тт. Т. 2. С. 50.

[7] Он же. НС-2. С. 124.

[8] Ю.Ф. Самарин. Записки. Цит. по: Г.В. Флоровский. Пути русского богословия. Изд. 3. Париж 1983. С. 272.

[9] Н.А. Бердяев. Цит. соч. С. 84, 82.

[10] Г.В. Флоровский. Цит. соч. С. 274, 275 (курсив автора).

[11] А.С. Хомяков. НС-2. С. 121.

[12] Ср., напр., у Самарина: "Церковь есть живой организм, организм истины и любви или говоря точнее: истина и любовь как организм". Ю.Ф. Самарин. Предисловие // А.С. Хомяков. Полн.собр. соч. Т. 2. Прага 1867. С. XXVIII.

[13] См., напр.: П.А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // П.А. Флоренский: Pro et Contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб. 1996. С. 195-196.

[14] А.С. Хомяков. Церковь одна. С. 12.

[15] Там же. С. 9.

[16] Он же. НС-2. С. 66.

[17] Он же. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры [Далее как ЕНС.] // А.С. Хомяков. Соч. в 2-х тт. Т. 2. С. 208.

[18] Там же. С. 209.

[19] Там же. С. 217.

[20] Он же. Письмо V к Пальмеру. Цит. изд. С. 280.

4

Харизматический синтез единства и свободы в Церкви вплотную подводит нас к раскрытию природы соборности. В особой заметке, посвященной терминам "кафолический" и "соборный", Хомяков разъясняет свою трактовку понятия. Усиленно подчеркнув важность перевода греческого $\kappa\alpha\theta\omicron\lambda\iota\kappa\omicron\varsigma$ как "соборный" (см. выше), он говорит, что переводчики Символа веры "остановились на слове "соборный", поскольку "Собор" выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве" [1]. Смысл этого лаконичного суждения раскрывается в свете сказанного выше. Ясно, что то "единство во множестве", какое становится атрибутом и самим определением Церкви, единство множества, существующее всегда и без внешнего соединения, - такое единство есть не что иное как "единство истинное, внутреннее", которое составляет "плод и проявление свободы", таинственно сочетаясь и отождествляясь с нею. Поэтому в атрибуте соборности выражается и закрепляется тождество единства и свободы в Церкви; и поскольку это тождество устанавливается, как говорит Хомяков, "по благодати Божией, а не человеческому установлению", - соборность также имеет благодатную и сверхэмпирическую природу. "Соборность в понимании Хомякова - это не человеческая, а Божественная характеристика" [2]. Но тождество свободы и единства есть самая сердцевина, конститутивный принцип церковного устройства; и потому выражающая его соборность есть для Хомякова центральный, ключевой атрибут, сама квинтэссенция церковности. "Одно это слово содержит в себе целое исповедание веры" [3].

Так хомяковское учение о Церкви оформляется в экклезиологию соборности. Жизненный нерв такой экклезиологии, ее специфика - того же рода, что в прежней хомяковской трактовке "жизни": это - своеобразный холизм, пафос Целого, Всеединства, которое одно является исключительным держателем и истоком всякой сути и ценности. Этим определяются позиции учения в целом ряде проблем. Одна из них - проблема "голоса Церкви": как должно выражаться самосвидетельство Церкви? как изъясняется церковное решение и суждение? Понятно, что общецерковное суждение - некоторая форма консензуса, согласия членов Церкви; но принцип соборности диктует весьма особую форму этого согласия. Соборность - *онтологическое* единство множества членов, и потому то согласие их, каким свидетельствуется Церковь, - отнюдь не простое совпадение мнений. Внутри Церкви согласие людей трансформируется так же как их свобода: выражая бытийное их единство, оно перестает быть обычным "согласием в мнениях или целях" и становится совершенным единством мысли, как и единством чувства, единомыслием и единомушием. Это различие согласия обычного и "соборного" удачно выразил о. Сергей Булгаков: "Существа соборности ищут на основе единения в объекте, в любви к одному и тому же [т.е. согласия мнений - С.Х.]... Однако всего этого мало... соборность состоит, в первооснове своей, в единении в *субъекте*, в ипостасности" [4]. Не мы определяем истину, соглашаясь во мнениях о ней, но Истина, нас преображая, делает нас едиными в ипостасности (по Булгакову) - или осуществляющими свободу природную (по преп. Максиму) - или наделенными свободным единомушием (по Хомякову). Все эти формулы православных мыслителей трех разных эпох выражают в точности то же.

Сюда близко примыкает и *проблема авторитета*, к которой не раз возвращается Хомяков, находя здесь один из коренных пунктов в расхождении с католичеством. Как заявляет он в одном из самых цитируемых мест своих сочинений, понятие авторитета вообще чуждо домостроительству Церкви: "Церковь - авторитет", - сказал Гизо... Нет! Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его" [5]. Как внешний принцип, авторитет принадлежит мирскому и

государственному порядку, он уничтожает свободу, и с его внедрением в Церкви "государство заняло место Церкви... Церковь обратила человека себе в раба" [6]. Полемика Хомякова здесь прямо направлена на статус папы в католичестве, и особенно острое его неприятие вызывает подготавливавшийся тогда догмат о папской непогрешимости. Вполне понятно: этот догмат прямым и вопиющим образом противоречит соборному пониманию церковной истины. Соборный характер истины означает, по Хомякову, что "истина дана единению всех и их взаимной любви в Иисусе Христе" [7]; или, равносильно этому, "непогрешимость в догмате, т.е. познание истины имеет основанием в Церкви святость взаимной любви во Христе" [8]. Как легко заключить отсюда, "Церковь видит лишь верх нелепости в притязании какого-либо епископа на непогрешимость в вере. Что для всех есть нравственный долг, то не может быть ничьею привилегией в особенности" [9].

Парадокс, однако, состоял в том, что в пору деятельности Хомякова учение о соборности несколько не было соборным - то есть разделяемым Церковью - учением. Оно не имело ни известности, ни поддержки, и как не без горечи писал Хомяков (Пальмеру), его позиции "были прямым отрицанием многих определений Церкви и ее сущности, данных теми богословами нашими, которые к несчастью воспитались под влиянием западной науки" [10]. Проповедь соборности была делом одиночки - и такая ситуация, хотя и не подрывала прямо само учение, но значила, по меньшей мере, что в современной автору церковной реальности защищаемые им начала выражены ничтожным образом. В свете этого мы непременно должны упомянуть здесь событие, ставшее для Хомякова радостным исключением: появление в 1848 г. так наз. "Послания Восточных Патриархов". То было обширное определение по межконфессиональным вопросам, составленное в ответ на прозелитическую активность Пия IX и подписанное четырьмя патриархами и 29-ю епископами православных церквей Востока (Константинопольской, Антиохийской, Александрийской, Иерусалимской). Экклесиологические позиции Послания (их главный тезис мы привели выше), хотя и бегло представленные, были в явном согласии с учением Хомякова; и это поистине стало для него "нечаянной радостью", неожиданную и важной поддержкой. Он обращается к Посланию много раз, приводит парафразы его в таком виде, что они в точности звучат как собственные его тезисы о соборности, - и называет факт его появления "самым значительным событием в церковной истории за много веков".

Коль скоро соборность заключает в себе, по Хомякову, "целое исповедание веры", она оказывается центром и фокусом всего домостроительства Церкви; к ней стягиваются и ей проникаются все части этого домостроительства. Если следовать Символу, то в качестве таковых частей, наряду с икономией соборности, должны служить: *икономия единства - икономия святости - икономия апостоличности*. Из них первая, как мы видели, выступая у Хомякова как икономия нераздельных единства и свободы, прямо сливается с икономией соборности и вбирается в нее. Последняя же не получает в его богословии большого внимания. Из относящихся к ней тем, он касается сколько-нибудь подробно всего лишь двух: это тема миссии и тема Предания. О миссии говорит он (в Письмах II и III к Пальмеру) в сугубо оправдательном ключе, в ответ на упреки Пальмера, который порицал православие за нерадивость в деле распространения веры. Находя лишь кой-какие побочные, но не принципиальные возражения, он принимает упреки со смирением - и в том, по справедливому замечанию комментатора (В.М. Лурье в изд. 1994 г.), оказывается поверхностен: ибо возразить было что. В действительности, православная миссионерская проповедь велась в первой половине XIX в. на широких пространствах Сибири, Алтая, даже Аляски; но стиль ее был отличен от католического активизма: сами глубинные черты православной духовности диктуют чуткий, нефорсированный подход к проповеди веры, особо требовательный к духовным качествам самих проповедующих. Что же до Предания Церкви, то о нем Хомяков говорит не раз, но особенно не заходит вглубь: в своем "катехизисе" он сжато резюмирует каноническую православную позицию неразделимости и равной Богодухновенности Писания и Предания; в полемических текстах, повторяя эту позицию, он также критикует протестантское "упразднение Предания" и католическое смешение предания местного с "догматическим вселенским Преданием".

Напротив, святость Церкви никак не может остаться в кругу незначительных тем. Будет правильным сказать: центр и фокус экклезиологии Хомякова - не просто соборность, но соборность, составляющая одно со святостью, сущая с нею в срастворенности, обоюдной связи - так что святость оказывается соборна, а соборность - свята (напомним, что это - "Божественная характеристика"). Эта обоюдная связь двух начал церковности ярко выступает в трактовке молитвы у Хомякова. Служа и средством, и самой средою Богоустремления и Богообщения, стихия молитвы входит неотъемлемым элементом в домостроительство святости, и само обожение человека мистико-аскетическая традиция православия ставит в теснейшую связь с молитвой. Хомяков же всюду, последовательно утверждает церковную и соборную природу молитвы. Молитва у него - отнюдь не индивидуальный акт, но акт Церкви (характерная печать холизма), и на первый план в молитве им выдвигается не вертикальное, а горизонтальное ее измерение, не устремленность молящегося к Богу, но создаваемая молитвою связь членов Церкви: "Каждый из нас требует молитвы от всех и всем должен своими молитвами, живым и усопшим" [11]. Эта молитвенная связь играет критически важную роль в Церкви, составляя особый церковный способ общения, своего рода систему коммуникаций, пронизывающую всю ткань, все тело Церкви; и понятно, что в органической парадигме для этой системы напрашивается метафора кровообращения. "Молитва всех о каждом и каждого о всех... есть как бы кровь, обращающаяся в теле Церкви, она ее жизнь и выражение ее жизни, она глагол ее любви, вечное дыхание Духа Божия" [12]. В своем "катехизисе" Хомяков выражает этот образ со сжатой силой: "Кровь же Церкви - взаимная молитва" [13].

Этот подход к молитве, оставляющий на втором плане ее вертикальное измерение и уделяющий взаимности и соборности молитвы больше внимания, чем самой цели Богообщения, заведомо не охватывает всех сторон молитвенной жизни православия. Русское исихастское возрождение XIX-XX вв., а также и развитие православного богословия сформировали прочный взгляд, по которому суть православной духовности, ее подлинное выражение - это исихастский строй внутренней жизни и путь молитвенного делания. Но этот путь, этот строй заметно отличны от хомяковских. В отличие от его соратника Киреевского, установки уединения и молчания, сама идея индивидуальной "практики себя", методической дисциплины духовного восхождения, - не близки его духовному миру и складу личности. Напомним, что он - снова в отличие от Киреевского - не проходил обращения, и весь духовный путь его - не движение, а стояние в вере, держание изначальных устоев. Но соборность неотрывна от святости, и соборность молитвы у Хомякова не исключает, а предполагает ее харизматическую, благодатную природу: ибо связь в молитве - связь благодатной любви, что есть "Божественный дар". Равно как и обратно, аскетическое видение молитвы не исключает, а предполагает ее соборную сущность. Установки православного подвига всегда включали в себя своеобразную диалектику "отшельнической соборности", антиномическое сочетание отъединенности и совместности. Уже в древнейшем исихастском трактате о молитве прочтем: "Монах тот, кто от всех отделяясь, со всеми состоит в единении" [14], и самый образ молитвы - кровеносной системы также возникает в аскетических текстах: "Молитва... животворит духовный организм так же как кислород, принятый в дыхании, через кровь расходуется по всему телу и оживляет его" [15]. Так говорит св. Феофан Затворник, крупнейший учитель Исихастского возрождения в России, и речь Хомякова о соборной молитве - не в расхождении, а в согласии с ним.

Примечание:

[1] Он же. Письмо к редактору "L'Union Chretienne" о значении слов "кафолический" и "соборный" по поводу речи отца Гагарина, иезуита. Цит. изд. Т. 2. С. 242.

[2] Г.В. Флоровский. Цит. соч. С. 277.

[3] А.С. Хомяков. Письмо к редактору "L'Union Chretienne" о значении слов "кафолический" и "соборный" по поводу речи отца Гагарина, иезуита. С. 242.

[4] С.Н. Булгаков. Трагедия философии. Соч. в 2-х тт. Т.1. М. 1993. С. 411 (курсив автора).

[5] А.С. Хомяков. НС-1. С. 43-44.

[6] Там же. С. 43.

[7] Он же. НС-2. С. 78.

[8] Там же. С. 81.

[9] Там же. С. 107. Заметим, что Вл. Соловьев пытался проводить совсем иной взгляд на отношение соборности к католическим принципам церковной организации. По его утверждению, "принцип папского единовластия... не мешал и не мешает папам действовать соборно... Соборное начало проявлялось на Западе даже гораздо сильнее чем на Востоке", и даже Ватиканским догматом лишь "ограничивается, но не исключается значение соборного начала в Церкви" (Вл.С. Соловьев. Национальный вопрос в России. Вып.1.// Вл.С. Соловьев. Собр. соч. Т. 5. СПб., б.г. С. 64). Но все эти тезисы основаны на его собственной трактовке соборности, по которой "Соборное начало само по себе есть начало человеческое и как все человеческое может быть обращено и в хорошую, и в худую сторону" (там же, с. 63). Ввиду кричащего расхождения этой трактовки с хомяковской и общеправославной, намеченная здесь теория "папской соборности" не получила развития.

[10] Он же. Письмо V к Пальмеру. С. 279.

[11] Он же. Церковь одна. С. 19.

[12] Он же. НС-2. С. 94.

[13] Он же. Церковь одна. С. 21.

[14] Евагрий Понтийский. Слово о молитве // Добротолюбие. Т. 2. М. 1900. С. 222.

[15] Еп. Феофан (Говоров). Начертание христианского нравоучения. М. 1892. С. 163.

5

Эти новые возникающие черты - нераздельная диада церковных святости и соборности, образ особой "кровеносной системы" тела Церкви - начинают приоткрывать нам видение Церкви у Хомякова в его цельности; мы лучше понимаем теперь, что стоит за его органическим дискурсом. В отличие от позднейшей русской "органической мысли", акцент здесь отнюдь не на сближении и слиянии Церкви с земными структурами и стихиями, но на утверждении *своего особого бытия*, полноценного и самодостаточного, каким обладает Церковь. Но это бытие - не абстрактное, оно полно энергии и движения, оно есть жизнь - и потому сам термин "бытие" для него недостаточен, слишком пуст. В поисках более конкретного имени, Хомяков избирает "организм": но, сознавая риск редукции, снижающих коннотаций (см. выше), он пишет обычно так, что сам стиль его говорит и напоминает: если Церковь и организм, то это - *особый организм*, быть может, *Сверх-организм*... Мы знаем сегодня, что подобное бытие, или "организм высшего рода", которому присущи духовная жизнь и общение любви, надо описывать не в категориях организма, а в категориях личности; но мысль Хомякова еще не могла сделать этого шага (лишь однажды мы встретим у него: "Церковь как личность живая"). Однако, когда мы проникли в способ мышления автора, выбор категорий теряет свою остроту. Мы поняли главное, что стремится донести автор: *Церковь - особый мир и особый порядок бытия*. Так можно выразить "чувство Церкви" у Хомякова; и в свете этого, фраза Самарина о том, что Хомяков "жил в Церкви", получает насыщенный и глубокий смысл.

Данный тезис - фундаментальная предпосылка экклезиологии Хомякова; им объясняются позиции его богословия во множестве крупных и мелких тем. Становится, прежде всего, понятна хомяковская трактовка *веры*: ясно, что это понятие должно иметь у него сущностный и бытийный смысл, не сводящийся ни к психологии, ни к гносеологии. Мир Церкви, бытие Церкви проявляются, обнаруживают себя человеку не чисто внешне (физически-вещественно), но и не чисто внутренне (субъективно-психологически). Коль скоро это особый мир и порядок бытия, человек должен обрести принадлежность, причастность к ним или способность воспринимать их: это одно и то же, ибо воспринимать их возможно лишь изнутри, к ним принадлежа. Эта способность и есть "вера... по благодати Господней не веренье и не аналитическое познание, а внутреннее совершенство и созерцание Божественного" [1]. Как видим, она понимается у Хомякова как своеобразное "духовное

зрение" (ср. приводившееся: "Церковь видима только верующему"), подобно "умным чувствам" в аскетике, особым способностям восприятия, открывающимся в духовном восхождении. Общность еще и в том, что в обоих случаях условием, предпосылкой видения служат благодать и любовь. "Вера смыслящая есть дар благодати" [2].

Прямым развитием этой логики является и трактовка *церковных таинств*. Церковь - особый мир и порядок бытия, "мир веры": все сакраментальное богословие Хомякова строится в рамках этой позиции, и только из нее может быть верно понято. Вот его исходный и ключевой тезис в данной теме: "Первейший элемент каждого таинства есть Церковь и... собственно для нее одной и совершается таинство, без всякого отношения к законам земного вещества" [3]. Ясно, что этот тезис вполне вытекает из указанной позиции; и далее на его основе Хомяков производит разбор каждого из таинств, останавливаясь особо на Евхаристии и критикуя как католический, так и протестантский подход. Однако в отрыве от своих экклезиологических корней, его толкование легко возможно принять за протестантский уклон, превращающий таинства в феномены чистого субъективизма. Подобный взгляд высказан был Флоренским, который в 1916 г. выступил с резкой критикой хомяковского истолкования Евхаристии [4]. Примечательно, что Н.А. Бердяев, много критиковавший Флоренского и всегда расходившийся с ним, в данном вопросе присоединился к нему: "В учении о таинствах у Хомякова был уклон к протестантизму, преобладание момента субъективно-духовного и морального над объективно-космическим... Тут, может быть, сказалась недостаточная чуткость Хомякова к мистической стороне христианства... Отец П. Флоренский в вопросе о таинствах более прав, чем Хомяков" [5]. Этот пассаж Бердяева любопытен и показателен. Упрекая Хомякова в невнимании к некой "космической мистерии" (которая действительно не стоит в центре хомяковского понимания христианства, ибо никак не стоит в центре самого христианства), Бердяев приписывает ему субъективистский взгляд, поскольку не замечает в его понимании христианства другой мистерии - *мистерии Церкви*. Истовая вера в мистическую реальность Церкви, живой опыт этой реальности проводят резкую грань между взглядами Хомякова и протестантством. По мемуарным свидетельствам, истинный характер хомяковской позиции верно увидели и оценили в христианском кружке М.А. Новоселова, став на сторону Хомякова против Флоренского; и сам Флоренский после дискуссии с Новоселовым признал неправоту своей критики [6]. Но при всем том, как Флоренский, так и Бердяев правильно уловили, что Хомяков сильнее всего опасается уклонений к "языческой магии" в трактовке таинств - уклонений, всегда присущих народной религиозности и в изобилии процветавших в России; и его пафос резкого неприятия этих уклонений [7] оказывался отчасти созвучен протестантской мысли.

Далее, в кругу тем, решение которых у Хомякова целиком зиждется на опыте премирной реальности Церкви, можно упомянуть и его герменевтику, подход к пониманию Писания. Суть подхода ясна заранее: как Писание, так и толкование его - явления жизни Церкви, подчиняющиеся лишь особым законам "мира веры". "Св. Писание есть откровение Божие, свободно понятое разумом Церкви... Все тайны веры были открыты Церкви Христовой от самого ее основания... и все эти тайны выражены были первыми Христовыми учениками, но были выражены только для Церкви и только ею могут быть поняты" [8]. Отсюда следует, что герменевтика Писания может быть исключительно церковною и соборною герменевтикой: "Слова, которыми выражаются понятия о мире Божественном, могут быть понятны только для того, чья собственная жизнь находится в согласии с реальностью этого мира... Слова [Писания]... представляются в своем реальном смысле только тому, чья жизнь составляет живую принадлежность организма Церкви" [9].

Все эти обсуждавшиеся черты - разнообразные проявления и следствия самостоятельной и премирной реальности Церкви. Восходя от следствий к причинам, нам время перейти к тем началам, коими создается и держится эта особая реальность. Здесь мы на почве общих устоев христианской и православной экклезиологии; но важно, с какою истовой глубиной, не формально, а действительно и предметно, эти устои утверждаются в учении Хомякова. Премирная природа Церкви - не что иное как действие в Церкви Св. Духа,

нетварной благодати Его; первый же дар Божественной благодати - любовь. Начало любви известно и в метафизике, и в теологии во многих формах; и наряду с формами, что ограничены горизонтом здешнего бытия, принадлежат психологии и морали, существует любовь как бытийный принцип: любовь совершенная и Божественная, "движущая Солнце и светила", выражающая норму иного порядка бытия. Именно она даруется благодатью Св. Духа, и все, кто ею связуются, - это и есть Церковь. *Даруемая Духом любовь - взаимная благодатная любовь всех суищих в Церкви - есть подлинное основание Церкви.* Истина эта краеугольна для Хомякова, он повторяет, варьирует ее множество раз: "Церковь, тело Христово, органическое основание которого есть любовь" [10]; "Церковь, признающая себя единством органическим, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви" [11]; "учение о взаимной любви, на которой единственно зиждется вся жизнь Церкви" [12]; и т.д. и т.д.; и наконец в литургике он также находит свидетельство того, что любовь - основание единства Церкви "возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваем Отца и сына и Св. Духа"... слова древней литургии, слова высокой догматической важности" [13]. Необходимый вывод отсюда тот, что богословие Хомякова - не только богословие соборности, но и богословие любви; однако здесь нет двух разных первоначал. Богословие Хомякова есть богословие соборности, *потому что* оно - богословие любви: ибо сама соборность - не что иное как осуществление взаимной благодатной любви. Благодать и любовь - полагающие силы, конституирующие принципы Церкви как особого порядка бытия, "мира веры", мира соборности.

Устроение этого мира и его образ жизни сейчас представились нам ясней. Конечно, он не является во всем и абсолютно иным по отношению к эмпирическому миру и обществу, он также представляет собой сообщество пребывающих в общении членов, лиц, он характеризуется теми же аспектами, атрибутами, что эмпирические людские сообщества. Но все эти аспекты и атрибуты - уже отнюдь не такие, какими они бывают у обычных обществ и институтов. "Церковь живет даже на земле не земною, человеческой жизнью, но жизнью Божественной и благодатной" [14]. Обозревая содержание этой главы, мы видим, что его можно почти целиком свести к цепочке одинаковых, однотипных выводов: выводов о том, что та или иная черта реальности, делаясь атрибутом Церкви, обретает связь с благодатью и этой связью преобразуется, изменяет свою природу. Все стороны, свойства, элементы строения и жизни Церкви проходят это "соборное преобразование Духом": "любовь есть Божественный дар", "вера смыслящая есть дар благодати", единство Церкви - "единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению", свобода - "просвещенная благодатью свобода", "мысль Церкви - ... просвещенный благодатью разум ее членов"... - и так далее, без конца. И в этой цепочке выводов, богословие Хомякова действительно предстает нам как конкретное описание благодатной жизни Церкви, данное изнутри очевидцем. Став фактом живого опыта, реальность этой мистической жизни делается убедительна и наглядна. "В изображении Хомякова *самодостаточность Церкви* показана с покоряющей очевидностью" [15]. В этом - особый дар Хомякова, одно из ценнейших качеств его богословской мысли.

Живая наглядность реальности Церкви у Хомякова позволяет глубже понять природу этой реальности. Прежде всего, можно окончательно уяснить и смысл, и границы органической парадигмы или метафоры в его экклезиологии. В конечном счете, Церковь сближает с организмом один ключевой принцип: *принцип холистического приращения*, согласно которому каждая часть, член, входя в Целое, испытывает претворение (расширение, усиление...) "делается больше себя самого"; так что Целое тут больше, чем простая сумма частей. Сравнительно с любой частью оно обладает новым качеством, новой природой, которая выражается в связной совместной вовлеченности всех частей в общую жизнь, внутренне-внешнюю "глобальную динамику". - Но стоит углубить, провести дальше сопоставление. Необходимо должен быть источник этой особой силы или способности Целого; и чтобы обладать силой претворяющего воздействия, чтобы сообщить собранию частей новую природу, он сам должен обладать иной, чем они, природой, должен лежать в ином уровне или горизонте реальности. *Ключ к жизни Целого - в этом Внеположном*

Источнике. Для организма это, очевидно, генетический код, для Церкви же - Дух Св., Ипостась Бога, Которого в этой логике - и в свете православной идеи обожения - мы бы могли назвать нашим "небесным кодом". Но далее идут важные расхождения. Законы генетики действуют с необходимостью и наталкиваются на случайности, и ткань органического существования - сплетение факторов случайности и необходимости. Законы Духа действуют в свободе, ткань жизни церковной - синергия Божией благодати и человеческой свободы, "святое единение любви и молитвы" (Хомяков), и это уже совсем иное существование, сверхорганическая и личностная динамика молитвенного общения. Образ Церкви у Хомякова ярко доносит и органические, и сверхорганические ее черты; и мы видим, что этот образ не укладывается в рамки схоластических схем: его нельзя отождествить ни с "Церковью эмпирической", ни с "Церковью мистической". Хомяков всегда подчеркивал условность разделения видимой и невидимой Церкви, и его описание соединяет в себе особенности и той, и другой. Предмет живого опыта верующего, "святое единение любви и молитвы" - не Церковь Мистическая (чисто духовная) и не Церковь эмпирическая (чисто земная), но - Церковь Растущая, создаваемая в Духе новая Богочеловеческая реальность.

В христианской мысли экклезиология неотрывна от христологии и всецело основывается на ней. Однако у Хомякова, как и у других славянофилов, эта конститутивная связь-зависимость выражена не столь отчетливо, и учение о Церкви развито несравненно более, чем учение о Христе. Этот пункт не раз служил основанием для критики - особенно в западном богословии, где разделы вероучения гораздо более обособлены, нежели в православии. В недавней книге о. Франсуа Руло, в особом параграфе, названном "Отсутствие христологии у славянофилов", говорится: "Происходит переворот перспективы: в традиционной христианской мысли христология предшествует экклезиологии, но в мысли славянофилов предшествующей является экклезиология... особенно у Хомякова экклезиология развита гораздо более отчетливо... У Киреевского и его друзей христология остается весьма смутной или даже отсутствующей... Отсюда лучше понятны слабости славянофильской мысли: она слишком идет по линии теологизации *Volksggeist*" [16]. В этом замечании много верного. Как мы подчеркивали, экклезиология Хомякова возникает вслед за его славянофильской органической философией, которую обычно - и справедливо - сближают с теориями немецких романтиков, где в центре понятие народного духа, *Volksggeist*. Вырастая из такой философии, она, действительно, в известном аспекте (именно, генетическом) может рассматриваться как "теологизация *Volksggeist*". Однако, помимо "народного духа", мысль Хомякова имеет и другие движущие истоки и интуиции. Его живой опыт церковности, его пафос свободы, толкающий к личностному, а отсюда и христоцентричному видению, приводят к тому, что его богословие перерастает свои генетические рамки - чтобы стать полноценным образцом православного учения о Церкви.

Напомним: исходные задачи богословия Хомякова заключались в полемическом разборе межконфессиональных различий; и изначальная глубинная интуиция его была в том, что все эти различия имеют один общий корень - различное понимание самой стихии церковности, различное видение Церкви. Этим уже предопределялось центральное место экклезиологии. Однако, по мере развития его экклезиологической мысли, в ней все яснее обозначается и мотив необходимой связи экклезиологии с христологией, необходимой опоры и укорененности первой во второй; и при всей несистематичности его богословских текстов, в последней из трех его полемических брошюр мы находим-таки целый раздел, более 10 страниц, посвященный христологии и сжато, сильно выражающий ее основные положения. Здесь, на этих страницах, богословие Хомякова раскрывается как последовательно христоцентрическая мысль, ибо все его ведущие принципы - благодать, любовь, свобода в единстве - возводятся ко Христу: "Дух Божий [т.е. благодать - С.Х.] ... дал нам разуметь, что правда Отца проявилась в свободном совершенстве Его возлюбленного Сына... что бесконечная любовь Отца проявилась в свободной любви Агнца Божия, принявшего заклятие за Своих братьев. Все есть дело свободы: правда Христова, нас осуждающая, и любовь Христова, спасающая нас тем реальным и неизглаголаным

единением, к которому Он нас допускает" [17]. Здесь же, в этом разделе, находится единственная во всех текстах Хомякова цитата из знаменитого Мелера, с учением которого по праву сближают хомяковскую экклезиологию (см. Гл. 1); и эта цитата - именно утверждение христоцентризма: "Придет время, когда человечество поймет, что одинаково немислим мир без Бога и Бог без Христа". Можно с уверенностью сказать: не будь в учении Хомякова этого христоцентрического корректива к органической и романтической мысли, оно никогда бы не получило того признания, каким пользуется сегодня.

Примечание:

[1] А.С. Хомяков. ЕНС. С. 191.

[2] Он же. НС-1. С. 49.

[3] Он же. НС-2. С. 101.

[4] П.А. Флоренский. Около Хомякова. Сергиев Посад 1916. Научн. изд. с комм.: П.А. Флоренский. Собр. соч. Т. 2. М. 1998. С. 278.

[5] Н.А. Бердяев. Хомяков и свящ. Флоренский // Н.А. Бердяев. Собр. соч. Т. 3. Париж 1989. С. 577-578.

[6] Ф.И. Уделов [С.И. Фудель]. Об отце Павле Флоренском. Париж 1972. С. 84.

[7] См. напр. Письмо к К.С. Аксакову в этом томе.

[8] А.С. Хомяков. ЕНС. С. 184.

[9] Там же. С. 185.

[10] Он же. НС-2. С. 87.

[11] Там же. С. 88.

[12] Он же. ЕНС. С. 192.

[13] Он же. Письмо к Монсенюру Лоосу, епископу Утрехтскому. Цит. изд. Т. 2. С. 234.

[14] Он же. Церковь одна. С. 16.

[15] Г.В. Флоровский. Цит. соч. С. 273.

[16] F. Rouleau, S.J. Ivan Kireievski et la naissance du slavophilisme. Namur 1990. P. 245-246.

[17] А.С. Хомяков. ЕНС. С. 170-171.

6

Нам остается кратко сказать о судьбах богословия Хомякова в позднейшем развитии православной мысли. Прежде всего, приходится здесь отметить существенные лакуны: в XIX в. русская богословская мысль еще была плохо подготовлена к восприятию идей Хомякова; крупнейший же следующий этап этой мысли, знаменитый Русский религиозно-философский ренессанс, оставался в целом далек от церковной жизни - а с тем и от серьезного осмысления хомяковской экклезиологии. В итоге, важнейшие этапы обдумывания, оценки, рецепции хомяковского учения можно выделить следующим образом: Вл. Соловьев - богословие русской диаспоры 20-х - 50-х гг. (о. Сергей Булгаков, о. Георгий Флоровский, В.Н. Лосский и др.) - формирование современной итоговой общеправославной концепции. И на всех этапах, почти у всех авторов можно найти один мотив, один существенный общий знаменатель: все признают подлинность и глубину церковного опыта Хомякова, выражают доверие к его жизни в Церкви и его видению Церкви. Есть, впрочем, и неизбежное "исключение, подтверждающее правило": им служит Вл. Соловьев. Но крайне редки и безусловные апологеты Хомякова; почти все авторы не обходятся без несогласия с ним, без критики тех или иных его воззрений.

В церковной среде XIX в. не было достигнуто сколько-нибудь глубокого анализа богословия Хомякова, и тем более не могло сложиться никакой его общепринятой оценки; налицо были лишь два ряда мнений, одни сдержанно-положительные (среди коих было и мнение митрополита Филарета (Дроздова)), другие - в разной степени отрицательные. Однако была заметна и эволюция: вначале отрицательные оценки явно преобладали и были более резкими; затем постепенно реакция делалась более умеренной, и мысль Хомякова приобретала больше сторонников. Наиболее решительное отрицание хомяковских идей

высказал П.С. Казанский (ум.1878), известный исследователь православного монашества: "Нужно отрешиться совсем от наших понятий о Церкви, чтобы стать на точку зрения Хомякова" [1]. Также негативным, хотя и более терпимым, было отношение выдающегося церковного историка А.В. Горского (1814-1875). С критикой богословских взглядов Хомякова выступал и В.Ф. Певницкий (1832-1912), автор многих трудов по гомилетике. Основные истоки неприятия в церковно-академической среде можно считать тройкими: господство западных стереотипов богословского мышления, неожиданность и непривычность такого явления как богословие Хомякова, а также и опасения того, что это богословие подрывает статус иерархии. С другой стороны, в кругах, близких к славянофильству, продолжали храниться традиции почитания и превозношения - традиции, для которых нормой стали известные слова Юрия Самарина о Хомякове как учителе Церкви. Однако общей чертой как положительных, так и отрицательных отзывов на протяжении всего XIX в. оставались поверхностное знание и ограниченное понимание богословского наследия Хомякова (хотя на рубеже столетий, в 1898 г., уже начинает выходить в свет, отдельными выпусками, капитальнейшее исследование В.З. Завитневича "Алексей Степанович Хомяков").

Лишь отчасти преодолел эту черту и Вл. Соловьев. Его отношение к творчеству Хомякова не было лишено предвзято-негативного элемента, сразу по нескольким причинам. Во-первых, по логике развития русской мысли: в деле создания русской религиозно-философской традиции Соловьев был прямым преемником славянофилов и по известному закону отталкивался от них, находя их мысль философски незрелой, размытой и пустоватой. Уже в ранний период, в пору "Чтений о Богочеловечестве", он отзывается о славянофилах с пренебрежением: "Общий тон и стремления очень симпатичны, но положительного содержания никакого" [2]. Затем, имелись "семейные обстоятельства": Хомяков резко полемизировал с исторической концепцией С.М. Соловьева, тот, в свою очередь, оставил в своих "Записках" желчную, даже очернительскую характеристику Хомякова и как замечает Л.П. Карсавин, "отрицательное и несправедливое отношение к Хомякову в семье Соловьева... видимо, наследственно" [3]. И наконец, тяготевший к католичеству и в него, в конце концов, перешедший Соловьев не мог, конечно, относиться к антиримской полемике Хомякова иначе как с полным неприятием. Последний пункт - самый существенный и определяющий. Соловьев пишет о богословии Хомякова не раз, подробнее всего - в одной из статей "Национального вопроса в России", и главный предмет всех его обсуждений - "деконструкция" хомяковской критики католичества. Упомянем лишь два пункта ее. Во-первых, Соловьев указывает, что, по Хомякову, два главных порока католичества - рационализм и слепое подчинение истины внешнему авторитету; но эти пороки несовместимы между собой, отчего критика несостоятельна. Во-вторых, в своем сравнении христианских исповеданий Хомяков противопоставляет реальным католичеству и протестанству, с их историческими слабостями и грехами, идеальный образ православия, отнюдь не соответствующий ни Византийской, ни Русской церкви в их реальности. Последний аргумент лежит в основе всей соловьевской критики экклесиологии Хомякова. Логика этой критики проста: Соловьев вполне принимает концепцию Церкви у Хомякова как "синтеза единства и свободы в любви", однако согласен считать ее лишь отвлеченным идеалом, отвергая отнесение ее к Православной Церкви. "Наши новые православные [славянофилы], смешав... божественную и земную стороны Церкви, не задумались отождествить смутный идеал с современной Восточной Церковью в ее настоящем виде [4] ... Хомяков предпочел проповедовать свой отвлеченный идеал так, как будто бы этот идеал уже был у нас осуществлен" [5]. Ясно, что такая позиция есть полное отрицание основного свойства учения Хомякова о Церкви - его опытной природы, в силу которой его содержание несколько не идеал, но прямая передача реальной и личной жизни в Церкви.

Как мы сказали, Религиозно-философский ренессанс не дал глубокого понимания хомяковской мысли. Но он, конечно, не мог и оставить без внимания эту мысль. Почти все лидеры его так или иначе высказывались, писали о Хомякове, затрагивая разные грани его творчества; и эти писания составили набор пестрый, как сам Серебряный век. В 1904 г.

прошел столетний юбилей Хомякова, и В.В. Розанов отметил его блестящим очерком, где... обвинил юбиляра в массе грехов и дурных качеств, рисуя крайне непривлекательный образ: "Любви, им проповедуемой, не так много было у него самого... В "мирское", "хоровое начало" он не вошел... от недостаточной в нем любви к другим, простоты и скромности... Это до того противоречит всей программе его проповеди, что стоит задуматься... "Только любовь открывает нам истину". Это - исходная точка его воззрений. Но была ли она им применена к лютеранству и католицизму? ... Он начинает критиковать, в мотивировке - слащавый, а в цели - беспощадный... до чего в этом месте гнусно-ханжеский тон! Здесь разверзается такая сухость сердца, придирчивость ума, такое жестокое отношение к ближнему..." [6] Бердяев, совсем напротив, находил Хомякова очень привлекательной личностью и писал немало о нем, однако всегда поверхностно (один пример см. выше; книга его о Хомякове заслужила отзыв С. Булгакова: "это не столько Хомяков, сколько Бердяев о Хомякове"). По сути, его внимание и симпатия к Хомякову держатся на единственной черте - на вольнолюбии Хомякова, с которым ассоциируются еще две-три импонирующие Бердяеву особенности: утверждение необходимости движения, творческого динамизма в жизни Церкви (впрочем, эту черту он в Хомякове преувеличивал), критика наличного состояния Русской Церкви и России... В отличие от Бердяева, Вяч. Иванов не проявлял заметного интереса к Хомякову и его мысли в целом; но он прошел в своем творчестве "славянофильский" этап, когда соборность выступала для него как важное и даже центральное понятие - причем он стремился, без достаточных к тому оснований, возводить ее корни к античной мистериальной религии. В 1910-е годы, как пишет его жизнеописательница Ольга Шор (Дешарт), "на башне В.И. много говорил о соборности. Он тогда полагал, что она могла возникнуть из "дифирамбического хора" мистерии" [7]. Далее, у о. Павла Флоренского отношение к Хомякову амбивалентно: с одной стороны, он был лидером московских "неославянофильских" кругов, и в этом качестве, защитником тех же ценностей и во многом тех же позиций, что Хомяков; но, с другой стороны, в упоминавшейся брошюре 1916 г. он, помимо полемики о таинствах, подверг острому сомнению подлинную приверженность самого Хомякова этим ценностям и позициям. Сомнения его, впрочем, никто из позднейших авторов не признал оправданными. Затем еще стоит упомянуть Л.П. Карсавина, который, напротив, был горячим сторонником Хомякова - в том числе, и в его критике инославия. Хотя небольшой текст Карсавина о Хомякове скорее незначителен, но в самой системе Карсавина, в его философских и богословских построениях можно не раз уловить влияние Хомякова, именно его экклезиологии. Печать ее, в частности, видна отчетливо на главных карсавинских концепциях всеединства, Церкви, "симфонической личности".

Здесь мы уже затронули тему философских влияний Хомякова. В период Серебряного века они значительней богословских, и мы кратко скажем о них, хотя в целом учение Хомякова - отнюдь не в философском дискурсе, и мы не прослеживаем его философских отражений. Воздействия и связи учения о соборности в метафизике Серебряного века наличествуют, по меньшей мере, в трех направлениях: 1) в онтологии - в концепциях всеединства, строившихся в философии Вл. Соловьева и его продолжателей - Е. Трубецкого, Флоренского, Булгакова, Карсавина и др.; 2) в гносеологии - в построениях так наз. "онтологической гносеологии"; 3) в социальной философии. Родство принципа соборности с философским принципом всеединства очевидно: оба принципа несут ту же исходную интуицию единства и связности бытия, выражая способ организации или же принцип внутренней формы совершенного единства множества - такого единства, которое, по одной формуле Хомякова, есть "единство всех и единство по всему". Но, тем не менее, близость их ограничена: всеединство - сугубо философский концепт, принадлежащий традиции христианского платонизма и восходящий к античному платонизму и неоплатонизму; соборность же, как мы видели, имеет опытную и экклезиологическую природу, восходя к новозаветному видению Церкви у ап. Павла. Помимо того, в учении Хомякова соборность не является в полной мере реализацией структуры всеединства, которая требует совершенного тождества частей целому: холизм Хомякова сохраняет за целым известный приоритет, примат, и его статус, природа, свойства не полностью делегируются частям. Тем самым, это

своего рода "гипер-холизм", за счет которого индивидуально-личное Богообщение и Богопричастие, в том числе, обретаемые в аскезе, в духовном восхождении, не достигают полноты. "Небесный свет Фавора... открывается не иначе как сквозь тень вещества" [8], - пишет Хомяков, тогда как свидетельства аскетического опыта, стоявшие в центре знаменитых "исихастских споров" XIV в. и получившие богословско-догматическое обоснование, говорят иное: созерцания Нетварного Света, даруемые на вершинах подвига, суть подступы к преображающему человека, совершенному (а не "сквозь тень"!) единению с Ним. Как все православное богословие той эпохи, мысль Хомякова не знает положения Восточных Отцов и подвижников о полноте прямого Богообщения (играющего столь важную роль в учении об обожении) - и иногда она расходится с этим положением.

В гносеологии русская мысль, критикуя западные системы и, в первую очередь, неокантианство, выдвинула ряд положений о зависимости акта познания от тех или иных онтологических предпосылок, тем самым, превращая гносеологию в "онтологическую гносеологию". Два главных положения этого рода прямо связаны с идеями Хомякова: *Сознание имеет соборную природу*. Оно не принадлежит индивидууму как таковому, но только реализуется, осуществляет свою работу через индивидуума и в индивидууме. Само же по себе оно с необходимостью включает в себя трансиндивидуальные, интересубъективные, коллективные аспекты и предпосылки, является родовым и вселенским сознанием. *Познание базируется на нравственных предпосылках*. Оно невозможно как чисто рассудочная деятельность, но представляет собой некую синтетическую, целостную активность, в которую вовлекаются и мысль, и воля, и чувство; и из всех этих вне-рассудочных слагаемых процесса познания решающим и важнейшим служит любовь. Эти положения изучались многими русскими философами - Сергеем и Евгением Трубецкими, Лосским и Франком, Флоренским, Шпетом, Аскольдовым... Лучшее, наиболее яркое обоснование первого из них дано, вероятно, у С.Н. Трубецкого в работе "О природе сознания", второго же - у Флоренского в знаменитой книге "Столп и утверждение Истины", где оно выставлено уже в эпиграфе: "Познание совершается любовью". Но еще задолго до этих трудов, и то, и другое положение были отчетливо выдвинуты Хомяковым. Из многих его формулировок, относящихся к ним, достаточно привести одну: "Ясность разума поставляется в зависимость от закона нравственного. Общение любви не только полезно, но вполне необходимо для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью" [9]. И можно с полным правом сказать, что русская религиозная философия Серебряного века унаследовала свои основные гносеологические установки от Хомякова.

Что же до социальной философии, то здесь значительные и зримые влияния идеи соборности сочетались с небезопасным смешением понятий. Принцип соборности в русской мысли весьма часто пытались применять к устройству общества, построению социальных теорий и моделей, но при этом обычно игнорировали специфически церковную суть понятия, его благодатную природу. Почти всегда соборность здесь понималась как некий идеализированный коллективизм, принцип социальной гармонии, основанной на нравственных началах взаимной любви, взаимного принятия и ответственности. Тем самым, под видом соборности у Хомякова на поверку заимствовалось и эксплуатировалось иное понятие, общинность или "общинное единство", принцип устройства русской сельской общины, либо идеализированного народного, национального бытия, в духе упоминавшегося романтического понятия *Volksgeist* (см. гл. I). Такая подмена совершалась уже у поздних славянофилов, затем во многих социальных теориях эпохи Серебряного века, еще позднее - в евразийстве, идеи которого широко распространены и сегодня, в посткоммунистической России.

Адекватное изучение и развитие учения о соборности фактически начинается лишь в богословии русской эмиграции. Первым шагом в этом направлении, вероятно, можно считать "Очерки учения о Церкви" (1925-29) о. Сергия Булгакова. Эти очерки во всех своих главных темах: власть и авторитет в Церкви, понятия собора и Вселенского собора,

отношение к инославию, проблема догматической непогрешимости... - целиком следуют в русле Хомякова, в фарватере его идей; по сути, автор разворачивает не столько собственные, сколько хомяковские позиции. Большой самостоятельностью отличается известная книга "Православие" (1932). Будучи также окрашена явным влиянием Хомякова, она решительно ставит принцип соборности в центр всего православного учения о Церкви: "Душа Православия есть соборность... [она] выражает собой самую силу и дух православной церковности" [10]. Здесь дан обстоятельный анализ понятия, выделяются многообразные функции начала соборности в жизни Церкви и развивается концепция "соборования" - постоянно происходящего в Церкви удостоверения и поддержания соборности. При этом, как в "Очерках", так и в "Православии" освещение экклезиологических проблем еще не несет печати собственной богословской системы о. Сергия, его софиологии. Напротив, в поздней "Невесте Агнца" (1945) учение о Церкви строится всецело в рамках этой системы и хотя общие принципы богословия соборности сохраняются, они подчинены софианским положениям, как и сама Церковь здесь есть "София в обоих аспектах, Божественная и тварная, в их взаимоотношении".

Дальнейший шаг в раскрытии учения о соборности представляют труды В.Н. Лосского (1903-1958). В ряде аспектов, концептуальный анализ соборности достигает здесь большей отчетливости и глубины; в частности, Лосский обсуждает (ср. выше) смысловые преимущества, рождаемые переводом греческого $\kappa\alpha\theta\omicron\lambda\iota\kappa\omicron\varsigma$ как "соборный": "Славянский текст Символа веры очень удачно передает прилагательное греческого оригинала "кафолический" словом "соборный". Хомяков произвел от него неологизм "соборность", совершенно совпадающий с идеей кафоличности, которую он развил в своем труде о Церкви... Производные "соборный", "соборность" для русского уха приобрели новый нюанс, что отнюдь не значит, что они утратили от этого свое прямое значение "кафолический", "кафоличность" [11]. Важнее, однако, то, что Лосский начинает изучение некоторых существенных сторон богословия соборности, ранее почти не затрагивавшихся. В первую очередь, это - догматические вопросы. Лосский стремится показать, что в природе соборности заложена внутренняя связь с догматом Троичности. "Источник соборности ... изначальная тайна христианского Откровения, догмат о Пресвятой Троице [12]... Чудо кафоличности открывает в самой жизни Церкви строй жизни, присущий Пресвятой Троице" [13]. Как показало дальнейшее развитие, именно в сфере догматики и домостроительства Ипостасей, в христологии, сотериологии, пневматологии позиции Хомякова требуют пристального критического разбора.

Но подлинную базу для современного понимания и оценки богословия соборности доставили труды о. Георгия Флоровского. Эти труды продвинули изучение идейного наследия Хомякова сразу в нескольких направлениях: во-первых и главных, глубокие экклезиологические разработки о. Георгия вывели на новый этап само учение о соборности в его основах; во-вторых, Флоровский представил в "Путиях русского богословия" пронизательный обзор и анализ хомяковской мысли; и в третьих, созданные им концепции "христианского эллинизма" и "неопатристического синтеза" выстроили общую перспективу и единый контекст всего пути развития православной мысли, доставив возможность интеграции учения Хомякова в этот единый контекст.

В экклезиологии Флоровского предпринята заново опытная дескрипция соборного устройства церкви; и эта дескрипция во многом разъясняет, дополняет, а порою и корректирует речь Хомякова о соборности. В отличие от Хомякова, у Флоровского органический дискурс, хотя и продолжает отчасти использоваться, однако отчетливо подчинен личностному; Церковь - "сверхорганизм личностей". В связи с этим, здесь полностью исчезают, корректируются присущие хомяковской трактовке соборности элементы "гипер-холизма", - примата, доминирования церковного целого над слагающими его членами или частями. Соборность утверждается как подлинное "всеединство личностей", совершенное равновесие и тождество личного и общецерковного начал: "Церковь соборна в каждом из своих членов... в полноте церковного общения исполняется *соборное преобразование личности*" [14]. Последнее означает, что личное сознание "возводится в план

соборности" и "личность получает силу и способность выражать жизнь и сознание целого в творческом действии... Соборность есть "телос" личного сознания, который осуществляется в творческом развитии" [15]. Как уже сказано, общая оценка богословия Хомякова проводится Флоровским с позиций его теории неопатристического синтеза, и в согласии с ее принципами, особую важность приобретают вопросы связей, соотношения этого богословия с патристическим преданием. В "Путиях русского богословия" о. Георгий приходит к выводу, что мысль Хомякова вполне удовлетворяет критериям соответствия с патристикой: "Хомяков остается вполне верен началам отеческого богословия... В своем учении о Церкви Хомяков остается верен именно основной и древнейшей отеческой традиции" [16].

Сегодня, по заключениям исследователей, "церковная рецепция хомяковских идей уже, в основном, завершена" [17]. В последние десятилетия богословие Хомякова выступает как достаточно освоенная часть богословского наследия православия, прочно вошедшая в традицию православной мысли. Было бы преувеличением сказать, что оно стало стержнем, основой современного этапа этой традиции: как известно, такой основой стал "неопаламитский синтез" классической патристики, византийского богословия энергий и аскетической антропологии. Это - опытное учение о синергии и обоении, о христоцентрической стихии диалогического Богообщения, в котором весь человек, в цельности своего существа, возводится к преображающему воипостазированию, вхождению в горизонт личного бытия-общения: в Божественную Жизнь. Но эта христоцентрическая и энергийная стихия обладает неотъемлемым качеством, измерением церковности: и в этом своем измерении она верно и глубоко передается учением о соборности. Соборность выступает здесь как имманентный intersубъективный аспект обоения: intersубъективность, прошедшая благодатное "преображение Духом", интегрированная в мета-антропологическую перспективу обоения. В таком освещении, учение Хомякова - живая и актуальная часть наследия, которая, получив уже определенную оценку и статус, тем не менее активно продолжает исследоваться и не менее активно привлекается к решению насущных богословских проблем.

В православном богословии наших дней найдется много примеров этого современного отношения к хомяковскому наследию. На смену исследованию самого принципа соборности в центр выдвигается раскрытие его места и значения в православном вероучении, его связей с другими богословскими разделами, а также и практическое внедрение соборности в церковную жизнь, "практика соборности", по выражению о. Александра Шмемана. В богословии Шмемана соборность последовательно выступает как "само существо православного понятия Церкви", как принцип, определяющий православное понимание храма: "Храм это, прежде всего, место собрания Церкви... храм переживается и ощущается как собор, как собрание воедино - во Христе - неба и земли и всей твари" [18], литургии и евхаристии: "Собрание в Церковь есть основание всей литургии... Евхаристия определяется и рассматривается как "таинство собрания"... Собрание всегда считалось первым и основным актом Евхаристии" [19], и самой Церкви: "Вся жизнь Церкви соборна. Каждый акт созидания ею самой себя - богословие, молитва, учительство, проповедь, слушание - имеет соборный характер" [20]. - Все эти явления соборности, по Шмеману, имеют один общий исток в соборности самой христианской онтологии, соборности Пресвятой Троицы: "Пресвятая Троица, Бог и Божественная жизнь... сущностно-совершенный собор... Троица есть совершенный Собор" [21]. Шмеман также стремится показать, что видение всей икономии Церкви, всей новой жизни во Христе как стихии соборности было присуще церковному сознанию раннего христианства - и потому принятие учения о соборности является восстановлением, возвратом первохристианского видения.

Что касается "практики соборности", то обращение к Хомякову стало почти неизменным при обсуждении проблем авторитета и непогрешимости суждения в Церкви, значения соборов и Вселенских соборов. У Шмемана мы найдем трактовку смысла и роли церковной иерархии на основе принципа соборности: по этой трактовке, иерархия в Церкви реализует не отношения власти и подчинения, но необходимое свойство соборного образа бытия как бытия личного - все лица, входящие в соборное единство, различны и уникальны,

а значит, и наделены каждое своим личным призванием, личной харизмой на занятие своего уникального места в Церкви. Поэтому иерархия в Церкви - осуществление "соборной иерархичности", которая означает признание всеми личной харизмы каждого на его уникальное место и служение. Осмысление в свете соборности разных сфер жизни церкви содействует реальному обновлению этой жизни. Все чаще принцип соборности выступает как практический ориентир, помогающий определить позицию в широком спектре проблем. Так формулирует о. Иоанн Мейендорф свой основной тезис при обсуждении вопроса о соединении церквей: "Единство Церкви - не дело рук человека, но есть дар Божий, который может быть лишь *принят* или (если он утрачен) обретен вновь" [22]. Влияние Хомякова здесь ясно без доказательств. В эклезиологических дискуссиях в связи с получением автокефалии Русскою Церковью в Америке (1970 г.), в статьях о. Александра Шмемана и др. идеи Хомякова играли роль практических аргументов. Но одновременно эти идеи продолжают подвергаться изучению и критическому анализу. Неизбежным образом, выявился ряд спорных и слабых пунктов богословских воззрений Хомякова. Самый простой и очевидный из них - всегда отмечавшиеся "полемические заострения" (Мейендорф) в оценках Западного христианства; но некоторые связаны и с тонкими богословскими проблемами. Главные возражения рождает уже не раз упомянутый хомяковский "гиперхолизм", уничтожающий "синергичную полноценность" частей Целого. Эта особенность означает умаление, недооценку благодатной стихии в жизни личности, а также и Поместной Церкви, что, в свою очередь, влечет целый спектр спорных или неверных позиций в проблемах святости и обожения, молитвы, конституции Поместной Церкви, отсюда - в христологии и сотериологии. Здесь возникают глубокие вопросы, которые явно потребуют еще внимательной богословской работы.

...Первая посмертная публикация богословских сочинений Хомякова в России, в журнале "Православное обозрение" в 1863 г., предварялась заметкою от редакции, где говорилось, что труды Хомякова "возбуждают богословскую мысль к самостоятельной работе". Сегодня, как и при первом появлении этих трудов, такое суждение продолжает быть верным.

Примечание:

[1] П.С. Казанский. Письмо А.В. Горскому. Цит. по: И.А. Федотова. Оценка дореволюционным богословием религиозных взглядов А.С. Хомякова // Русская философия: Многообразие в единстве. Материалы VII Российского симпозиума историков русской философии (Москва, 14-17 ноября 2001 г.). С. 217.

[2] Вл.С. Соловьев. Письмо к С.А. Толстой от 24 апреля 1877 г. // Вл.С. Соловьев. Письма. Т. 2. СПб. 1909. С. 200.

[3] Л.П. Карсавин. А.С. Хомяков // Л.П. Карсавин. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 372.

[4] Вл.С. Соловьев. Россия и Вселенская Церковь. М. 1911. С. 119.

[5] Он же. Национальный вопрос в России. Вып.2. // Вл.С. Соловьев. Собр. соч. Т. 5. СПб., б.г. С. 171.

[6] В.В. Розанов. Памяти А.С. Хомякова // В.В. Розанов. Около церковных стен. Т. 2. СПб., 1906. С. 345-360.

[7] О.А. Дешарт. Комментарий к ст. "Религиозное дело Владимира Соловьева" // Вяч. Иванов. Собр. соч. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 771.

[8] А.С. Хомяков. ЕНС. С. 186.

[9] Он же. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В.Киреевского // А.С. Хомяков. Полн. собр. соч., изд. 3. М. 1900. Т. 1. С. 283.

[10] С.Н. Булгаков. Православие. Париж 1962. С. 145.

[11] В.Н. Лосский. О третьем свойстве Церкви // В.Н. Лосский. По образу и подобию Божию. М. 1997. С. 152.

[12] Там же. С. 159.

[13] Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. Т. 8. М. 1972. С. 93.

[14] G. Florovsky. Catholicity of the Church // G. Florovsky. Coll. Works. Vol.1. Belmont, MA. 1972. P. 43 (курсив автора).

[15] *Иб.* P. 43-44.

[16] Г.В. Флоровский. Цит. соч. С. 283, 278.

[17] В.М. Лурье. Преамбула Комментария. Цит. изд. С. 341.

[18] Протопресвитер Александр Шмеман. Евхаристия. Таинство Царства. Париж, 1988. С. 23.

[19] Там же. С. 27, 14, 18.

[20] Он же. Церковь, мир, миссия. М. 1996. С. 193.

[21] Там же. С. 192, 194.

[22] Прот. Иоанн Мейендорф. Что такое Вселенский Собор? // Прот. Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. Нью-Йорк 1981. С. 87 (курсив автора).

2. Славянофилы и старокатолики

Духовные интересы русского славянофильства обычно представляют целиком замкнутыми в космосе России и Православия. Такое традиционное представление, однако, не вполне справедливо. Обе фундаментальные составляющие славянофильского миросозерцания включали в себя известные аспекты, известные потенциалы открытости и вселенскости: тема России мыслилась в горизонте имперского сознания, тема же православия предполагала также межрелигиозную и межконфессиональную проблематику. Роль и удельный вес этих обращенных вовне аспектов славянофильского сознания очень менялись. Для общей оценки их значения небезынтересен один исторический эпизод - контакты между славянофилами и старокатолическим движением. В этой небольшой заметке мы бегло реконструируем данный эпизод, заодно рассмотрев отношения со старокатоликами и в более широком плане.

Тема "Россия и старокатолическое движение", как голливудские сюжеты типа "любовь и деньги", - тема о столкновении высоких и низких, возвышенных и корыстных принципов. Здесь сталкиваются вплотную вера и политика. В XIX в., до появления экуменических тенденций, в отношениях между христианскими конфессиями царил враждебный антагонизм, наиболее резко проявлявшийся между католичеством и православием, папским престолом и Русскою Церковью. Поэтому все события и процессы, что ослабляли Католическую Церковь, все силы и движения, что направлялись против нее, и особенно все явления внутреннего кризиса и раскола в ней сразу становились в России предметом пристального внимания. Но это внимание исходило из двух разных сфер, в которых оно носило разный характер. Власть и общество были разделены (причем при синодальном строе Церковь была, по существу, включена в государственный механизм), и если официальные круги преследовали лишь политические цели, то внимание общества нередко питалось искренним интересом к духовным явлениям и проблемам.

Так складывались и русские отношения с теми течениями и группами в католичестве, которые входили в конфликт с папской властью. Первые попытки живых неофициальных контактов с такими течениями, попытки найти сближение с ними на почве учения о Церкви принадлежат Хомякову. К 1840-м годам относится его широко известная переписка с архидиаконом Англиканской церкви У. Палмером. Палмер считал догматические и еkkлезиологические позиции англиканства и православия весьма близкими, хотел перейти в православие и предпринимал к тому длительные усилия, однако переход так и не произошел, из-за препятствий отчасти бюрократических, отчасти принципиальных, связанных с чином перехода; в конце концов Палмер принял католичество. В 50-х годах Хомяков вступает в переписку по еkkлезиологическим вопросам с проф. Г. Лоосом, деятелем голландской Утрехтской Церкви, стоящей вне подчинения Римской Кафедре. Эта его активность вполне отвечала общим позициям славянофильства. Как почти все православные той эпохи, славянофилы были несомненными антикатоликами; но в то же время феномен славянофильства был во многих отношениях параллелью кругам либеральных католиков на

Западе, тем силам, что ценили традицию древней единой Церкви и отрицательно относились к позднему ультрамонтанству, неограниченному усилению папской власти. В известной мере ранние славянофилы также были такою лояльной и традиционалистской оппозицией внутри синодальной Церкви в России, где вместо неограниченной папской власти грозил неограниченный произвол царя и чиновников. Можно находить между ними также и некоторую параллель в социальном отношении. Все основатели и вожди раннего славянофильства происходили из старых дворянских родов, где принципы чести и независимости блюлись и ставились выше целей богатства или карьеры; таковы были семейства Хомяковых, Самариных, Киреевских, Аксаковых, Елагиных, Валуевых... Это нередко ставило их в позицию дистанцирования и отчуждения по отношению к власти; как писал Бердяев, "Славянофилы и бюрократы более чужды друг другу, чем славянофилы и русские радикалы" [1]. Подобные же круги старой знати, с традициями и тенденциями к независимости, со склонностью к духу консервативного либерализма, а по временам и к фрондерству, издавна существовали на Западе, и в католической среде их представители нередко пополняли стан либеральных католиков; типичною фигурой такого рода был, например, один из крупнейших деятелей либерального католичества лорд Эктон (1834-1902).

Как либеральные католики, так и славянофилы были твердыми сторонниками религиозной свободы, считая, что основа единства Церкви - не власть, а присутствие Святого Духа, выражающееся в соединяющей всех любви. Оба течения имели опору своих взглядов созданную ими оригинальную экклезиологию: хомяковское богословие соборности - у славянофилов, у католиков же - учение И.А. Мелера (1796-1838). Как давно замечали, эти два богословские учения очень близки, ибо имеют в своей основе один и тот же центральный принцип: *идею Церкви как органического единства в любви и свободе*. Здесь, в этих учениях, произошла, по словам о. Георгия Флоровского, "подлинная духовная встреча" их авторов, Мелера и Хомякова; согласно анализу Флоровского, само ключевое понятие "соборности" получает у Хомякова трактовку, весьма близкую к концепции "кафоличности" (Katholicismus) у Мелера. Еще более, чем Мелер, был известен и почитаем среди славянофилов Франц фон Баадер, другой мыслитель из лагеря неортодоксальных католиков.

В свете сказанного, вполне понятен тот факт, что интерес к старокатолическому движению в России раньше всего проявляется в славянофильских кругах. В 60-е годы в католическом мире проходят обширные дискуссии вокруг подготавливавшегося догмата о папской непогрешимости, и в этих дискуссиях зарождаются первые ростки будущего старокатоличества. В этот период Хомякова не было уже в живых, однако его соратники живо следили за всеми перипетиями дискуссий. Центральной и объединяющей фигурой в славянофильской среде тогда был Иван Аксаков, издававший газету "Москва". Однако во всех действиях и позициях, относящихся до европейских дел, Аксаков следовал наущениям своего тестя Федора Тютчева, который был профессиональным (насколько мог быть великий лирик "профессиональным!") дипломатом, провел долгие годы на Западе и всегда сохранял живейший интерес к международной политике. В своих воззрениях он был близок к славянофилам и хотя писал мало по политическим вопросам, однако славился острым политическим умом и обладал немалым влиянием как эксперт в международных делах.

Уже задолго до Ватиканского Собора Тютчев начал уделять большое внимание внутренним расхождениям в католичестве, которые порождались вопросом о пределах папской власти. В противоположность большей части славянофилов, он не был антикатоликом, однако был резким противником папства и утверждал необходимость "видеть разницу между католичеством и папизмом". В 1850 г. он пишет статью "Папство и Римский вопрос" с проповедью этой идеи; помещенная в журнале "Revue des Deux Mondes", читаемом во всей Европе, статья была замечена и породила живые споры. Очередным его резким антипапистским выступлением явилось стихотворение "Энциклика", написанное в связи с выпуском послания "Quanta cura" папой Пием IX в декабре 1864 г. В качестве приложения, послание содержало ставший печально знаменитым "Реестр заблуждений", "Syllabus Errorum", где осуждались 80 современных "ересей", среди коих значилась и свобода совести. Последние строки стихотворения Тютчева были: "Его [папу] погубит роковое слово:

Свобода совести есть бред!". Поэт всегда настаивал, что в основании всей полемики православия против католичества должен находиться вопрос о свободе совести.

Борьба против догмата о папской непогрешимости привлекала активнейший интерес Тютчева. Немало противников догмата были его личными знакомыми, в частности, декан Богословского факультета в Париже А.Л. Маре. Поэт пристально следил за предсоборной полемикой и прилагал все усилия, чтобы она максимально освещалась в российской прессе. В письмах его мы найдем обсуждения направленных против папского догмата публикаций, которые выпускались Маре, епископом Орлеанским Дюпанлу и др. Особое внимание уделялось лидеру всей борьбы, крупному мюнхенскому богослову и церковному деятелю И. Деллингеру (1799-1890), которого рассматривают обычно как основателя старокатолического движения. Книга "Папа и Собор" (1869), в которой принял участие Деллингер, была, по печению Тютчева, широко обсуждаема и хвалима; а в 1868 г. по настоянию Тютчева же Аксаков начинает в своей газете публикацию обширного цикла статей о предсоборной дискуссии. Впрочем, из-за преследований цензуры в свет вышла всего одна статья.

Для Тютчева и его окружения, принятие догмата о непогрешимости явилось решающим событием, истинным актом самообличения папизма. К первой годовщине голосования на Ватиканском Соборе (июль 1871 г.) поэт пишет стихотворение "Ватиканская годовщина", возбужденное и пространное, где были строки: "Сей роковой и судный день ... когда себя он божеством и новым богочеловеком кощунственно провозгласил", и где все завершалось саркастическим и экспрессивным финалом: "И Ватиканский далай-лама не может быть наместником Христа!" - Очевидным образом, возникновение старокатолического движения могло лишь приветствоваться славянофилами. Как пишет биограф Тютчева, "отношение поэта к старокатоликам отличалось величайшим энтузиазмом" [2], и иначе быть не могло, поскольку ему виделись здесь совершенно новые горизонты в отношениях между Россией и Западом. В дни Первого Конгресса старокатоликов (Мюнхен, сентябрь 1871 г.) Тютчев писал Аксакову: "Целый космос идей возникает здесь ... возможность начать мирное духовное сотрудничество с Германией... Рождается миротворческий принцип, определяющий истинное призвание России" [3]. Вновь побуждаемый Тютчевым, Аксаков пишет статью в форме открытого письма Деллингеру, которое публикуется в России (с цензурными выпусками и искажениями) и в Германии, в Берлине (полный текст) [4]. Статья активно обсуждается в кругу лидеров славянофильского движения (А.А. Киреев, А.Н. Майков, А.Ф. Гильфердинг и др.), которые находят, что автор чрезмерно категоричен в своих призывах к старокатоликам немедленно принять православное вероучение.

Мюнхенский конгресс доставил также удобный случай начать прямые контакты. На Конгресс был послан полуофициальный представитель Русской Церкви, коим оказался близкий знакомый Тютчева, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии И.Т. Осинин (1833-1887). В письмах поэта к жене читаем: "Недавно по указанию Великого Князя Константина Николаевича был некто послан в Мюнхен к Деллингеру, и этот некто - наш добрый друг Осинин" [5]. Осинину был оказан в Мюнхене прием самый дружественный и внимательный. Он обсудил со старокатоликами многие темы, многие возможности сотрудничества и по возвращении в Петербург сделал подробнейший отчет Тютчеву. После этой встречи поэт с удовлетворением писал Аксакову: "То, что рассказывает Осинин, чрезвычайно утешительно... Он положительно не может нахвастаться тем, какой горячий прием ему оказали все главы анти-римской католической партии... Огромное поле открывается в этом направлении" [6]. Пребывая в уверенности, что русские отношения с антипапистскими католическими кругами входят в новую стадию, стадию теснейшего сотрудничества, Тютчев в своих письмах этого периода постоянно обращается к старокатолическому движению, намечая различные контакты, строя планы и рисуя яркие перспективы

Однако весьма вскоре дело русских контактов со старокатоликами переходит в другие руки. Старейший Тютчев болеет, и в 1873 г. его не стало. На следующем этапе, отношения со старокатоликами приобретают больший размах, но вместе с тем несколько изменяют свой

характер. Старокатолическое движение попадает в поле зрения российского правительства, и оно видит в нем важный политический шанс. Движение сразу же объявило о своем стремлении к соединению с Православной Церковью [7], и русские власти увидели здесь возможность усилить позиции России и подорвать позиции Запада в католических регионах, присоединив старокатоликов к православию. Такие расчеты были особенно активны вначале, когда еще не обозначились весьма малые масштабы движения; политики возлагали надежды на его успех на Балканах среди католиков-славян и прикидывали, что от католичества отпадет целиком Германия. Подобные ожидания трезво зафиксировал лорд Эктон: "Россия ... занялась вычислением выгод, какие она может извлечь из Ватиканских постановлений, усиливающих раскол внутри католичества" [8]. В этих видах в 1872 г. учреждается специальное общество: Петербургское Общество Любителей Духовного Просвещения. Формально оно считалось отделением давно уже существовавшего одноименного общества в Москве, но фактически было полностью автономным от него. Больше того, оно пользовалось гораздо более высоким статусом и обладало гораздо большими возможностями. Такое особое положение обеспечивалось, прежде всего, личностью главы Общества: им был родной брат монарха, Великий Князь Константин Николаевич, главный идеолог и движитель реформ эпохи Александра II. Секретарем Общества стал адъютант Князя, полковник (позднее генерал) Александр Алексеевич Киреев (23.10.1833 - 13.07.1910). Сразу же после учреждения, Общество развивает бурную активность, связанную со Старокатолическим движением. Оно монополизирует все контакты с Движением в своих руках, посылая делегации на все его конференции и конгрессы, и в своих протоколах, выпускаемых порусски и по-французски, публикует обширные отчеты об этих конференциях, а также переводы разнообразной литературы Движения.

Судя по этим фактам, нетрудно счесть Петербургское Общество простым орудием властей, которое выполняло политические задания, лишь прикрывая их духовной тематикой. Именно так характеризует его современный исследователь, связывая его активность исключительно с политическими происками: "Столь высокое покровительство это Общество ... получило в силу ясно выраженной политической задачи... Церковные события заронили надежду путем присоединения старокатоликов к Православной Церкви решить две внешнеполитические проблемы: нейтрализовать сопротивление Германии, поддерживающей притязания Австро-Венгрии на Балканах, и устранить внутренние, конфессиональные противоречия между православным и католическим славянством" [9]. Но это - односторонний взгляд; действительность же была сложнее.

Независимо ни от каких внешних обстоятельств, в России остро не доставало возможностей свободного (хотя бы относительно!) обсуждения духовных проблем. Хотя в эпоху Реформ уже активно публиковалась литература критической, народнической, даже нигилистической направленности, темы религии и Церкви оставались почти запретны; достаточно напомнить, что ни один богословский труд Хомякова не мог быть опубликован в России при его жизни. И в таких условиях, Петербургское Общество с его особыми правами в немалой мере сыграло роль общественной трибуны по религиозным вопросам. Вышеприведенный взгляд странным образом пренебрег хорошо известной - и весьма расходящейся с ним - характеристикой Общества в "Путях" о. Георгия Флоровского: "Общество при самом открытии получило важное преимущество: дозволение "в своей среде", т.е. в непубличных заседаниях, свободно рассуждать о делах Церкви... В 70-х гг. это был очень значительный очаг богословских интересов. Своим правом "свободного" обсуждения отдел [Общество] пользовался очень широко и касался вопросов действительно сложных и тонких. И, кроме того, устраивались публичные чтения... Это были религиозно-философские собрания своего времени" [10]. В круг главных деятелей Общества входили отнюдь не политики, но известные богословы и уважаемые общественные фигуры: протоиерей Иоанн Янышев (1826-1910), ректор Петербургской Духовной Академии, профессора-богословы И. Осинин (о нем выше), И. Васильев, А. Тачалов, крупные деятели позднего славянофильства Т.И. Филиппов и А.А. Киреев, секретарь Общества. Как и на раннем этапе, славянофилы были активно причастны к отношениям со старокатоликами - но

с тою разницею, что это были уже другие, "поздние" славянофилы, которые, в отличие от ранних, без особой критики принимали имперскую государственность России и не сторонились от прямого участия в ней.

В числе публичных чтений, организованных Обществом, одни выделяются особо, ставши событием в истории философии: это были знаменитые "Чтения о Богочеловечестве", цикл лекций Владимира Соловьева в 1877-78 гг. Соловьев жил в эти годы в Петербурге и стоял близко к Обществу. Долгие дружеские отношения связывали его и с Киреевым, и с его сестрой, Ольгой Алексеевной Новиковой (1840-1925), которая также играла видную роль в кругах поздних славянофилов и участвовала в контактах со старокатоликами. Однако позиции Соловьева были гораздо ближе к ортодоксальному папизму, нежели к старокатоличеству, и Движение не вызывало его симпатий. Как ясно показывают его слова в одном из писем к Кирееву, он был полным сторонником Ватиканского догмата: "По-Вашему, эти "новые" догматы, т.е. *infallibilitas* и *immaculata conceptio*", к которым Вы присоединяете также *"filioque"*, составляют ересь ... По-моему, эти догматы и не новы, и никакой ереси ни по существу, ни формально в себе не заключают" [11].

Реальные контакты и богословские дискуссии со старокатоликами велись Обществом в 70-е годы весьма регулярно и интенсивно. Главным движителем и неутомимым организатором их был Киреев, который завязал близкие отношения со всеми лидерами Старокатолического движения - Деллингером, Лангеном, Рейнкенсом, Мишо, вел с ними оживленную переписку и стал постоянным сотрудником старокатолического органа *Revue Internationale de Theologie*. Центральными событиями в контактах были старокатолические конгрессы и конференции, проходившие с неизменным участием делегатов Общества. Наиболее важными были встречи на межконфессиональных конференциях, которые были проведены под руководством Деллингера в Бонне, 13-16 сентября 1874 г. и 11-16 августа 1875 г.; на первой из них было 4 русских участника (Янышев, Киреев, Тачалов, Сухотин), на второй - 8 (присоединились И.Т.Осинин, Т.И.Филиппов, Ф.Г.Тернер). Ко Второй Боннской Конференции русская делегация подготовила Положение из 7 пунктов, которое формулировало основные принципы интерконфессионального диалога; оно было оглашено уже в день открытия.

Совместные обсуждения включали весь спектр интерконфессиональных проблем - в интерпретации Писания и Предания, догматике, экклезиологии, учении о таинствах, богослужбной практике и проч. Степень достигаемого согласия была высока. Так, в основной теме Второй Боннской Конференции, проблеме исхождения Святого Духа, хотя некоторые пункты остались открытыми, участники все же приняли совместный документ из 6 тезисов, содержащий общую платформу, разделяемую и старокатоликами, и православными. Эта практика принятия документов, закрепляющих определенную почву согласия, утвердилась и во всех дальнейших контактах. При этом, практически во всех обсуждаемых темах, за пределами согласия оставались лишь немногие пункты; в ряде областей, включая понимание Писания и Предания, а также догматику, совпадение позиций постепенно достигло полноты.

И все же изначальная цель, соединение, не была достигнута - ни в 70-е годы, на первом этапе контактов, ни по сей день, несмотря на многократно возобновлявшиеся попытки [12]. Можно усматривать, пожалуй, две основные причины подобного негативного итога. Во-первых, остававшиеся расхождения, хотя и немногочисленные, оказались немаловажными для православного сознания. Главное из них уходило достаточно глубоко: православными всегда, пусть интуитивно, ощущалось *различие типов религиозного сознания*. У них было постоянное подозрение, что импульс, отталкивающий старокатоликов от Рима, влечет их, в действительности, не к православию, а к протестантизму. И события нередко давали подтверждение таких подозрений; ибо протестантские тенденции в старокатоличестве - неоспоримая реальность. "Старокатоличество в целом недостаточно глубоко понимает и чувствует мистическую сторону богослужения" [13], - заключает современный православный исследователь. В позднейших попытках сближения, общение старокатоликов в таинствах с англиканами и идущие в этом же направлении соглашения с лютеранами

неизменно оказывались одним из главных препятствий [14]. - Другая причина, по которой контакты оставались бесплодными, - более прагматического характера. Совместные документы, принимаемые на встречах и содержащие все более значительную основу для сближения и соединения, на поверку, не имели большого веса. Практические результаты должен был приносить следующий этап: на базе этих документов должны были появиться решения самой Православной Церкви. Но этот этап никогда не наступал. Как можно заключить, руководство Церкви не придавало переговорам достаточного значения.

Остается только сказать, что весь этот ход событий влечет любопытные выводы на тему "вера и политика". Политические цели должны были толкать русскую сторону к пренебрежению расхождениями - ради скорейшего достижения соединения. Однако на всех этапах контактов мы видим, что именно православная сторона проявляет медлительность и осторожность, заботливой фиксирует расхождения и придает им большее значение. Признавая обширную почву общего согласия, православные в то же время колеблются и никак не могут признать эту почву уже достаточною для соединения; и в конце концов эти колебания приводят к полному отсутствию практических продвижений. Но ведь единственно таких продвижений и требовала политика! - Итак, неудача, бесплодность контактов между православными и старокатоликами - явное доказательство того, что в этом историческом эпизоде вера одержала верх над политикой. Трудней, однако, решить, какие именно стороны православной веры породили этот исход: самая ли суть ее или же только "акциденции", такие как избыток инерции...

Примечание:

[1] Н.А. Бердяев. Хомяков. М., 1912. С. 69.

[2] В.В. Кожин. Тютчев. М., 1982. С. 455.

[3] Ф.И. Тютчев. Письмо к И.С. Аксакову от 2.10.1871. // Лит. наследство, т. 97. ч. 1. М., 1995, с. 369.

[4] Brief an Dollinger von einem Laien der russischen Orthodoxen Kirche aus Moskau. Berlin. 1872.

[5] Ф.И. Тютчев. Письмо к Э.Ф. Тютчевой от 14.09.1871. // Ф.И. Тютчев. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1984, с. 258.

[6] Он же. Письмо к И.С. Аксакову от 2.10.1871. Цит. изд., с. 369.

[7] Программа, принятая Первым старокатолическим конгрессом, в п.3 заявляла: "Мы выражаем надежду на воссоединение с Греко-Восточной и Русской Церковью, разрыв с которыми произошел без достаточных причин и не имеет оснований ни в каких неустранимых догматических различиях". (Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München. Mit einer historischen Einleitung und Beilagen. München, 1871, S. 222).

[8] Lord Acton. Selected Writings. Ed. by J. Rufus Fears. Indianapolis, 1988, vol. III, p. 303.

[9] А.А. Носов. "Мы здесь основали Философское Общество..." (К истории философских обществ в России) // Вопросы философии. 1999. № 1, с. 173.

[10] Г.В. Флоровский. Пути русского богословия. Изд. 3. Париж, 1983., с. 416-417. О. Георгий проводит здесь многозначительную параллель со знаменитыми Религиозно-философскими собраниями в Петербурге в 1901-03 гг.

[11] Вл. Соловьев. Письмо к А.А. Кирееву от 12.11.1883 // Символ (Париж), 1992, т. 27, с. 198.

[12] После начального этапа, имели место еще два периода регулярных встреч и собеседований: 1893-1913 (контакты между Петербургской Духовной Академией и Роттердамской Старокатолической богословской комиссией) и 1975-1987 (работа Смешанной богословской комиссии по православно-старокатолическому диалогу); помимо того, совместные православно-старокатолические конференции состоялись в Бонне в 1931 и в Рейнфельдене в 1957 г.

[13] А. Сергеенко. Очерки из истории старокатолического движения // Богословские труды, 1958, № 1, с. 154.

[14] Приведем выдержку из сообщения председателя Общеправославной Комиссии по диалогу со старокатоликами Патриарху Вселенскому Димитрию I: "Необходимо отметить, что ... трудности восстановления полноты церковного общения между Православной и Старокатолической Церковью включают ... общение в таинствах старокатоликов с англиканами и "Соглашение о взаимном приглашении к участию в Божественной Евхаристии" между Старокатолической Церковью в Германии и Евангелической Церковью". (Журнал Моск. Патриархии, 1988, № 5, с. 59).

3. Ницше и Соловьев в кризисе современного человека

"Все еще не исчерпаны и не открыты человек и земля человека".

Ф. Ницше. Так говорил Заратустра.

Кризисная эпоха и ее осмысление

В истории европейской мысли Фридрих Ницше и Владимир Сергеевич Соловьев соединяются как вестники Великого Кризиса, великих сдвигов и перемен, которые были ими угаданы и осмыслены, хотя и пришли в мир уже после их кончины. Кризисные процессы, охватившие мир с приходом XX столетия, были сокрушающими и многообразными. Андрей Белый, в чьем творчестве и сознании фигуры двух мыслителей были удивительно сближены, одним из первых с отчетливостью артикулировал этот всеохватный характер кризиса, выделив его основные измерения. В 1917-18 гг. он пишет книгу "На перевале", три части которой последовательно раскрывают эти измерения: *Кризис жизни - Кризис мысли - Кризис культуры*. Наряду с всеохватностью, кризис оказался и поразительно длительным. Иногда лишь снижая остроту, становясь менее заметным, он прошел через весь минувший век - и ныне мы констатируем, что кризисное сознание обострилось вновь. Очередную фазу мы называем уже кризисом не рубежа веков, а рубежа тысячелетий; и мало-помалу постигаем, что перед нами не смена времен, а некое особое время, и все фазы, прошедшие и, возможно, будущие, - не столько переходный момент, сколько самостоятельная *кризисная эпоха*.

Мы ставим вопрос о признаках, об отличиях, о самом существовании этой кризисной эпохи. Выше мы видели, как обозначил главные элементы кризиса Андрей Белый; но это было в самом начале эпохи, много десятилетий назад, и с той поры - скажем с Пушкиным - "Чему, чему свидетели мы были!" Кризис, что наблюдал поэт, вместо завершения, развился и углубился - и возникает уверенность, что в его существовании, за теми аспектами, что были видны в начале, лежат некие иные, более глубинные и более радикальные. Пытаясь разглядеть это *подлежащее*, нуокеіменон, ныне уже не европейского, а планетарного кризиса, различить за кризисом жизни, мысли, культуры некоторый более глубинный, порождающий горизонт кризисного процесса, мы приходим к единственному выводу: этот глубинный и порождающий горизонт кризиса - *человек*. Здесь, может быть, главная черта наших дней. Совершается своего рода антропологический поворот: происходящее с человеком, на антропологическом уровне реальности, приобретает решающую роль в бытии общества и культуры, глобальной динамике современного мира; и в существовании кризисной эпохи ведущей стороной становится *антропологический кризис*.

Наш вывод побуждает посмотреть по-новому и на творчество провозвестников кризиса. Встает вопрос: можно ли найти в этом творчестве провозвестия и данного горизонта кризиса? сказали ли Соловьев и Ницше о надвигающихся антропологических сдвигах, о кризисе европейского человека? Мой доклад - попытка краткого ответа на этот вопрос; и поскольку известно, что тема о человеке выдвигалась настойчивей и развивалась богаче в философии Ницше, нежели в философии Соловьева, то наше обсуждение будет посвящено, по преимуществу, Ницше, касаясь творчества Соловьева лишь в отдельных моментах. Но прежде всего, чтобы определить концептуальные рамки обсуждения, мы кратко очертим современное состояние антропологической проблемы.

Резюмировать это состояние можно общеизвестной формулой: *смерть субъекта*. Сакраментальная формула первоначально означала демонтаж и исчезновение метафизической и преимущественно гносеологической инстанции, "субъекта познания", бывшего на авансцене европейской метафизики от Декарта до Гегеля и почти до Гуссерля (у Гуссерля уже присутствует и критическая, деконструирующая рефлексия концепта, ведущая к его обобщению и размыванию). В дальнейшем, однако, пробитая этим исчезновением брешь в строю классических категорий метафизики начала быстро расширяться. Смерть субъекта повлекла целую цепь смертей в разных сферах метафизического дискурса, а также начала получать более широкое истолкование, уже не гносеологическое, а антропологическое. Сегодня мы можем понимать ее и как *отказ от классической европейской модели человека* - модели, которая редко представлялась в полной и отчетливой форме (европейская философия третировала антропологический дискурс), однако оставалась общепринятою в течение поразительно долгого времени: ее главными авторами мы можем считать Аристотеля и Боэция. Первый в "Никомаховой этике" заложил основы антропологического дискурса в рамках им же созданного общего категориального строя. Как и этот строй в целом, аристотелев человек подчинен сущностным началам: он - деятельный центр, источник (будущий субъект) познавательных, нравственных и иных актов, но все его действия управляемы строгой телеологией, он заключен в плотную сеть законов, причин, форм, он должен следовать сугубо нормативной этике и т.д. Боэций же придал завершенность этой эссенциалистской концепции, выдвинув знаменитую формулу, которая давала природе человека статус субстанции: человек есть *substantia individua naturae rationalis*.

Итак, смерть субъекта, свершившаяся в европейском сознании, - это и смерть классического "человека Аристотеля-Боэция". Никакого нового человека на смену покойному до сих пор не родилось: и это - один из ключевых факторов, затягивающих преодоление кризиса. Разумеется, здесь появлялись некоторые общеизвестные фигуры или модели: фрейдистский человек, экзистенциалистский человек; можно добавить к ним и давно маячившего в искусстве романтико-символистского "многоликого" человека, наделенного множеством "индивидуальных субстанций". Но по разным причинам они не составили достаточно основательной альтернативы человеку Аристотеля-Боэция и не смогли стать новой базовой антропологической моделью для европейской мысли. Мысль и общество продолжают, подобно Диогену, пребывать в поисках человека. Понятно, что сей Диогенов поиск должен разворачиваться в пространстве не-субстанциалистских и не-эссенциалистских дискурсов (куда неизбежно тяготели и все известные уже попытки альтернативы). В заключение преамбулы мы попробуем расставить некоторые вехи в этом пространстве - с тем чтобы далее, в основной части, антропологические концепции Соловьева и Ницше могли бы соотноситься с этими вехами.

Есть основания [1] полагать, что наиболее радикальную альтернативу эссенциалистской философии доставляет понятие энергии, когда оно принимается в качестве доминирующего и производящего принципа философского дискурса. В рамках подобного "дискурса энергии" могут развиваться различные антропологические дискурсы и модели, так что на уровне антропологии аналогичную альтернативу эссенциалистской концепции Аристотеля-Боэция может составить "энергетическая антропология". Именно к ее руслу принадлежат модели человека, которые издавна порождались в сфере практической религиозности и, прежде всего, в духовных практиках различных религий. В данной сфере в центре внимания находятся всевозможные (но в первую очередь, внутренние, тонкие, зачаточные) импульсы и движения человека - его помыслы, эмоции, нравственные поступки... - которые объемлются широким интуитивным понятием "энергий" или каким-либо его аналогом, типа "дхармы" в дальневосточных практиках. Отсюда естественно возникает взгляд на человека как на своего рода "энергетическое образование", систему или сообщество разнородных и разнонаправленных энергий. Эти энергии неудержимо изменчивы, текучи, подвижны, и потому такой взгляд, рожденный из опыта, кардинально отличен от субстанциалистской концепции человека: здесь человек уже не субъект - собственник неизменной сущности, он не заключен в сеть

абсолютных норм и законов, его образ пластичней и динамичней, а диапазон изменений и превращений шире.

Ясно, что на подобной основе возможно большое многообразие конкретных антропологических моделей, и энергийная антропология доставляет адекватное пространство антропологического поиска. Различные концепции и модели в этом пространстве отходят в разной степени от эссенциалистской модели, в зависимости от того, в какой мере в них, наряду с текучей энергийной стихией, присутствуют и неизменные, инвариантные структуры и формы. И важно заметить, что во всем многообразии возможных антропологических альтернатив существует и предельная концепция, максимально порывающая с эссенциализмом и указующая собой крайнюю границу пространства поиска. Эта граница - дхармический человек буддизма, концепция, в которой исчезает не только субъект, но и сама субъектность, индивидуальность, и человек предстает как чистый поток энергий - дхарм. Ницше отчетливо видел эту предельную роль буддизма, и часто буддийская антропология выступает для него в качестве референтного дискурса. Как мы увидим, не менее поучительным референтным дискурсом может служить и другая аскетическая модель, антропология православного исихазма. Однако вся эта богатая *практическая* антропология - еще далеко не *философская* антропология. Фигурирующее здесь понятие энергии - не философский концепт, а лишь практический инструмент, привязанный к антропологическому контексту, самоидентичность человека требует совершенно нового понимания, и можно назвать еще целый ряд проблем, рождающих глубокие трудности на пути создания подлинной замены ставшему недееспособным человеку Аристотеля-Бозция. При таком состоянии проблемы, полезно вновь обратиться к истокам кризиса и вспомнить, как представлялись тем, кто возвестил его, крах старой модели человека и рождение новой.

Примечание:

[1] Анализ их дан, в частности, в нашей книге "О старом и новом" (СПб., 2000).

Смерть человека Аристотеля-Бозция

Сокрушение старых представлений о человеке - одна из основных задач "переоценки всех ценностей", тема, в подробностях раскрытая и самим Ницше, и сонмом его исследователей. Поэтому нам достаточно здесь вкратце напомнить главные направления и тезисы ницшевской критики. Отказ от эссенциалистской модели человека оказывается, почти во всех пунктах, следствием общей критики эссенциального дискурса, или же "преодоления метафизики", по формуле Ницше. Восставая наиболее ярко против платонизма, против "бутафории инобытия", Ницше отбрасывает, наряду с тем, и весь аристотелианский строй категорий классической метафизики, объявляя "чистыми фикциями" идеи целесообразности и самой цели, смысла, закономерности, причинности: "В реальности отсутствует цель [1]... Я избавил мир от подчинения цели ... Одно невозможно - разумный смысл [2] ... В сущности вещей (An-Sich) нет никакой "причинной связи", "необходимости" ... там не царит никакой "закон". Это мы, только мы выдумали причины, последовательность, взаимную связь... число, закон, свободу, основание, цель... мы примысливаем к вещам этот мир знаков" [3]. Тем самым, отбрасываются старые эссенциальные основания всех дискурсов - религии, морали, искусства и проч., включая и антропологию. Ницше задает новую антропологическую установку: отбросить метафизическую интерпретацию человека, что описывала его в терминах отвлеченных сущностей, и "сделать так, чтобы человек стоял перед человеком как, закаленный дисциплиной науки, он стоит перед прочей природой ... глухой ко всем приманкам метафизиков... [Надо] перевести человека обратно на язык природы" [4]. (Понятно, что столь резко антиметафизической установке "возврата в природу" грозит обратная крайность натурализма, и ниже мы, действительно, встретим в антропологии Ницше сильные элементы биологической редукции).

Как ясно уже отсюда, отвергаются и нравственные начала в человеке - не только абсолютистская и нормативная этика, дискурс "нравственного миропорядка", но и самое

основание этики, различение добра и зла: "Моральное суждение есть лже-толкование [5]... Добро и зло только бегущие тени... Добра и зла, которые были бы непреходящими, не существует" [6]. Однако "иммориализм" Ницше, как он именуется свою этическую позицию, утверждает не уничтожение морали, а только ее редукцию к иной форме, сугубо релятивной, и к иной роли, сугубо служебной, подчиненной главной установке его антропологической модели - культивированию породы "высших людей". Поскольку же ключевые этические нормы имеют, как правило, религиозную санкцию, предстают как богоустановленные, то феномены религии и морали получают у Ницше аналогичную оценку (ср.: "Мораль и религия всецело относятся к психологии заблуждения" [7]), и критика морали неразрывно переплетена с критикой религии. На первом месте тут, разумеется, христианство; и в целом, критика старой модели человека обычно предстает у Ницше как критика "христианского человека" (хотя на поверку, заметная доля его критики относится не к христианству как таковому, т.е. благовестию Нового Завета, а лишь к использованию в христианстве аристотелевского эссенциализма). К такой двунаправленной критике, одновременно в адрес морали и религии, принадлежит отрицание принципов греха, вины, кары, а также сочувствия и сострадания: "В основу вещей коварно волгали награду и наказание... уничтожение и самораствление человека через понятие греха [8] ... Мы, иммориалисты, пытаемся всеми силами изъять из мира понятия наказания и вины [9] ... Сострадание - опасная сила, движитель упадка [10] ... мораль сочувствия и сострадания [есть] трусость, ничтожество, мораль старых баб" [11]. С христианством же прямо связывается и отвергаемый моральный дискурс в целом, который Ницше характеризует равнозначными в его тексте формулами: христианская мораль, мораль рабов, стадная мораль, противоестественная мораль, являющаяся "противоположностью жизни". Специфические свойства христианской модели человека (не связанные уже с эссенциальным дискурсом) - "вырождение и слабость", в силу которых христианский человек - "больной, озлобленный на самого себя, полный ненависти к позывам жизни, полный подозрений ко всему, что было еще сильным и счастливым" [12].

Столь резкая и всесторонняя критика эссенциалистской модели человека закономерно приводит Ницше и к деконструкции эссенциального субъекта Аристотеля-Боэция-Декарта. Эта "смерть субъекта" становится сквозной темой в его поздних книгах. Отвергая анализ Декарта, Ницше считает: то, что есть налицо, - это феномен мышления, наличие же мыслящего субъекта есть неоправданный постулат, примысливание: "Является искажением говорить: субъект Я есть условие предиката "мысль"... Мыслится (es denkt), но что это "ся", es, есть как раз старое знаменитое Я, это, мягко говоря, только предположение... и никак не "непосредственная достоверность" [13]... Будем держать ухо остро перед опасными старыми бреднями понятий, полагавшими чистый безвольный безболезненный вневременной субъект познания" [14]. В "Генеалогии морали" дан ценный анализ механизмов сознания, посредством которых продуцируются фигуры мнимых субъектов. "Некий квантум силы, является таким же квантумом порыва, воли, действия - более того, он и есть не что иное как само это побуждение, желание, действие, и лишь вследствие языкового оболыщения (и окаменевших в нем коренных заблуждений разума), которое по недоразумению понимает всякое действие как нечто, обусловленное действующим, "субъектом", может это представляться иначе... народная мораль отделяет силу от проявлений силы, как если бы за сильным наличествовал некий индифферентный субстрат, который был бы волен проявлять. либо не проявлять силу. Но такого субстрата нет, не существует никакого "бытия", скрытого за поступком, действием. становлением; "деятель" просто присочинен к действию ... Вся наша наука ...еще не избавилась от подсунутых ей улюбок, "субъектов"" [15]. К таким присочиненным субъектам Ницше относит конструкт души; и по всей логике его рассуждения, к этому же разряду можно причислить и самого субстанциального человека классической метафизики. Однако главным фактором, в силу которого мысль Ницше утверждает не только смерть гносеологического субъекта, но и смерть человека, является, конечно, тезис о смерти Бога. Здесь возникает классический аргумент, воспроизводившийся столько раз и до Ницше (укажем хотя бы Ангела Силезиуса и Достоевского), и после него: смерть Бога и смерть человека - в

обоюдной и неразрывной связи; со смертью Бога исчезает основа и источник идентичности человека. Всего лаконичней этот аргумент сформулировал Делез: "Где человек в отсутствие Бога мог бы обнаружить гаранта своей идентичности? [16] ... Одновременны смерть Бога и растворение мыслящего субъекта" [17]. - Заметим также, что логика разоблачения субъекта в рассуждениях Ницше есть логика деконструкции субстанциалистского, "именного" дискурса и замены его дискурсом деятельностным, "глагольным", по типу дискурса энергии. Поэтому можно ожидать, что положительные построения философа, его наброски новой модели человека будут разворачиваться в пространстве энергичной антропологии.

Скажем кратко теперь, каковы отношения Соловьева с эссенциалистской антропологией. С первых своих этапов, с замысла "критики отвлеченных начал", философия Соловьева ставила цели критики и преодоления классической метафизики; но в силу многих причин, они не стали главными в его творчестве. В своем общем типе, равно как в ведущих идеях, эта философия куда менее революционна, чем философия Ницше. Не только в ранний, но и в зрелый период, в "Оправдании добра", она сохраняет характер эссенциалистской метафизики, тяготея к платонизму, и, как обычно для данного типа философии, уделяет антропологии весьма малое внимание. Но мысль Соловьева отличается живым разнообразием идей, резкими поворотами развития и вопреки ее общим, "усредненным" свойствам, в ней можно найти и существенные моменты, где она вносит вклад в продвижение европейской мысли о человеке, шедшее путем разрушения эссенциалистской антропологической модели. Я укажу сейчас всего два таких момента, которые представляются мне наиболее важными.

Прежде всего, Соловьев решительно вводит в учение о человеке процессуальность, антропологическую динамику. Нельзя, конечно, сказать, чтобы старые концепции человека в европейской метафизике были целиком статичны. Ни у Гегеля, ни у Шеллинга они не были таковы, и все же в целом антропология тяготела к статичности: человек предполагался наделенным неизменной природой, а динамические элементы в картине реальности, дух и разум, в значительной мере автономизировались, обособлялись от человека и изымались из узко понятой антропологии. Хотя этому традиционному дуализму в антропологии, идущему еще от орфиков и Платона, не был чужд и Соловьев, однако центральное для него понятие *Богочеловечества* сообщает динамику и погружает в процесс именно человечество и человека. Какую антропологическую модель несет в себе этот Богочеловеческий процесс, мы рассмотрим в следующем разделе; но сразу заметим, что процессуальность модели сама по себе еще не означает разрыва с эссенциализмом, поскольку, например, процессы органического, эволюционного развития имеют заведомо эссенциальную природу. В конце XIX в. притягательная сила новооткрытой парадигмы эволюции была огромна, и Соловьев, равно как и Ницше, весьма поддавался ей. Поэтому, хотя идея Богочеловеческой динамики была активно подхвачена в XX в. и русской религиозной философией, и западной философской теологией, от Тейяра до Тиллиха, но продвижение к новой антропологии тут не слишком значительно.

Значительней и принципиальней, при взгляде из европейского философского процесса, поздние разработки Соловьева, касающиеся проблемы субъекта. Любопытно, что еще в "Оправдании добра" (1896) Соловьев занимает в этой проблеме полностью традиционную позицию, воспроизводя ту самую субстанциалистскую конструкцию Бозэция и Декарта, которую Ницше клеймит как "старые опасные бредни". Но в цикле "Теоретическая философия", созданном лишь немногим позднее (1897-99), пред нами уже совершенно другая позиция, где субстанциальный субъект ниспровергается не менее решительно и даже более основательно, чем у Ницше. Прежде всего, Соловьев, как и Ницше, оспаривает концепцию Декарта, проводя ее критику гораздо тщательней, чем Ницше, но почти в той же логике, исходящей из аргумента: "Мышление есть нечто самодостоверное... Но нельзя утверждать того же о мыслящем, или субъекте" [18]. При этом, критика Соловьева по стилистическому блеску не уступает прославленной прозе Ницше: "В житейском обиходе можно, не задумываясь, спрашивать: чей кафтан? или чьи калоши? Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? - тем самым, предполагая подлинное

присутствие разных *кто?* ... Декартов субъект мышления есть самозванец без философского паспорта. Он сидел некогда в смиренной келии схоластического монастыря, как некоторая *entitas, quidditas* или даже *haecceitas*. Несколько переодевшись, он вырвался оттуда, провозгласил *cogito ergo sum* и занял на время престол новой философии" [19]. Выводы критики радикальны и вполне могут трактоваться как "смерть субъекта": "Все эти псевдофилософские понятия мыслящих субстанций, монад, сознания и т.д. - все это теряет существенное значение, сознается как *überwundener Standpunkt* - эта *Überwindung* есть необходимое условие дальнейшего философствования" [20]. В этой ключевой декларации преодоления метафизики Соловьев и Ницше доходят до полного совпадения. Ницше говорит: "Вера в безусловные субстанции ... есть старое заблуждение... И поскольку вся метафизика преимущественно занималась субстанцией ... человек должен преодолеть метафизику" [21]. Но Соловьев, однако, предпочитает сохранить понятие субъекта, дав ему кардинально новое наполнение. Его конструкция десубстанциализированного субъекта отлична и от "трансцендентального субъекта" Канта (ср.: "Наше Я, хотя бы трансцендентально раздвинутое, не может быть средоточием и исходной точкой истинного познания" [22]) и чрезвычайно близка конституции интенционального субъекта у Гуссерля, включая и наличие феноменологической редукции. Это предвосхищение феноменологии у Соловьева уже не раз отмечали, и потому стоит скорей отметить отличие от Гуссерля - не столько в самой конструкции, сколько в ее интерпретации: русский философ использует понятие "безусловного центра" и трактует новую конструкцию субъекта как отказ "от субъективного центра ради центра безусловного", давая ей имя "становящийся разум истины". За этим стоит, конечно, стремление его нарождающейся феноменологии быть христианской феноменологией. Для немецкой традиции подобное стремление имеет сомнительные шансы, и, в частности, Ницше расценил бы его как явную уступку "мифологизму".

Примечание:

[1] Ф. Ницше. Сумерки идолов. Соч. в 2-х тт., т. 2. М., 1990. С. 584. (Далее ссылки на произведения Ницше - без указания автора).

[2] Так говорил Заратустра. Цит. изд. С. 118.

[3] По ту сторону добра и зла. Цит. изд. С. 257.

[4] Там же. С. 352.

[5] Сумерки идолов. С. 585.

[6] Так говорил Заратустра. С. 118, 83.

[7] Сумерки идолов. С. 583.

[8] Антихрист. Цит. изд. С. 683.

[9] Сумерки идолов. С. 582.

[10] Антихрист. С. 636.

[11] Сумерки идолов. С. 587.

[12] Там же. С. 586.

[13] По ту сторону добра и зла. С. 253.

[14] К генеалогии морали. Цит. изд. С. 490.

[15] Там же. С. 431.

[16] Ж. Делез. Фуко. М., 1998. С. 168.

[17] Он же. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 24.

[18] Вл.С. Соловьев. Теоретическая философия. Собр. соч. в 8 тт. Т. 8. СПб., б.г. С. 168.

[19] Там же. С.183, 171.

[20] Там же. С. 213.

[21] По ту сторону добра и зла. С. 251-252.

[22] В.С. Соловьев. Цит. соч. С. 212.

К новому видению человека

Когда Заратустра нисходит со своих гор на травестийную Нагорную Проповедь, первый, кто ему повстречался на пути, был отшельник-аскет. Здесь нет ни тени случайности: в редком из текстов Ницше не возникает эта фигура. Всюду в теме о человеке, и когда Ницше разбивает старые скрижали, и когда он возвещает свою, новую весть, он постоянно сталкивается со святым и аскетом (они для него едино суть). Сталкиваясь, он обычно обрушивается на них - и делает это по принципу близости, как на соседей и конкурентов. Он признает: "Святой и аскет открыли новый род жизненных побуждений" [1], - иными словами, открыли *антропологическую альтернативу*; и именно это же самое стремится сделать он сам. Его отношения с ними проходят непростой путь, который современный исследователь резюмирует так: "Ницше начал с нападок на обманы аскетического идеала, а закончил восхвалением честности этого же самого идеала" [2]. В итоге, дискурс аскезы - главный референтный дискурс в антропологии Ницше, ее необходимейший методологический оппонент, спарринг-партнер. Аналогичную роль, хотя и гораздо спорадичней, аскеза играет и для Вл. Соловьева; причем оба философа, при всем разнообразии аскетической сферы, в качестве подлинного и чистого образца аскетизма имеют в виду отшельническое подвижничество восточного христианства, иначе говоря, православный исихазм. Поэтому, чтобы понять их антропологические замыслы, нам также следует иметь определенное понятие аскезы и, прежде всего, аскезы исихастского типа, духовной практики.

Как мы говорили, антропология духовных практик есть энергийная антропология, которая характеризует человека совокупностью или конфигурацией всех его энергий, физических, психических и интеллектуальных. Такая конфигурация именуется *энергийным образом* человека и согласно реконструкции исихастской практики, проделанной в моих книгах [3], эта практика может рассматриваться как антропологическая стратегия, суть которой состоит в направленной трансформации человеком своего энергийного образа. Трансформация носит ступенчатый характер: энергийный образ возводится по некоей лестнице, ступени которой - определенные типы строения этого образа, следующие в строгом порядке и восходящие к высшему состоянию, или же *телосу* практики. Православный опыт и догмат идентифицируют телос исихастской практики как *обожение*, или же совершенное соединение всех энергий человека с Божественной энергией, благодатью. Обретение телоса означает изменение самого способа бытия человека, актуальную онтологическую трансформацию и, соответственно, духовная практика есть не просто антропологическая, но мета-антропологическая стратегия. Телос всецело определяет структуру и специфику практики и его столь исключительный, мета-антропологический характер имплицитно ряд крупнейших особенностей, резко выделяющих духовную практику из всех стратегий человеческого существования.

Во-первых, онтологическая трансформация или, в православной терминологии, превосхождение естества, недостижима силами самого естества, тварной падшей природы человека; и потому движущей силой восхождения к телосу является Божественная энергия, тогда как энергии человека должны направляться к согласию и сообразованию с ней, что передается византийским понятием *синергии*. Конституируясь синергией, ступени практики не могут, тем самым, осуществляться вне практики, в обычных стратегиях эмпирического существования. И это значит, что не только сам телос, но и путь к нему, вся практика в целом являет собой принципиально иное, *альтернативу* этим обычным стратегиям, обычному порядку существования человека. В культуре предметом духовных поисков весьма часто служит именно некая бытийная альтернатива, и потому аскеза всегда привлекала внимание тех ищущих людей культуры, чьей зоркости хватало, чтобы увидеть в ней ее альтернативную природу (в Новое Время таких было немного, ибо дух Просвещения учил видеть в аскезе скорей курьез или изуверство). Ницше принадлежал к этим зорким. Часто эти люди не принимали те или иные черты аскетической альтернативы и желали выстроить другую альтернативу, собственную. Но в этом они терпели неудачу, порой трагическую. Исток таких неудач кроется во второй особенности, порождаемой мета-антропологическою природою телоса.

Поскольку телос практики не является ни данностью, ни даже заданием, целью в эмпирическом бытии, то человек не может и сам, опираясь лишь на индивидуальный опыт, найти направление и определить путь к нему, *держат вектор альтернативы*. Энергичный образ - принадлежность индивидуальности, и его трансформация - также дело индивидуальности, но это дело, прохождение практики, включает, на поверку, существенные трансиндивидуальные аспекты. Выстраивание ступеней, ведущих не к эмпирической цели, а к мета-антропологическому телосу, есть уникальная деятельность, ставящая задачи организации, проверки, интерпретации мистического опыта, и решения подобных задач с необходимостью трансиндивидуальны, интересубъективны. Методология и герменевтика исихастского опыта образуют особый "органон", что может создаваться и существовать уже не в пределах индивидуальности, а лишь в некоем объемлющем, соборном целом, которым служит духовная традиция. Феномен духовной практики включает, т.о., два уровня: наряду с уровнем индивидуальной практики как таковой, в нем существует также коллективный, или соборный уровень традиции, так что традиция есть необходимая предпосылка, или же *среда и средство* осуществления практики. Единство двух уровней есть своего рода "мета-биологическая система": оно подобно биологическому виду, в котором индивидуальное существование особи также имеет своей необходимой предпосылкой (средой и средством) существование коллективного целого, популяции. Однако конституирующий принцип традиции, разумеется, отнюдь не биологичен: если вид осуществляет трансляцию жизни, то традиция - трансляцию опыта бытийной альтернативы, мистического опыта Богообщения и обожения.

Описанная "парадигма духовной практики" есть древний образец энергичной антропологической модели. Крах эссенциальной концепции человека сделал ее вновь актуальной, и сегодняшние поиски новой антропологии, исходящие, главным образом, из концепции "практик себя" Фуко, систематически и активно используют элементы этой парадигмы. Мы попытаемся показать, что отношения Ницше с аскезой тоже не ограничивались яростным отрицанием, и в его проекте новой антропологии можно обнаружить весьма существенные соответствия с парадигмой духовной практики.

Дискурс Ницше, его стилистика и поэтика предельно далеки от научной речи, от логоцентричного и систематичного "изложения своего учения". У базельского философа свои, особые отношения с языком и дискурсом, которые тщательно исследовались в последние десятилетия; П. Слотердаик назвал их "великой игрой по ту сторону семантики". Согласно авторитетной трактовке де Мана, "эволюцию творчества Ницше можно понять как постепенную деконструкцию логоцентризма" [4], сопровождаемую постоянным возрастанием роли риторики, - так что, по оценке другого современного автора, в зрелый период "Ницше не различает между риторическим и философским дискурсом" [5]. Но в риторическом дискурсе вполне допустимы не только многосмысленность высказываний, но и их самопротиворечивость, одновременное присутствие и прямого высказывания, и обратного ему; топология смыслов, усложняясь, требует особой методологии истолкования. Ницше охотно и часто практикует "подрыв истины риторикой" (Харфэм). Такие особенности дискурса могут быть очень существенны при попытках свести воедино различные высказывания, выстроить из них последовательную теорию или концепцию. Однако в нашей беглой реконструкции антропологической модели Ницше нам заведомо невозможно учитывать их в полной мере; и потому эта реконструкция достаточно условна и предварительна.

Тем не менее, несомненно, что Ницше было присуще остро динамическое, процессуальное видение человека как сущего, служащего "мостом", "переходом", проходящего трансформацию. Этот мотив по праву можно считать лейтмотивом не только антропологии, но и всего творчества философа, и именно он сделан девизом "Заратустры": *Der Mensch ist etwas, was überwinden werden soll*. Хотя волевая риторика Ницше часто рисует эту трансформацию как производимую *над* человеком, как объектом, однако равно несомненно, что осуществлять ее должен он сам: "В человеке ... есть то, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено... но в человеке

есть также и творец, ваятель" [6]; и не раз Ницше именуется антропологический процесс "самопреодолением". Итак, речь идет об аутотрансформации, или же "практике себя". Столь же несомненно, что эта аутотрансформация виделась Ницше направленной, идущей к определенному финальному состоянию, цели, телосу, которому он дал имя "сверхчеловек". И еще более несомненно, что каким бы ни был этот телос, он размещал его - уже в отличие от парадигмы духовной практики - не в инобытии, которое полностью отрицалось, а в наличном бытии; трансформация мыслилась не онтологической, а только онтической, "хранила верность земле", на языке Ницше. Кроме того, она рисовалась процессом *ступенчатого* восхождения: "Жизнь должна всегда сызнова преодолевать самое себя ... ей нужны ступени" [7]. Ницше не раз указывал различные типы человека как "ступени к сверхчеловеку" - таковы у него "человек Возрождения", "великие люди", "высшие люди" и т.д., даже "смеющиеся львы", которые непосредственно выше "высших людей". Далее, трансформация мыслилась *холистичной*; в противовес спиритуалистическим тенденциям европейского духа, Ницше активнейше утверждает *дискурс тела* и холистический образ человека, в котором телесный и духовный уровни неразрывно сопряжены: "Является решающим обстоятельством, чтобы культура начиналась с надлежащего места - не с души ... надлежащее место есть тело, наружность, диета, физиология" [8]. Исторический прообраз такого холизма виделся ему в греческой античности: "Греки остались поэтому первым культурным событием истории... христианство, презиравшее тело, было величайшим несчастьем человечества" [9]. - Можно также найти в восхождении к сверхчеловеку параллель начальной ступени духовной практики, покаянию. Дело этой ступени - дать старт, запуск динамике восхождения, и для этого надо максимально раскачать, резко вырвать человека из равновесия и стабильности, чего практика достигает путем возбуждения экстремальных переживаний и эмоций. Такая антропологическая раскачка утверждается и у Ницше, но создающие ее факторы, разумеется, иные: это ненависть и отчаяние. "Ваша ненависть, о высшие люди, пробуждает во мне надежду ... Ваше отчаяние достойно великого уважения" [10]. Найдем мы и такой классический элемент духовной практики как внутреннюю концентрацию, самособирание: "Мое Само (Selbst) возвращается ко мне... возвращаются и все части его, бывшие долго на чужбине и рассеянные среди всех вещей" [11]. Можно здесь вспомнить исихастскую максиму: "собрать в любовь ко Господу рассеянное по всей земле сердце". И наконец, зафиксируем то, что уже достаточно ясно: антропологический дискурс Ницше разворачивается в сфере энергийной антропологии, как деятельностный и энергийный дискурс. Помимо прочего, об этом свидетельствует и то, что верховный принцип этого дискурса - начало энергийной природы, воля к власти. Так описывает Делез конституируемую этим принципом энергийную картину реальности: "Воля к власти - мерцающий мир метаморфоз, сообщающихся интенсивностей, различий различий, дуновений, инсинуаций и выдохов: мир интенсивных интенциональностей, мир симулякров и "тайн". Вечное возвращение - бытие этого мира... [Оно] не качественно и не экстенсивно, оно интенсивно, чисто интенсивно... Ницше интересуется энергетикой своего времени... он искал в науке интенсивных количеств" [12]. Понятие "интенсивного" у Делеза - прямой коррелят энергии и один из ключевых концептов его собственной картины реальности (конститутивный принцип этой картины, различие, допускает и эссенциальную трактовку, как Идея, и энергийную, как Интенсивность: "Между Интенсивностью и Идеей, как между двумя соотносимыми обликами различия, возникает товарооборот" [13]). Для нашей темы существенно, что для Делеза и солидарного с ним Фуко, новейших мыслителей кризиса человека, Ницше (наряду с Фрейдом) оказывается открывателем и проводником энергийного видения реальности и человека - как состоятельной, плодотворной альтернативы отброшенному дискурсу сущностей и субстанций.

Перечисленные свойства охватывают многие существенные черты структуры духовной практики; но было бы преждевременным решить, что антропологическая модель Ницше в целом, *grosso modo*, следует парадигме духовной практики и, при возможных отклонениях в деталях, может рассматриваться как реализация этой парадигмы, где телос (сверхчеловек) является не мета-антропологическим, "посюсторонним", *diesseitige*, а движущей энергией,

аналогом синергии в исихастской практике, служит воля к власти. Мысль Ницше не есть монистическая философия, ее ткань пестра и, в частности, его антропологическая мысль заведомо не складывается в единое последовательное учение. По ближайшем рассмотрении, мы находим, что в антропологии Ницше, наряду с парадигмой духовной практики, присутствует и иная, конкурирующая парадигма, носящая органический и биологический характер.

Следы этой парадигмы обнаруживаются, если поставить вопрос: как связаны в процессе восхождения к сверхчеловеку два уровня этого процесса, индивидуальный и сверхиндивидуальный? В парадигме духовной практики данная связь вполне отчетлива: восхождение есть индивидуальная практика, равно как и обожение, телос, есть претворение индивидуальной личности, а не какого-либо сообщества; тогда как сверхиндивидуальное целое, традиция, лишь обеспечивает необходимые условия индивидуальной практики, служа для нее средой и средством. В антропологии Ницше характер связи виден не сразу. Ясно лишь, что совпадения с духовной практикой здесь уже нет: по Ницше, восхождение к сверхчеловеку в целом заведомо не вместиимо в границы индивидуальной судьбы, и никакому человеку не дано пройти в своей жизни весь путь, все ступени к сверхчеловеку. Больше того, неверно даже и говорить, что индивидуальный человек "проходит путь": он лишь является звеном этого пути, проходит же его - человек как род, а не как индивид. Но это радикально меняет сцену! Неужели то, что мы приняли за "духовную практику", было лишь социоисторическим развитием, неким видом прогресса? - Нет, это все же не так. Модель прогресса - полярная противоположность духовной практике: это восхождение общества к цели, которую является также некий тип общества, тогда как индивид служит лишь средством восхождения и никак особенно не меняется, разве что несколько улучшаясь и осчастлививаясь обществом. Однако сверхчеловек, хотя к нему и ведет не индивидуальный, а сверхиндивидуальный, социальный процесс, есть новый образ индивидуальной личности, а отнюдь не социума. В силу этого, перед нами третья модель, промежуточная между полюсами духовной практики и социального прогресса и также вполне знакомая: разумеется, это биологическая модель, процесс типа образования вида (филогенеза) или выведения породы.

Ницше охотно и открыто признает это: в своем вызове ходульной возвышенности европейского мировоззрения, он бравирует биологизмом и витализмом. "Человек есть еще не установившийся животный тип [14]... Не существует ни духа, ни разума, ни мышления, ни сознания, ни души, ни воли, ни истины: все это фикции... Дело идет не о "субъекте и объекте", а об определенной породе животных... Весь внутренний опыт покоится на том, что к известному возбуждению нервных центров подыскивается причина... Все добродетели суть физиологические состояния" [15]. Но здесь отнюдь не одна бравада: биологический дискурс Ницше складывается в набросок довольно цельной биологизированной антропологической модели - *модели типов человека*. Прежде всего, эта модель закрепляет наметившийся у нас выше вывод: восхождение к сверхчеловеку есть *селекция породы*. "Аристократическое общество ... скажем, древнегреческий полис или Венеция... есть учреждение для культивирования породы" [16]. Отсюда вытекает и более общий вывод, фактически уже заключенный в отказе Ницше проводить грань между бытийным статусом человека и животного: человечество в целом есть совокупность пород (видов, типов), и его существование - разновидность межвидовой борьбы. Несколько точнее, так с человечеством обстоит, когда этот нормальный, должный порядок не подточен силами упадка (каковы христианство и социализм): "Разделение типов необходимо, чтобы сделать возможными высшие и наивысшие типы [17]... "Равенство" относится по существу к упадку: пропасть между человеком и человеком, сословием и сословием, множественность типов... [все это] свойственно каждому сильному времени" [18]. Разумеется, Ницше - ярый антидоктринер - не строит доктрины социального дарвинизма, но ее основные тезисы можно у него найти без труда: "Высший интерес жизни требует беспощадного подавления и устранения вырождающейся жизни [19]... Слабые и неудачники должны погибнуть ... И им должно еще помочь в этом [20]... Корпорация... должна делать по отношению к другим корпорациям все

то, от чего воздерживаются ее члены по отношению друг к другу... должна стремиться расти, усиливаться, присваивать, достигнуть преобладания... просто в силу того, что она живет" [21]. Далее, как очевидно уже, множество типов человека иерархично, оно образует, по выражению Ницше, "длинную лестницу рангов". Принцип, разделяющий высшие и низшие типы, есть степень развития воли к власти, и поэтому высшие типы суть "повелители", "господствующая каста", "аристократы". Уделяя им главное внимание, Ницше очерчивает и спектр прочих типов, указывая их положение в иерархии: жрец (извращение и подмена высшего типа), философ (стоит вплотную к высшему типу), ученый (низкий, плебейский тип), преступник (высший тип, деформированный условиями) и т.д. Конечно, обсуждаются и средства селекции, среди которых на видном месте - кодекс правил и ценностей, именуемый моралью господ и строимый по принципу противоположности христианской этике как морали рабов.

На первый взгляд, две антропологические парадигмы Ницше различны до полной противоположности. К уже очевидным их различиям следует добавить, что виталистская парадигма принадлежит не к энергийному, а к эссенциальному типу антропологии: как уже отмечалось в связи с Богочеловечеством Соловьева, процессы органического развития, биологической эволюции и селекции представляют собой "развитие из семени", развертывание некоторых исходных, "врожденных" начал, типа генетической программы, - что в философских категориях означает актуализацию определенных сущностей. При этом, вторая парадигма, эпатирующая и провоцирующая, гораздо более на виду в тексте Ницше, она усиленно декларируется и выпячивается самим автором. Неудивительно поэтому, что стандартные представления об антропологии Ницше практически исчерпываются ею и почти не замечают элементов первой парадигмы. Но такой взгляд огрубляет позицию философа до карикатуры: взятая в чистом виде, виталистская парадигма рисует антропологическую динамику восхождения к телосу как процесс, в котором человек как объект трансформируется внешними воздействиями среды в другой объект, тогда как его внутренняя работа, практика себя, целиком игнорируется. На самом же деле, как мы видели, восхождение к телосу необходимо включает аутотрансформацию человека, его самопреодоление, процессы, в которых он, по выражению Ницше, "не тварь, а творец". Эти процессы многообразны, и выше, описывая элементы первой парадигмы, мы отметили далеко не все из них. Ницше также утверждает "мастерство и тонкость в войне с собою... способность обуздывать себя и умение перехитрить себя" [22], необходимость "очищения инстинктов", "установленных периодов поста", тренинга восприятий - "учиться смотреть", "учиться говорить и писать"; предписывает "танцы во всякой форме, умение танцевать ногами, понятиями, словом", говорит даже, вразрез со своим имиджем, о возвышающем действии страдания... - так что в итоге возникает развитая и весьма своеобразная практика себя. Больше того, при тщательном чтении мы даже убеждаемся, что эта практика себя, внутреннее восхождение человека, есть для Ницше более важное измерение антропологического процесса, нежели столь выпячиваемый внешний процесс, и в действительности, внешнее служит средством для внутреннего. "Без пафоса дистанции, порождаемого... различием сословий, постоянной привычкой господствующей касты смотреть свысока на подданных ... и столь же постоянным упражнением ее в повиновении и повелевании... совершенно не мог бы иметь места другой, более таинственный пафос - стремление к увеличению дистанции в самой душе, достижение все более редких, более напряженных состояний... не могло бы иметь места именно возвышение типа "человек", продолжающееся самопреодоление человека" [23]. Здесь возникает еще одно сходство с парадигмой духовной практики: "господствующая каста", или "аристократическое общество" выполняют, по сути, роль "традиции" в духовной практике - роль объемлющего сверхиндивидуального уровня, функция которого - служить средою и средством продуцирования и трансляции индивидуального опыта восхождения, описываемого как "достижение все более редких, более напряженных состояний".

Однако и это еще не все. Поправки к расхожей виталистской интерпретации Ницше не сводятся лишь к тому, что, наряду с виталистской парадигмой, его антропология включает

энергийную парадигму духовной практики, которой и принадлежит ведущая роль. В силу специфики дискурса Ницше, сама виталистская парадигма требует более внимательного взгляда - и такой взгляд говорит о необходимости глубокой переоценки его пресловутого "витализма". Хотя грубый биологизм и органицизм, без сомнения, активно утверждаются им, за ними проступают иные смыслы. Вот тонкое наблюдение Делеза: "Следует догадаться, что Ницше называет "благородным": для этого он заимствует язык физики энергий, он называет благородной энергию, способную трансформироваться" [24], причем с учетом принципа иерархии - т.е. дифференцироваться, восходить к высшим энергоформам. В свете этого наблюдения следовало бы пересмотреть весь ницшевский "дискурс культивации породы" - и не обнаружим ли мы, что он, на поверку, не эссенциален, а энергиен, не в оппозиции, а в изоморфизме дискурсу духовной практики? - Но стоит здесь подчеркнуть и то, что глубина не отменяет поверхности. Глубинный смысл не отменяет прямых значений, особенно если сам автор настойчиво выпячивает их; и если они, как в случае Ницше, привели к тому, к чему они привели, к великим соблазнам и преступлениям, - философ несет за это ответственность. Только ведь он и понес ее...

Итак, антропологическая модель Ницше - отнюдь не господство биологической парадигмы, равно как и не простое соприсутствие, наложение двух противоположных парадигм, но их достаточно тонкая связь. И, помимо связей отмеченных, существует еще одна, наиболее глубокая и определяющая. Как исчерпывающе показал Хайдеггер, в онтологии Ницше, его картине бытия и реальности, существует единственный конституирующий принцип - воля к власти [25] (которая должна собственно пониматься как "воля к воле", сама воля как таковая - ибо она есть "властная воля", воление, волящее способности к исполнению, без чего воля есть еще собственно недо-воля, не конституировавшееся, "виртуальное" воление). Он же продемонстрировал, что этот принцип определяет и решение проблемы субъекта: по Хайдеггеру, у Ницше "субъект понимается как воля к власти" [26] (и тем самым, заметим кстати, трактуется энергийно). Это указывает, что аналогичную конституирующую роль воля к власти должна играть и в антропологии. Сейчас нам уже нетрудно раскрыть эту роль: воля к власти выступает определяющим принципом обеих парадигм, что вкупе составляют, как мы убедились, антропологическую модель Ницше. Это почти очевидно, но, рассматривая действие принципа, мы замечаем, что в двух сферах антропологической реальности воля к власти реализуется в двух существенно разных формах.

В сфере внутренней жизни, практики себя у Ницше возникает особое интериоризованное понятие воли к власти. Он описывает внутреннюю реальность предельно плюралистически, не просто как многообразие помыслов, импульсов, эмоций, но как подлинное "сообщество душ", подобно социальной реальности; и воля к власти выступает здесь как принцип единства, организующий это разноречивое и разноценное сообщество, конституирующий его как целое. Ницше стремится рассматривать не только "субъекта", но и саму личность в ее полноте как волю к власти: "Допустим, что удалось бы объяснить совокупную жизнь наших инстинктов как оформление и разветвление *одной* основной формы воли - воли к власти... допустим, что явилась бы возможность отнести все органические функции к этой воле и найти в ней также разрешение проблемы зачатия и питания... тогда мы приобрели бы право определить всю действующую силу единственно как волю к власти. Мир, рассматриваемый изнутри, ... был бы "волей к власти" и ничем кроме этого" [27]. Итак, практика себя, возводящая к сверхчеловеку, конституируется волей к власти как обращенной внутрь, интериоризованной активностью. Аналогично, виталистская парадигма "культивирования породы", возвышения "высшего типа" человека также конституируется волей к власти, однако как обращенной вовне, экстериоризованной активностью. Единый фундаментальный принцип, реализуясь разными формами во внутренней и внешней реальности человека, конституирует две разные парадигмы, сообщая при этом концептуальное единство антропологической модели.

Дальнейшая история двух антропологических парадигм Ницше была весьма разной. Виталистская концепция человека была активно подхвачена в первые десятилетия XX века.

Она стала влиятельной, знаменитой, но также и одиозной: ибо с ней Ницше оказался предтечей не только достаточно респектабельной "философии жизни", но и тоталитарных антропологических доктрин, в которых, как мы уже замечали, взгляды философа огрублялись до карикатуры. Пройдя этот бурный путь, сегодня она давно устарела. Судьба же парадигмы духовной практики прямо противоположна: вместе со всем руслем энергийной антропологии, она лишь начинает исследоваться и, привлекая все большее внимание, имеет шанс занять заметное место в антропологии XXI века. Поэтому в этой части Ницше не устарел. Притом, было бы неверно сводить все элементы энергийной антропологии у Ницше лишь к совпадениям с парадигмой духовной практики - к некоей ущербной, редуцированной версии последней. Это относительно верно на уровне парадигм и структурных схем; но специфические свойства открытости и неоднозначности дискурса Ницше позволяют его тексту, его идеям всегда сохранять некий потенциал, не охватываемый этим уровнем. И, в первую очередь, таким потенциалом обладает сама идея - или "концептуальный персонаж" (Делез-Гаттари), символ, мифологема... - сверхчеловека. Заведомо недостаточно видеть в нем только приземленный, сниженный в посясторонность телос духовной практики. Как все ключевые идеи базельского философа, он принципиально недовыражен, неоднозначен и не востим ни в одну концептуальную схему, хотя провоцирует ко многим. "Когда Ницше говорит, что сверхчеловек похож скорее на Борджиа, чем на Парсифаля, когда предполагает, что сверхчеловек принадлежит одновременно к ордену иезуитов и к корпусу прусских офицеров ... понять эти тексты можно, только принимая их за то, чем они являются, - за замечания постановщика, указывающего как нужно играть сверхчеловека" [28]. Однако за переливчато-игровой плюралистичностью и неуловимостью сверхчеловека выступает, тем не менее, вполне определенная общая интуиция - интуиция обновленной и обобщенной, энергийной постановки проблемы человека. Так выражает эту интуицию Ницше Делез: "Без конца повторяющийся вопрос звучит так: если силы в человеке образуют форму не иначе как вступая во взаимоотношения с силами внешнего, то с какими новыми силами рискуют они вступить в отношения теперь, и какая новая форма, которая уже не будет ни Богом, ни человеком, может из этого получиться? Вот правильная постановка проблемы, которую Ницше назвал "сверхчеловеком" [29].

Решения проблемы у Ницше не существует, есть лишь "наброски, и пока еще не функциональные, а в эмбриологическом смысле" (Делез). Такими набросками-эмбрионами являются, например, слова о "пафосе достижения все более редких, более напряженных состояний": что это за таинственные состояния? какую лестницу они образуют, куда ведут? Одно лишь, в конечном итоге, ясно: утверждается направление, "вектор", антропологическая установка *насушной необходимости энергийной самореализации человека*. Мы снова согласимся с Делезом: "Сверхчеловек никогда не означал ничего иного, кроме следующего: следует освободить жизнь *в самом человеке*, ибо сам человек есть некий способ ее заточения" [30]. Это - своего рода антропологический аналог "жизненного порыва" Бергсона, в котором, напомним, Бергсон тоже усиленно акцентировал его посясторонность. В его неясные очертания еще необходимо вглядываться, осмысливая их; и в этом осмысливании снова не может не возникать сопоставлений с аскетической парадигмой. Диалог Заратустры с отшельником - диалог бунтующего "отшельника из Сильс-Марии" с отшельнической традицией - продолжается.

Что же до Соловьева, то его положительный вклад в поиски новой антропологии был, как уже отмечалось, невелик. Здесь стоит артикулировать общеочевидное обстоятельство: два мыслителя занимают очень различное место в культурном процессе. Мы сблизили их как "вестников кризиса", однако в большинстве конкретных аспектов интеллектуальной истории они отстают далеко друг от друга. Роль Ницше наиболее глубока в стимулировании движения философского разума, трансформации самих принципов философского мышления - и, в частности, подхода к проблеме человека. У Соловьева же она скорее в другом - в трагическом и профетическом чувстве истории, прокладывании новых путей религиозного сознания, наконец - last but not least - в основании русской религиозно-философской

традиции. По типу же своей философии он много более архаичен. Вследствие известной тенденции рассекать человека на животное ("природное") и божественное, для европейской метафизики была характерна слабая развитость антропологического дискурса, речи о человеке как цельности; и Соловьев, в отличие от Ницше, не был здесь исключением. Антропология не принадлежала к сильным сторонам его мысли, и это проявилось, в первую очередь, в том, что у него не возникло собственной оригинальной идеи о человеке, своего антропологического проекта - хотя в других сферах философствования таких идей и проектов он рождал множество. Именно поэтому он с таким некритичным увлечением воспринял проект Федорова - и под влиянием этого проекта, его идея Богочеловечества, вначале имевшая лишь метафизический и метаисторический смысл, наполняется также и антропологическим содержанием. Всего отчетливей это содержание представлено им как раз в связи с критикой ницшевского сверхчеловека. В противовес Ницше, Соловьев утверждает то, что он называет "старой, традиционной формой сверхчеловеческой идеи", и эта форма оказывается у него ничем иным как патристико-исихастской концепцией обожения, в некоей версии, окрашенной влиянием Федорова (хотя Соловьев, никогда прямо не опирающийся на патристику, не упоминает этой концепции). Здесь Богочеловеческий процесс сближается с парадигмой духовной практики: философ рисует восхождение человека к мета-антропологическому телосу, главная черта которого - преодоление смерти; это - "сверхчеловеческий путь... на конце его полная и решительная победа над смертью ... перерождение смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека" [31].

Общая типология соловьевской мысли не дает, однако, сближению слишком углубиться. Соловьев настойчиво утверждает, к примеру, что "не создается историей и не требуется никакой новой сверхчеловеческой формы организма" [32] и тем самым, антропологический процесс не включает телесного аспекта, он не холистичен, а дуалистичен, разрывает духовный и телесный уровни в человеке. Но это - в прямом противоречии и с парадигмой духовной практики, и с живым опытом аскезы; как писал св. Григорий Палама, "тело обоживается вместе с душой... приобщается к умному действию благодати, перестраивается в согласии с ней" [33], и если Соловьев аргументирует ненужность телесной трансформации на специальном примере зрения, то аскеты с IV в. свидетельствуют о преобращении именно зрения на высших ступенях практики в новое холистическое чувство; и, суммируя их свидетельства, Палама писал: "Святой видит... весь сделавшись зрением" [34]. Подобно Ницше, Соловьев был также и под влиянием эволюционистских идей. В важном письме к Льву Толстому в 1894 г. он развивает отчетливо эволюционистскую трактовку Богочеловеческого процесса, интегрируя его в общий естественный процесс прогрессивной смены форм жизни: "Как животный мир тяготеет к разуму, так человечество тяготеет к бессмертию" [35]. Поскольку же эволюционная доктрина является эссенциалистской концепцией, следует заключить, что в своем учении о Богочеловечестве Соловьев еще не делает решающего шага к новому типу антропологии.

Нельзя не учесть, однако, что при отсутствии цельного антропологического проекта, у философа всегда были некие глубинные интуиции о человеке, его судьбе и природе - не складывавшиеся в теорию, порой даже отчетливо не высказывавшиеся, но при всем том, стойкие и важные для него. Больше того, можно полагать, что именно эти интуиции, связанные в единый узел-комплекс, служили неким производящим ядром, подспудным питающим источником творчества Соловьева. Этот узел составляют большие темы: Любовь - Пол - Смерть, которые у него сплетаются меж собой тесным и очень своеобразным образом. На первом месте здесь нужно поставить *жажду бессмертия*, извечную для всех мистиков. Она выступает в форме идеи преодоления смерти, которое утверждается как высшая задача и назначение человека. Сразу несколько мотивов внесли свой вклад в укрепление этой идеи и этой жажды, не только мистический тип личности, но и свойственное глубоко Православию "пасхальное" восприятие христианства как прежде всего - Благой Вести о победе над смертью; а также потрясения и переживания, вызванные кончиной отца (1879 г.) и смертельной болезнью (1883 г.). Далее, к этой идее теснейше примыкает другая: твердое

убеждение Соловьева в существовании неразрывной связи смерти и пола, а точней секса - не столько самого различия двух полов, сколько их плотского соединения, сексуального акта. Оба эти явления, или стихии тварного бытия выражают его падший характер, они суть печати падения и греха, и они взаимно предполагают и взаимно влекут друг друга. И отсюда - третья идея, уже как следствие этих двух: преодоление смерти должно означать и преодоление сексуальности, преображение сексуальной любви в некий иной, высший род любви. И весь идейный узел довершают интуиции о том, каков же сей высший род, высший облик любви, - интуиции, перерастающие в знаменитые соловьевские утопии "всемирной сизигии", андрогинизма, таинственного претворения - или отсечения? - сексуальной сферы. За этими интуициями и утопиями возвышаются, питая и направляя их, образы Софии и Вечной Женственности. Эти ключевые идеи-образы Соловьева нередко представляли в неясных очертаниях, менялись на протяжении жизни, однако сопровождали философа всегда, как самое сокровенное и дорогое.

Темы, входящие в этот концептуальный узел, обладают глубокой важностью и для Ницше; и весьма примечательно, что именно здесь позиции двух мыслителей достигают максимального, полярного расхождения. Самое сокровенное и дорогое для Соловьева - предмет самых яростных нападков и отрицаний Ницше: здесь для него не просто ошибочное, но опасное и вредное, гнусный обман, увлекающий на путь "вырождения". Вот его реакция на жажду бессмертия: "Великая ложь бессмертия ... самое презренное из всех неисполнимых обещаний - бесстыдное учение о личном бессмертии" [36]. Оно презренно и бесстыдно для него оттого, что оно диаметрально противоположно его собственному жизненному чувству, лейтмотив которого - трагическое принятие смерти как абсолютной неустрашимости. Этот лейтмотив звучит у Ницше с силой и аффектацией - утверждают "воля к гибели", "радость уничтожения", "смерть, выбранная добровольно, светлая и радостная" - и в параллель утопиям Соловьева возникает полярная им утопия совершенной смерти, которая должна быть праздником и ритуалом, утопия "свободы к смерти и свободы в смерти". У Ницше нет тех идейных связей, которые у Соловьева сводят в единый узел начала любви, пола и смерти (нет, в частности, у него и идеи неразделимой двойцы Смерть - Секс); но, тем не менее, в темах любви и пола между двумя философами - столь же резкая противоположность. У обоих отношение к женскому началу отличается глубокой неуравновешенностью - но если у Соловьева эта неуравновешенность носит характер превознесения, то у Ницше она выливается в риторику принижения. Нет нужды разбирать их общеизвестные взгляды в этих вопросах; укажем лишь одну заключительную противоположность. Все интуиции Соловьева в сфере любви движимы резкой антисексуальной направленностью, половой акт для него есть нечто постыдное, "недостойное человека", грязное - и лишь с грехом пополам очищаемое церковным браком. Напротив, Ницше, "последний ученик философа Диониса", находит свою религию, дионисийство, весьма близкою к религии пола: "В символикe дионисий... соитие понимается как священный путь" [37]. Картина ясна на редкость: пред нами - истинные *антиподы в любви и смерти*.

Несомненно, эти диаметральные расхождения коренятся скорее в структурах личности обоих мыслителей, чем в структурах их теоретических построений. Темы о человеке не могут не быть личными темами, и последние основания их решений всегда, в конечном счете, кроются в жизни, личности и судьбе. В этих экзистенциальных измерениях мы говорим уже не об идеях, а об опыте, и в отличие от идей, опыт Ницше и Соловьева сохраняет свежесть и ценность всецело. Оба мыслителя не были, мягко выражаясь, обыкновенными смертными. Судьба обоих несет печать гениальности и трагедии, и их глубокий трагический опыт останется современным всегда, куда человек будет стремиться постичь себя.

Примечание:

[1] Человеческое, слишком человеческое. Цит. изд., т. 1. М., 1990. С. 321.

[2] G.G. Harpham. The Ascetic Imperative in Culture and Criticism. The Univ. of Chicago Press, 1987. P. 235.

[3] С.С. Хоружий. Диптих безмолвия. М. 1991. Он же. К феноменологии аскезы. М. 1998. Он же. О старом и новом. СПб., 2000.

[4] П. де Ман. Аллегии чтения. Екатеринбург, 1999. С. 110.

[5] G.G. Harpham. Loc. cit. P. 211.

[6] По ту сторону добра и зла. С. 346.

[7] Так говорил Заратустра. С. 66.

[8] Сумерки идолов. С. 622.

[9] Там же.

[10] Так говорил Заратустра. С. 207.

[11] Там же. С. 108.

[12] Ж. Делез. Различие и повторение. С. 296.

[13] Там же. С. 298.

[14] По ту сторону добра и зла. С. 289.

[15] Воля к власти. Полн. собр. соч. Т. 9. М., 1910. Сс. 223, 222, 89.

[16] По ту сторону добра и зла. С. 386.

[17] Антихрист. С. 686.

[18] Сумерки идолов. С. 614.

[19] Там же. С. 611.

[20] Антихрист. С. 633.

[21] По ту сторону добра и зла. С. 381.

[22] Там же. С. 318.

[23] Там же. С. 379.

[24] Ж. Делез. Различие и повторение. С. 61.

[25] Онтологическая интерпретация принципа воли к власти у Хайдеггера оспаривалась П. Слотердайком, который писал так: "На мой взгляд, воля к власти - это не индикативный "метафизический" тезис, а драматургически-гипотетическая поза... интеллектуальное лекарство от упадка сил. Соответствующие высказывания Ницше я читаю иначе, чем Хайдеггер ... эта величаявая интерпретация [Хайдеггера] продуктивна в качестве указания на отдельные мыслительные линии в творчестве Ницше, но теряет убедительность по мере углубления в драматический клубок ницшевских рефлексивных игр" (П. Слотердаик. Мыслитель на сцене. // Ф. Ницше. Рождение трагедии. М., 2001. С. 631). На мой же взгляд, аргументы Слотердайка справедливы, однако не подрывают интерпретации Хайдеггера: принцип воли к власти может содержать в себе именно те онтологические потенции, которые в нем указывает Хайдеггер, и при этом играть в психодраме Ницше именно такую роль, какую описывает Слотердаик. Отчего не мог Хайдеггер доартикулировать то, что для Ницше было "гипотетической позой", и найти, что утверждаемое гипотетически или в порядке позы тянет на тезис? Я полагаю, именно это он и сделал. Больше того, не является ли не только типичным, но, в известной мере, и неизбежным расхождение между личностным звучанием темы для ее открывателей - и ее не сразу выступающим существом? Лет 25 назад, когда В.В. Биbihин и я начинали заниматься темой энергии, Биbihин как-то заметил: Сейчас столько размышляют и будут размышлять об энергии, потому что в мире и в человеке ее упадок и недостача; о ней говорят, потому что ее нет. Для меня же существенно было, что энергия конституирует свою онтологию, которая оставалась покуда скрыта для европейской мысли, но должна быть эксплицирована и продумана, сколь мало или сколь много ни было бы энергии в мире и в человеке. Но мы не считали, что истинность одного взгляда исключает истинность другого - энергия может доставить и онтологию, и "интеллектуальное лекарство от упадка сил". Параллель не только формальна, ведь ницшевская воля к власти - одна из метаморфоз энергии.

[26] М. Хайдеггер. Европейский нигилизм // М. Хайдеггер. Время и бытие. М., 1993. С. 139.

[27] По ту сторону добра и зла. С. 270.

[28] Ж. Делез. Различие и повторение. С. 23.

[29] Он же. Фуко. С. 169.

[30] G. Deleuze. Foucault. Paris, Les ed. de Minuit, 1986. P. 98 (курс. автора. Мы цитируем оригинал книги, ибо рус.пер. здесь неточен).

[31] Вл.С. Соловьев. Идея сверхчеловека. Цит. изд. С. 318.

[32] Там же. С. 315.

[33] Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. I. 3, 37; I. 3, 31. М., 1993. Сс. 99, 93.

[34] Там же. I. 3, 21. С. 83.

[35] Вл.С. Соловьев. Письмо к Л.Н. Толстому от 28.07-2.08.1894. // Письма Вл.С. Соловьева. Т. III. СПб., 1911. С. 39.

[36] Антихрист. С. 667, 666.

[37] Сумерки идолов. С. 629.

4. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма

В философском исследовании творчества о. Сергия Булгакова остается еще немало принципиальных проблем. Если обычный общий обзор философии и богословия о. Сергия был давно уж проделан учеными первой эмиграции - в капитальном труде Льва Зандера, классических курсах Лосского и Зеньковского - то современный взгляд на учение Булгакова, который включал бы это учение в цельный историкофилософский контекст, охватывающий весь путь русской мысли до наших дней, едва ли вообще начал формироваться. В указанных трудах историкофилософский контекст булгаковской мысли не выходил за пределы Серебряного Века и весь, по существу, сводился к тому, что эта мысль входит составной частью в русло метафизики всеединства, основанное Вл. Соловьевым; а метафизика всеединства, в свою очередь, составляет существенное ядро Религиозно-философского возрождения, что развернулось в предреволюционной России и затем завершилось в эмиграции. Однако сегодня эту схему необходимо признать недостаточной и устаревшей. В ней не отражено многое и, в первую очередь, один цельный этап, имевший принципиальную важность, - этап, связанный с имяславческой полемикой. Защита имяславия, как известно, явилась весьма значительным эпизодом в творчестве не только Булгакова, но и ряда других философов, и философский анализ имяславия остается сегодня одной из самых назревших и актуальных проблем. Возникшая в среде, очень далекой от философии, имяславческая полемика сыграла примечательную роль в истории русской мысли: она стала толчком к тому, что русская метафизика всеединства перешла на новый этап. Как мы убедимся, в продумывании имяславия философами всеединства родилось новое течение, которое я предлагаю называть *Московской Школой христианского неоплатонизма*.

Различные замечания о неоплатонических влияниях в русской религиозной философии рассеяны издавна в литературе, так что успели уже примелькаться и стать общим местом - как выражаются, частью фольклора. Однако до сих пор все ограничивалось лишь частными и беглыми наблюдениями. Можно здесь вспомнить работы Дм. Чижевского, некоторые тексты Лосева и о Лосеве, но в целом неоплатонические связи русской мысли и, в частности, мысли Серебряного Века, никогда не были предметом серьезного анализа. Никакие обобщающие труды, вплоть до новейшей истории русской философии Фр. Коплстона, не поднимают эту тему. Наша же цель сейчас - разумеется, также не систематический анализ, но все же и не очередное частное наблюдение. Мы выделим цельное философское явление, для которого влияние неоплатонизма, неоплатонический характер онтологии служит определяющим свойством. И творчество Булгакова не только причастно этому явлению, но составляет его неотъемлемую и важную часть.

Чтобы очертить сеть историкофилософских связей и соответствий, следует начать с уточнения. Когда речь идет о широких и взаимно отдаленных культурных явлениях, компаративистские утверждения об их сходствах, влияниях, сближениях сплошь и рядом бывают спорны и произвольны, грешат туманной расплывчатостью. Чтобы этого избежать, мы сначала определим, что же следует понимать под "неоплатоническим влиянием", какое

содержание в нем должно заключаться. Не раз прослеживалось - в том числе, и в моих работах - что тесную связь с неоплатонизмом имеет уже само понятие или парадигма всеединства: зародившись у досократиков, оно достигает концептуальной оформленности, конституируется в самостоятельную философию именно у Плотина, в "Эннеадах". В силу этого, есть известные основания относить к руслу христианского неоплатонизма всю русскую метафизику всеединства в целом (и иногда походя это делают). Но можно ли считать эти основания достаточными? Определяющей чертой, специфическим отличием неоплатонического этапа античной мысли является отнюдь не присутствие концепции всеединства, но присутствие концепции *энергии*, и притом - в некоей точно очерченной трактовке, которая утверждает определенное соотношение между энергией и сущностью и порождает определенный род энергийной онтологии. Здесь возникает особый неоплатонический дискурс, в котором энергия и сущность взаимно предполагают, взаимно влекут и содержат друг друга, а античное единое духовно-материальное Бытие-Космос мыслится энергийно насыщенной световой сферой. Если мы скажем с Хайдеггером, что у Платона бытие предстает как Идея, а у Аристотеля как Энергия, то в неоплатоническом синтезе оба онтологических принципа предстают как равноправные имена бытия, наполняя и уравнивая друг друга. Отсюда явствует, что именно присутствие этого специфического типа онтологии, этого *энергийно-эссенциального дискурса* должно рассматриваться как решающий критерий для установления неоплатонических влияний и связей. Здесь - производящее ядро неоплатонизма как типа мышления и мировосприятия. Как нетрудно увидеть, это производящее ядро, энергийно-эссенциальный дискурс, прочно наличествует в Ареопагитиках, и потому вполне справедливо, что псевдо-Ареопагит признается распространителем неоплатонического влияния в христианской мысли.

Возвращаясь же к русской философии, мы видим, что метафизика всеединства в своем основном корпусе - в трудах Соловьева, Флоренского (вплоть до "Столпа и утверждения Истины"), Булгакова (вплоть до "Света Невечернего"), Евг. Трубецкого, Франка, других авторов - не только не имеет энергию верховным бытийным принципом, но и вообще не содержит категории энергии. В то же время, за счет концепции всеединства во всех учениях этой метафизики необходимо присутствует та или иная вариация платоновского учения об идеях в его христианизированной форме, т.е. в форме концепции Мира-в-Боге. Присутствие такой концепции - определяющая черта и опознавательный признак не неоплатонического, а более широкого платонического русла, христианского платонизма; и потому в целом метафизика всеединства должна быть относима именно к данному руслу. К линии же христианского неоплатонизма ее учения или построения оправданно причислять лишь тогда, когда в них, в той или иной форме, присутствуют концепция энергии и энергийно-эссенциальный тип онтологии.

За этим существенным уточнением, выскажем историкофилософский тезис: в определенный момент, русская метафизика всеединства совершает переход на новый этап, когда в ней появляется и выходит на первый план категория энергии; причем трактовка энергии полностью соответствует неоплатоническому энергийно-эссенциальному дискурсу. Тем самым, указанный переход выражает развитие от христианского платонизма к христианскому неоплатонизму. Как сказано уже выше, толчком к этому философскому развитию послужили события религиозной жизни - церковный конфликт по поводу имяславческого движения, что разыгрался в 1911-14 гг.

Реальная и фактическая сторона событий - хроника имяславческого конфликта - была полностью восстановлена лишь недавно [1]. Но было всегда хорошо известно, что московские философы, входившие в группировку книгоиздательства "Путь" и в новоселовский кружок (Кружок ищущих христианского просвещения) единодушно стали на сторону имяславцев; и целый ряд из них предприняли серьезнейшие попытки дать философско-богословскую апологию имяславия. Поскольку же имяславие, возникшее в среде монашества на Афоне и на Кавказе, было определенным ответвлением исихастской практики непрерывного творения Иисусовой молитвы, то поставленная задача обращала философов всеединства к рассмотрению исихастского Умного делания. Богословской базой

его служило учение о Божественных энергиях св. Григория Паламы; и это сразу привело к выводу, что осмысление имяславия - т.е. в первую очередь, философско-богословская интерпретация Имени Божия и актов Его произнесения в молитве и вне молитвы - требует дополнить или перестроить онтологию всеединства, на основе учения о Божественных энергиях. Однако такая модификация метафизики всеединства оказывается глубокою и сложной проблемой. Три автора - Флоренский, Булгаков, Лосев - представили обстоятельные решения этой проблемы, по сути, цельные философские учения, которые создавались ими независимо друг от друга [2] и, главным образом, уже в послереволюционный период; работа Эрна, весьма активно им начатая, была оборвана его безвременной смертью в 1917 г. В итоге, на свет появился обширный корпус религиозно-философских текстов, в которых метафизика всеединства обогащалась энергийными концепциями, прилагалась к задаче оправдания имяславия, а вслед за тем переходила уже и к рассмотрению разнообразных других проблем на обновленной основе. К этому корпусу мы можем относить все позднее творчество Флоренского, начиная с "Водоразделов мысли", позднее творчество Булгакова, начиная с "Философии имени", и раннее творчество Лосева, начиная также с "Философии имени", и до его ареста. Сюда же примыкают и те имяславческие тексты из потока полемики, где также затрагивались философско-богословские основы имяславия - отдельные работы Булатовича, Новоселова, Эрна и др.

Такова, очень вкратце, фактическая канва отражения имяславческого конфликта в русской философии. Далее встают задачи анализа: необходимо дать философскую характеристику возникших учений и, в первую очередь, определить, какова же та новая онтологическая основа, тот тип онтологии, что сменил прежний платонический каркас метафизики всеединства. Эти задачи, пока почти не исследованные, должны, конечно, решаться отдельно для каждого из трех крупных опытов "философии имяславия", и рамки данного текста не позволяют в них углубляться, даже для одного лишь учения Булгакова. Но все эти опыты имеют целый ряд общих черт, которые вкуче ясно показывают и суть нового явления, и его место в русской и европейской мысли. Этими общими чертами мы и ограничимся сейчас - и, как увидим, этого будет достаточно для первичной философской оценки имяславия, а также для уяснения современного контекста позднего творчества Булгакова.

Учение имяславцев стоит на краеугольном тезисе: *Имя Божие есть Сам Бог*, и все его богословско-теоретическое содержание так или иначе восходит к этому тезису. Все опыты московских апологетов следовали одной и той же логике: они развивали философско-богословское обоснование этого тезиса, выражая его в форме, подсказанной богословием энергий: *В Имени Божиим присутствует Божественная энергия*; или, как пишет Булгаков, *"Имя Божие содержит в себе Божественную энергию"*. Философское раскрытие и доказательство этой последней формулы осуществлялись уже по-разному и в разном стиле: у Флоренского - в глубоких, развернутых построениях, ведущихся параллельно на онтологическом и на лингвистическом уровне; у Лосева - по преимуществу, формалистически-схоластически, посредством многочисленных и не всегда согласующихся понятийных схем и пространственных списков тезисов; у Булгакова же - в весьма смешанном дискурсе, где в исследовании лингвофилософской проблемы Имени, почти не разделяясь, в сращенной форме, представлялась скриптуральная, литургическая, догматическая, философская и наконец лингвистическая аргументация, за которой вдобавок часто стояли идеи сфиологии.

При всех различиях, три апологии связует, однако, решающее общее обстоятельство: каким способом ни велось бы обоснование, какую логику или аргументацию оно бы ни привлекало, оно неизбежно должно базироваться на одной определенной трактовке соотношения энергии и сущности - а именно, на вышеописанной неоплатонической трактовке. Поскольку Имя Божие в любом своем явлении в тварном мире, в любом акте своего начертания или проречения, с необходимостью несет в себе тварные, а конкретней,

человеческие энергии, то имяславческий тезис означает, тем самым, что всякий акт явления Имени Божия есть акт *синергии*, соединения человеческой и Божественной энергии. Такой вывод прямо утверждается Флоренским, который яснее всех вскрывает, какая же трактовка энергии заложена в имяславии. Но он означает, в свою очередь, что соединение тварной (человеческой) и Божественной энергии является здесь пребывающим, устойчиво наличествующим, воспроизводимым при любых условиях и в любой момент, хотя человеческие энергии, их устройство и направление, по самой сути энергичности, неостановимо переменчивы и подвижны. Устойчивое и пребывающее, всякому и всегда доступное осуществление синергии возможно единственно лишь в том случае, если в соединении участвует не только тварная энергия как таковая, но и сама та сущность, которой эта энергия принадлежит, т.е. тварная сущность. Иными словами, имяславческий тезис требует, на проверку, чтобы между тварной энергией и тварной сущностью имело бы место неоплатоническое соотношение - такое соотношение, при котором сущность и энергия онтологически равносильны, взаимно влекут и взаимно содержат друг друга. Итак, независимо от индивидуальных различий, всякий опыт философского обоснования имяславия необходимо приводит к неоплатонической трактовке энергии и неоплатоническому типу энергичной онтологии. Мы убеждаемся, что имяславческие построения московских философов, действительно, представляют собой направление христианского неоплатонизма, выделившееся в прежнем русле метафизики всеединства.

Полученный вывод носит пока чисто историкофилософский характер и не содержит ни критики, ни особой новизны: разумеется, все три наших автора признали платонические и неоплатонические связи как своих концепций, так и самой имяславческой позиции; к примеру, Лосев писал: "Имяславие есть христианская концепция платоновской онтологии" [3]. Но мы, однако, раскрыли *энергичное содержание* этих неоплатонических связей, в частности, уточнив, что имяславческий тезис имплицитно неоплатоническую связь между энергией и сущностью именно в сфере тварного бытия. И это дает возможность продвинуться дальше, к пониманию исторической участи имяславия и его церковной рецепции. Как известно, вопреки всем апологиям, всем усилиям защитников движения, эта рецепция была определенно негативной, и выразилось это отнюдь не только в формальных и грубых действиях властей, но и совершенно в другом: в том, что хотя новое учение стало общеизвестным, это не привлекло к нему многих сторонников. Движение ограничивалось узкой группкой и сошло на нет, в конечном итоге, не столько из-за репрессий, сколько угаснув само собой. Оно не нашло поддержки ни в широком церковном сознании России, ни в общеправославной среде подвижничества; на Афоне оно не вышло за пределы русской общины, и греческие богословы в своем отзыве на учение отвергли его. Причины этого разнообразны, но, на мой взгляд, в них существует главный корень, связанный именно с проблемой соотношения энергии и сущности - центральной для православного мирозерцания.

Корень состоит в том, что то неоплатоническое соотношение, которое, как мы видели, неявно заключено в имяславии и довольно явно в его философских апологиях, - *не совпадает* с тем соотношением энергии и сущности, которое неявно заключено в исихастской практике и довольно явно в православном богословии энергий. Чтобы показать это со всей основательностью, нужен детальный философско-богословский анализ, но сам факт несовпадения отчетливо выступает в целом ряде пунктов исихастской практики и паламитского богословия. Важнейший из таких пунктов - знаменитое определение о Божественных энергиях Поместного Собора 1351 г., которое не раз фигурировало в имяславческой полемике. В тезисах 6 и 13 это определение утверждает, что тварное бытие способно достигать приобщения и соединения с бытием Божественным исключительно по энергии, но не по сущности. Отсюда следует, что, когда тварная энергия соединяется с энергией Божественной (в которой, по тому же догмату 1351 г., Бог присутствует всецело), тварная сущность, напротив, не присутствует и не участвует в соединении. И это значит, что в данной ситуации - т.е. в синергии и обожении - тварные сущность и энергия не могут быть связаны меж собой по неоплатоническому образцу полной взаимной принадлежности и

равносильности. Меж ними возникает иное соотношение, когда энергия обретает автономию от сущности, *деэссенциализируется*. А поскольку для ипостасного, Божественного бытия, в Троической икономии богословие энергий отнюдь не усматривает такого соотношения, а усматривает, наоборот, нераздельность энергии и сущности (см. пп. 1, 2 догмата 1351 г.), то мы получаем весьма принципиальный вывод: в исихастском опыте и выражающем его православном богословии энергий имплицитно заложено, что *тварное бытие характеризуется иным соотношением между энергией и сущностью, нежели бытие Божественное*. Это фундаментальное различие между двумя горизонтами бытия не имеет аналога ни в неоплатонизме, ни во всем античном мирозерцании и служит онтологической предпосылкой, базой некой новой антропологии, новой модели человека. Именно эту новую модель человека воплощал на практике исихазм, однако по разным причинам она не нашла своего выражения в умозрении ни в Византии, ни в России. Как не раз отмечали в нашем веке, богословие в прошлые эпохи мало занималось антропологией, и антропологические открытия, делавшиеся в исихастской аскезе, почти за единственным исключением работы Паламы, не получали богословского осмысления. Серебряный Век также не поставил проблемы человека, то ли уйдя, то ли не дойдя до нее, и это решающе сказалось на его отношении к имяславью.

Чисто энергийный, но не сущностный характер соединения тварной и Божественной энергий порождает все специфические особенности исихастской практики как духовного процесса и как антропологической стратегии. Данное соединение даруется не каким-то отдельным элементам тварного бытия, а лишь цельному человеку, и оно не может быть устойчиво пребывающим и без усилия всегда доступным ему. Тому, кто его достиг, всегда грозит его потерять, и он должен бдительно стеречь его, а утратив, пытаться вновь обрести через покаяние. И эта духовная икономия совершенно отлична от рисуемого философами стабильного пребывания Божественной энергии в Имени Божиим. В богословском аспекте, все это - следствия особой природы православного понятия синергии. Это понятие стоит на таком соотношении между энергией и сущностью, которое отражает христианскую онтологию бытийного расщепления, наличие онтологического разрыва меж тварным и божественным бытием, и вовсе не свойственно неоплатоническому энергетизму, невозможно в его рамках. Для энергий Единого, Платинова *Еν* мистика неоплатонизма не описывает и не допускает соединения с подобными свойствами.

Итак, существует коренное различие между неоплатоническим и православным энергетизмом, и оно сказывается, в частности, в том, что *паламитское богословие, в отличие от неоплатонической онтологии, не может служить обоснованием для имяславческих тезисов*. Описанное понимание синергии, в противоположность неоплатонической трактовке синергии у Флоренского, никак не позволяет признать, что синергия достигается во всяком акте явления Имени Божия. Подобная трактовка есть космоизация и натурализация аскетического понятия, его неправомерное выведение из антропологического и личностного контекста. И это вообще типичная черта мысли Серебряного Века - перевод энергийно-экзистенциальных понятий в тот или иной эссенциальный дискурс. Этой мысли присуще если и не всегда невнимание к антропологии, то всегда - ее подчинение космическим, глобальным стихиям, *интеграция антропологии в символизм*. В работе "Почему я стал символистом" (1928) Андрей Белый выдвигает идеал "конкретного монизма, ведущего к исканию даже не сюнархии, а к изучению ритмов социальной сюн-ритмии или сюн-эргии ... но сюн-эргия и есть "сюм-болия", или тот символизм, над которым работала моя мысль" [4]. Как на заре века "аргонавты" Флоренский и Белый согласно намечали в своей студенческой переписке первые теории символизма, так в 20-е годы "конкретный монизм" Белого целиком созвучен "конкретной метафизике" Флоренского и так же обращается к идее синергии - причем Белый прямо подчеркивает символистскую трактовку идеи. Однако византийско-исихастская синергия - не сюмболия. И символисты, и защитники имяславия равно игнорируют существеннейшую антропологическую сторону синергии - требуемое ею энергийное переустройство всего человека, в котором реализуется особое, неведомое и неоплатонизму, и символизму, отношение между человеческою энергией и сущностью. И

как следствие этого, неправым оказывается и сам центральный тезис Московской Школы - тезис о неотъемлемом пребывании Божественной энергии в Имени Божиим.

Нельзя здесь не вспомнить, что этот тезис имяславцы подкрепляли не только собственными рассуждениями, но и цитатной ссылкой на догмат 1351 г., где пункт 5 прямо связывает Божественную энергию и Имя. Но ссылка эта - не более чем недоразумение, характерное для внешнего и начетнического прочтения текста (как правило, ею пользовались не философы). Данный пункт догмата анафематствует утверждающих, что *"Имя Божества говорится только о божественной сущности и не ... налагается на божественную энергию"*, [5] - и, тем самым, желает установить, что Божественная энергия столь же истинно и в полной мере Божественна, как и сама Божественная Сущность; или, иначе говоря, Энергия столь же полноправно как Сущность может быть называема Богом. Смысл данного пункта догмата составляет, таким образом, тезис: *"Энергия Божия есть Сам Бог"*, но отнюдь не тезис: *"В Имени Божиим [заметим, феномене здешней, тварной реальности!] пребывает Божественная энергия"* или тем паче *"Имя Божие есть Сам Бог"*. Данные тезисы не имеют для себя никаких оснований в догмате. И такой вывод был сделан еще в период самих споров об имяславии, в 1913 г., богословами древней и авторитетной греческой богословской школы на о. Халки. Ознакомившись с учением имяславцев по поручению Вселенского Патриарха Германа V, преподаватели Школы дали единогласный отзыв: *"Мнение о божественных именах, что они суть энергии Бога, есть новоявленное и суесловное"* [6].

Обнаруженные нами черты Московской школы проливают свет на дальнейший путь и на весь контекст русской религиозной мысли в XX веке. Тот факт, что философы этой школы, несомненно, значительные мыслители, не увидели коренных различий между исихастской практикой и языческой мистикой неоплатонизма, между неоплатоническим и православным энергетизмом, говорит о многом - и, прежде всего, о пресловутом александрийском и синкретическом духе культуры Серебряного Века, всегда склонной скорее сливать, нежели разделять. Следующий этап русской мысли, связанный с творчеством диаспоры, нес в себе, по законам истории, отталкивание от Серебряного Века. Он не входил в глубины философской проблематики, однако определенно дистанцировался и от христианского неоплатонизма, и от всей философии Серебряного Века, сумев выработать новые установки, которые сегодня известны как неопатристика и неопаламизм. Здесь становился иным сам тип мысли, и вместо вольных построений, строгим правилом сделавшись опора на опыт - в первую очередь, опыт патристики и аскетики. Творчеству же о. Сергия Булгакова выпала особенная судьба: оно оказалось тем полем встречи, на котором уходящий этап христианского неоплатонизма столкнулся с шедшим на смену этапом неопатристики. Таков историкофилософский смысл парижского спора о Софии: этот спор, в котором оппонентами о. Сергия выступили Вл. Лосский и о. Георгий Флоровский, - не что иное как встреча и размежевание двух последовательных этапов русской мысли. Конечно, полемика велась непосредственно против софиологии, однако, как мы говорили выше, поздняя софиология Булгакова органически входит в русло христианского неоплатонизма Московской школы; концепция Софии в ней строится на основе учения об энергиях: *"Софию необходимо понимать ... как раскрывающийся мир Божественных энергий"* [7]. Поэтому роль уходящего этапа в парижском споре фактически выполняла именно Московская школа христианского неоплатонизма, а критика софиологии большей долей - например, в "Споре о Софии" Вл. Лосского - могла бы рассматриваться и как критика апологий имяславия.

Как уже прочно показал посткоммунистический опыт, с уходом тоталитаризма в нашей стране, вопреки розовым ожиданиям и лжи демагогов, возрождаются не столько лучшие, сколько худшие явления и черты прошлого. В тяжких условиях рассеяния, русская диаспора сумела творчески преодолеть Серебряный Век, продвинуться дальше на путях богословской работы. Однако сегодня в России, после долгого небытия богословской мысли, пленения мысли философской, религиозное сознание может легко вернуться к повторению задов Серебряного Века - не блестящих взлетов, а слабостей и ошибок его - будто и не было отрезвляющего опыта рассеяния. Увлечение имяславием и софиологией, бездумные

превознесения их уже появились и растут. И тем нужнее сегодня точная реконструкция и анализ пройденного пути.

Существует, однако, еще один аспект в проблеме оценки имяславия, которого мы пока не касались. Мы рассмотрели корни философского имяславия, найдя их в неоплатоническом понимании энергии у московских философов. Но это не говорит ничего о природе и о корнях практического, монашеского имяславия, которое возникло прежде философского и, разумеется, отнюдь не на почве неоплатонических влияний. В его оценке мы вновь согласились бы с мнением греческих богословов, которые писали так: "Учение это ... истекает из живого религиозного чувства и обнаруживает живую веру и любовь, но однако ... в исследовании и понимании религиозных истин следует скорее внушениям сердца и непосредственному чувству, чем уму" [8]. Это лаконичное суждение можно несколько расширить. Ясно, что те "внушения сердца и чувства", которым подчиняется имяславие, суть, прежде всего, смирение и благоговение, в той форме благочестивого преклонения пред грозным величием святости, что именуется "чувством Нуминоза". "Грозный" и "страшный" суть постоянные эпитеты, соединяемые с Именем Божиим у имяславцев. Но когда чувство Нуминоза, приняв форму культа Имени, делается не одной из сторон, а исключительным содержанием христианского Богоотношения, заслоняющим и вытесняющим все другие стороны, - это неизбежно влечет за собой деформацию всей сферы христианского Богообщения и всей типологии христианской религиозности.

Направление и характер деформации легко предугадываемы. Примат чувства Нуминоза - особенность архаической религиозности, и этот уклон имяславческого сознания в архаическую стихию подтверждается многими чертами. Флоренский в своем анализе имяславия определяет его языковые установки как магический подход к слову, магическое восприятие слова, и данный вывод достаточно основателен (спорные элементы анализа о. Павла в другом, в попытке отождествить этот подход с Православием). И в этом возврате к магизму слова, в укорененности в архаических пластах языкового и религиозного сознания нам раскрываются важные внутренние связи имяславия в исторической реальности его времени. Магизм слова, магизм звука был творческим кредо Велимира Хлебникова, истоком, питавшим его поэзию. "Хлебникову грезился такой язык, в котором звук и смысл были бы связаны безусловно" [9], и эта греза поэта прямо перекликается с интуициями иноков: именно та же связь, какую поэт мыслил найти в древних пластах языка, монахам казалась данной в Имени Божиим. Нить ведет дальше: упоминание Хлебникова сразу же заставляет вспомнить, что архаически-магическое отношение к слову в России было живо всегда в народе и что при его появлении имяславие воспринималось в культурных кругах именно как феномен народной религиозности (отражение чего видно и в строках известного имяславческого стихотворения Мандельштама: "В каждой радуются келье имябожцы-мужижи..." [курсив мой - С.Х.]). Раскрывшаяся двойная связь, народная и авангардная, интересна в обоих своих аспектах. Народность имяславческого сознания показывает имяславие как национальное, органически русское явление, помогая понять, отчего оно не перешагнуло границ русской среды в Православии, хотя и развилось на Афоне. Близость же к миру Хлебникова неожиданно позволяет с новой стороны увидеть истоки оспоримости, сомнительности имяславческой позиции. Мир древнего языкового магизма может служить плодотворной почвой для художественного, мифопоэтического мышления - почвой, рождающей великую поэзию Хлебникова, - однако именно поэтому заранее трудно верить, что он же будет и почвой, рождающей строгую и точную богословскую мысль, углубление догматики христианства. И мы задумываемся: не случилась ли в имяславии, увы, очень частая в России ошибка в выборе правильного жанра, дискурса - когда стихию, которой были бы адекватны формы мифопоэтической речи, попытались облечь в одежды вероучительных истин?

В свете сказанного, поучительно сопоставить имяславческую смуту с другим афонским конфликтом, знаменитыми исихастскими спорами XIV века. На первый взгляд, две

вероучительные полемики сходны во всем главном: в обоих случаях, в среде иноков-исихастов рождается некое убеждение принципиального богословско-догматического характера, о Свете Фаворском в XIV веке, об Именах Божиих - в XX-м; это убеждение вызывает резкие несогласия; несогласия же перерастают в длительную и ожесточенную распрю, но также порождают и продвижение богословской мысли. Но этот первый взгляд - чисто внешний. Переходя к внутренним особенностям, мы видим иную картину. В спорах о Свете Фаворском иноки утверждали вещи, прямо относящиеся к их практике, проходимо-му ими пути Умного Делания; и потому их утверждения были опытными утверждениями, свидетельствами опыта исихастской практики. Но этого мало, опыт бывает очень разным и разноценным. Важнейшее достоинство исихастской практики - отрефлектированность ее опыта, его зоркая, строгая проработка и проверка, его организованность в особый, создававшийся веками канон методологических и герменевтических правил. Сей "органон" исихастского опыта - главное содержание антропологии исихазма, ценность которой составляет уникальное свойство древних духовных практик, их способность особого *двойного акцента*: одновременного акцента и на всецелом устремлении к Богу, к запредельной, мета-антропологической цели, - и на точной конкретности того, что в этом устремлении делает человек, какое место принадлежит здесь ему, его разуму и свободе. И наконец, как логическое следствие этих свойств, позиции афонских иноков в XIV в. были едины. Они были выражены в Томосе 1340 г., выпущенном от имени всего иночества Святой Горы; св. Григорий Палама, сам принадлежавший к этому иночеству, придал им глубокую богословскую форму; и, в довершение, Церковь на Поместном Соборе включила их в догмат - что мы по праву сегодня именуем Торжеством Православия.

Имяславческий же спор не принес никакого повода для торжества. Позиции иноков тут отнюдь не были едины, напротив, именно в их среде разногласия были самыми яркими и раздор принимал самые грубые, неблагоприятные формы; побоища монахов давали почву для скептических подозрений, что в аскетической традиции хранится и передается не опыт восхождения к Свету Истины, а тьма дикого невежества. Из этих разногласий иноков можно уже предположить: видимо, новое учение не было достаточно укоренено в том, что для всех иноков было общим, в опыте исихастского подвига. И мы видим, что это именно так: в отличие от тезисов о свете Фаворском, тезисы об Имени Божием не относятся к специальному контексту духовной практики и потому *не носят характера опытных свидетельств*. Сами имяславцы всегда подчеркивали: их тезис - вовсе не утверждение о смысле Имени Божия в молитве и Умном Делании; такое утверждение они считают слишком узким, недостойным Имени Божия в его истинном величии, и своему тезису придают максимально общий, универсальный смысл. Покинув же почву опыта, они оказывались в опасной зоне богословских новаций и измышлений. Их тезис родился на основе их опыта, и в сфере этого опыта он имел под собою почву, мог притязать на истинность. Но здесь он имел и определенные антропологические предпосылки - и с выходом из данной сферы, с приданием тезису необозримо глобального смысла, эти предпосылки утрачивались. Очевидным образом, разум требовал выявления и анализа этих предпосылок, требовал *антропологической рефлексии*. Подобную рефлексии с успехом выполнил византийский исихазм в XIV веке; однако иноки-имяславцы, "следуя скорее внушениям сердца и непосредственного чувства", погружаясь в стихию Нуминоза, от нее уклонились. Как следствие этого, "двойной акцент" исихастского подхода был нарушен, и второй, антропологический полюс Умного Делания и синергии утерян из вида.

В грозной и страшной стихии Нуминоза роль человека и его богоданной свободы умалается почти до нуля, и синергия представляется постоянно, автоматически осуществленной в самом Имени Божием как таковом. Но ведь тогда и весь подвиг, как лестница из многотрудных ступеней, ведущих к преображению и превосхождению естества человека, лишается, по сути, своего смысла - чего уже никак не хотели иноки-имяславцы. Больше того, меняется и характер духовного опыта, даже сам тип религиозности. Первообраз аутентично христианского опыта - встреча апостолов со Христом, личная встреча с Богом как живой Личностью; и все формы христианского опыта, в том числе, исихастский подвиг,

стремятся сохранять идентичность этому первообразу. Но имяславие как культ Имени уходит от этого первообраза к другим, более архаичным образцам, не знающим события Боговоплощения. Самым близким из таких архаических образцов служит, конечно, ветхозаветный, а также позднейший иудейский культ Священного Имени. Сближение с этим культом, опознающее в имяславии иудействующую, или - чтобы напомнить историческую линию - "жидовствующую" архаизацию Православия, проводилось мною уже давно, и мне уж случалось указывать в этой связи, что, к примеру, во Франции сегодня существует целое небольшое движение, в котором имяславие слито и сплавлено с иудейской мистикой Имени [10]. Нет сомнения, что иноки имяславцы никак не предполагали и не хотели также и данного следствия своего учения. И это вновь подтверждает правоту их более трезвых греческих братьев: в исследовании и понимании религиозных истин, внушения непосредственного чувства, хотя бы и чувства благоговейного, могут легко увлечь в неожиданное и нежеланное русло - если не будут со всею строгостью поверяемы аскезой искушенного разума.

Примечание:

[1] См. С.М. Половинкин. Хроника Афонского дела. // Начала, № 1-4, 1995, сс. 7-42.

[2] Эта независимость, впрочем, требует оговорки. Хотя три автора и не обсуждали между собой своих построений, однако Флоренскому все же следует отвести ведущую роль: он раньше всех приступил к анализу имяславия, и его идеи явно оказали влияние на формирование позиций и Лосева, и Булгакова.

[3] А.Ф. Лосев. Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславью // Начала, 1995, № 1-4, с. 230.

[4] Андрей Белый. Почему я стал символистом // Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994, с. 471.

[5] Пер. А.Ф. Лосева, данный в кн.: А.Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. Изд. 2. М., 1992, с. 896.

[6] Отзыв Халкинской Богословской Школы об учении имяславцев // Начала, 1998, № 1-4, с. 272.

[7] С.Н. Булгаков. Ипостась и ипостасность // Философско-литературные штудии, вып. 2. Минск, 1992, с. 239.

[8] Отзыв Халкинской Богословской Школы об учении имяславцев., с. 270.

[9] М.И. Шапир. О звукосимволизме раннего Хлебникова // Мир Велимира Хлебникова. М., 2000, с. 351.

[10] См. книгу руководителей этого движения: Alfonse et Rachel Goettmann. Priere de Jesus, priere du coeur. Paris, ed. Albin Michel, 1994.

Часть II. Углубляясь в православно-аскетическое учение о человеке

1. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека

Проблема человека никогда не теряла важности для религиозного и философского сознания, однако отнюдь не всегда этому сознанию удавалось найти верный подход к проблеме. Долгое время в европейской мысли господствовали установки и направления, в которых образ человека дробился, заслонялся различными общими и отвлеченными понятиями, отодвигался на задний план и часто вообще терялся из вида. Все системы знания Нового Времени рассматривали человека и все происходящее с ним как область вторичных, производных явлений. Первичным, самым существенным считали исключительно большие и могущественные вещи - государства и нации, социальные институты, идеи и идеологии, законы истории и экономики... Предполагалось, что человек подчинен этим большим вещам не только внешне, но и внутренне, в самой природе, и его поведение, поступки, душевный и духовный мир - все косвенно или прямо определяется уровнями социальной, экономической, исторической реальности. Он был также вторичным и в другом смысле, структурном: его

считали сборным, разложимым на те или иные первоэлементы, субстанции, сущности. И в силу этого, при всей искушенности религиозного и научно-философского мышления, происходящее с человеком как самостоятельной, по-своему живущей и изменяющейся цельностью ускользало от разума и оставалось непонятым.

Ситуация в сфере христианской мысли не была исключением, хотя и обладала значительными отличиями. Христово евангелие есть откровение о человеке, о его природе, судьбе и пути спасения, так что тема о человеке, казалось бы, неизбежно должна быть центральной в христианском вероучении. Однако исторически сложившийся облик вероучения не был таким: в его обширном составе учение о человеке стало всего лишь одним из второстепенных разделов, довольно бедным по содержанию. Причиной служило то, что Благой Вести присуще, по выражению о. Иоанна Мейендорфа, "открытое воззрение на человека", не ограничивающее человека плоскостью эмпирического бытия, и главным в евангелии были не эмпирические сведения о человеке, а весть о самом способе его бытия, его бытийном призвании. Вследствие этого, в прямую форму речи об эмпирическом человеке облеклась лишь малая часть антропологического содержания христианства, тогда как наиболее существенная часть выразилась в иных формах, имплицитно. Главными из этих "крипто-антропологических" форм были догматика и аскетика. В догматическом дискурсе передаются, прежде всего, онтологические аспекты антропологии, раскрывающие бытийное существо феномена и ситуации человека, причем в тринитарном богословии утверждается христианская концепция бытия (как бытия Пресвятой Троицы и "личного бытия-общения"), а в богословии христологическом устанавливаются отношения и связь человека с бытием. В практических же формах аскетики прямо продолжается и конкретизируется антропологическое содержание христологии: здесь раскрывается, каким образом человек реализует эти отношения и связь.

В итоге, восприятие христианской антропологии во всей ее полноте требовало умудренного церковного сознания, которое умело бы улавливать и прочитывать антропологию, кроющуюся под формами догматики и аскетики. Для обычного разума эти формы были недостаточно прозрачны. Притом, в историческом развитии христианства периоды творческого подъема, подобные эпохе патристики, сменялись долгими не столь плодотворными периодами, когда различные сферы христианской жизни утрачивали живое взаимное единство, а мысль становилась формально-нормативной, глухой к реальности, так что и само слово "догматический" приобрело негативное звучание. В целом, увы, с ходом истории неизвлеченность и непрочитанность, неартикулированность христианской антропологии увеличивались. В широком сознании нарастала неудовлетворенность отношением христианства к человеку, и это вносило немалый вклад в прогрессирующие процессы отхода от Церкви и дехристианизации общества. Ситуация в России несла эти черты в полной мере. Ровно век назад, на Религиозно-Философских собраниях в Петербурге, с которых началось русское Религиозно-Философское возрождение, произошла дискуссия, ярко осветившая эту ситуацию. Валентин Тернавцев, один из лидеров религиозных поисков тех лет, с пафосом утверждал, что ни Вселенские Соборы, ни отцы Церкви не занимались антропологией, и в христианстве осталось нераскрытым, что есть человек. Ответные же реплики председателя Собраний, владыки Сергия (Страгородского), будущего патриарха, ясно показывают, что для человека церковного сознания такие мнения были странны и непонятны.

Как видно из нашего обсуждения, в обеих позициях была своя правота. Соборное учение и патристика, в Православии неразрывно связанная с аскетикой, безусловно, несли в себе глубокую антропологию; но со временем эта антропология становилась все более скрытой и зашифрованной для широкого сознания, она не воспринималась в культуре и жизни общества. Все более созревала потребность в том, чтобы эту зашифрованную речь о человеке вновь сделать явной. Потребность была насущной для всего христианства, проявляясь как в Православии, так и в инославии; и в результате, для христианской мысли последних десятилетий ведущей тенденцией стала так называемая "антропологизация богословия". Она явилась непосредственной параллелью процессу активного обновления

философской мысли, что проходил в Европе уже с конца 19 в., вобрав в себя идеи самых разных мыслителей - Кьеркегора и Маркса, Ницше, Фрейда, Бергсона, Вл. Соловьева. Суть этого процесса, выражаемую обычно формулой "преодоление метафизики", можно передать упрощенно как отказ от построения монистических отвлеченных систем и поиск новых конкретных оснований для философского дискурса. Как видим, здесь не было специально антропологической направленности, но тем не менее выдвигаемые альтернативы отвлеченности неизбежно обращали философию к человеку, его деятельности и опыту. Одним из самых ярких примеров такого обращения к человеку служит экзистенциализм. Но даже течения постмодернистской и постструктуралистской мысли, декларирующие свой антиантропологизм, по сути, тоже представляют собой обращение к проблеме человека, антропологическую рефлексию, пускай эта рефлексия и приводит к негативным выводам об отсутствии в человеке начал цельности и идентичности и о "смерти человека". Такой "негативный антропологизм", берущий начало еще у Ницше, сегодня очень симптоматичен. Если прежде, как в пору Ренессанса, обращение мысли к человеку почти всегда выливалось в оптимистическую апологию человека, его возвышение, то для современной мысли, начиная уже с экзистенциализма, стало ясно, что пристальное обращение к человеку вполне может приводить к негативным выводам и оценкам. В современности происходит антропологический кризис, и в его атмосфере позиции негативного антропологизма обретают популярность и вес. Но, независимо от характера оценок, антропологический поворот мысли становится реальностью во всех областях. В крупных чертах, философская и религиозная мысль движутся в общем направлении к человеку, и в этом своем движении они нередко сближаются, оказывая взаимное влияние.

В Православии антропологическая проблематика всегда имела свою особую судьбу, и общий процесс антропологического поворота здесь также развивался по-своему. Необходимость этого процесса была осознана и признана в православной мысли; так, о. Иоанн Мейендорф писал: "Теперь уже стало общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе" [1]. Однако обращение к реальности человека здесь происходит в ином контексте, чем на Западе, и следует во многом иным принципам. На Западе установки антропологизации наиболее радикально проводятся в протестантской теологии, где они, продолжая старую линию, идущую еще от Шлейермахера и Штрауса, ведут ко все большей рационалистической редукции вероучения, к отказу от всех ключевых элементов, связанных с мистической и сакраментальной икономией Богообщения. В Православии, однако, эти установки не могут не включать в себя принципов верности как Откровению, так и Преданию Церкви. Если богословская мысль совершает поворот к человеку, то здесь такой поворот должен быть не ревизией или модернизацией, не привнесением неких сторонних начал, но напротив, возвратом к истокам: возвращением в церковное сознание той "зашифрованной антропологии", что заложена изначально в христианском учении и опыте. О. Георгий Флоровский выразил общую установку православной мысли в концепции неопатристического синтеза, утверждающей необходимость постоянного возобновления живой связи с истоками Православия в патристике. Но патристика значит для Православия не отвлеченно-теоретическое знание, а знание опытное, укорененное в опыте Богообщения, который добывается и хранится в аскезе. Поэтому роль истока, живая связь с которым должна непрестанно возобновляться, принадлежит патристике, понятой не в узком и школьном смысле как "писания отцов Церкви", но в смысле жизненном и широком, как опыт и подход Отцов, их способ мышления, просвещенный аскезой, то есть, иначе говоря - как синтез собственно патристики и аскетике. Аскетика же по своему содержанию есть методичная и высокоразвитая антропологическая практика, или иными словами, опытная наука о человеке.

Отсюда мы получаем двоякий вывод. Во-первых, установка антропологизации, обращения к человеку не служит для православной мысли новым и особым заданием, но уже неявно присутствует в общем принципе связи с патристико-аскетическими истоками, составляя его имманентный антропологический аспект. Во-вторых, эта антропологизация

должна конкретно осуществляться путем обращения к опыту православной аскезы, то есть традиции исихастского подвижничества. Здесь стоит вспомнить, что подобное обращение однажды сыграло решающую роль в жизни всего Православия: когда в Византии 14 в. творческое осмысление исихастской практики Умного Делания привело к победе над ересью Варлаама и Акиндина, созданию богословия энергий и важному углублению православной догматики. Что же касается России, то в ней сфера подвига всегда окружена была особым авторитетом. Она составляла признанное и почитаемое ядро русской духовности, но в то же время ее положение и роль в жизни нации имели одно существенное отличие от Византии. Если исихастская традиция в Византии в периоды своего подъема питала развитие богословского и философского разума, служила формирующим началом культуры, то в России этого отнюдь не было. Традиция оставалась здесь феноменом народной или, как выражаются культурологи, низовой религиозности, и неотрывное от нее богословие энергий пребывало в забвении. Тем более не происходило дальнейшего раскрытия богословского и антропологического содержания исихазма, хотя в средневековой Византии это раскрытие, разумеется, было далеким от полноты. Познание и разум питались из западных источников, оставляя в небрежении свои собственные - и так складывался столь пагубный для русской истории разрыв между Православием и культурой. И мы получаем отсюда еще вывод: современное продумывание исихастского опыта есть путь не только к необходимому обновлению православной антропологии, но также к преодолению давних внутренних конфликтов русской культуры. Вновь, как в эпоху исихастских споров, обращение к опыту аскезы может послужить ключом к возрождению православной мысли.

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

Как ясно из всего сказанного, дальнейшее развитие необходимо ставит задачу систематической реконструкции исихастской антропологии. Но при всей органичности такой задачи, она требует от православной мысли новых путей. В первую очередь, возникает *проблема метода*. Чтобы постичь "умное художество" исихастов, мысль должна проникнуть в область мистико-аскетического опыта, суметь проследить его строение, найти язык и понятия для его описания и раскрыть его богословский и философский смысл. Но каким методом, в каком дискурсе все это можно осуществить? Исихастский опыт - опыт возведения всего человеческого существа к Богу, свершаемого благодатью через молитвенное Богообщение. Его главная часть - внутренний духовный процесс, для которого

заведомо непригодна обычная научно-философская методология описания опыта. Эта методология, разработанная позитивизмом, соответствует внешнему регистрирующему наблюдению, какое производится в экспериментальных науках, и давно замечалось, что для такого подхода вся область религиозного опыта - сфера субъективного произвола и голословных непроверяемых заявлений. Проявления этого опыта невоспроизводимы, их интерпретация внешним наблюдателем не совпадает с самосвидетельствами носителей опыта, а суть и природу опыта попросту нельзя выразить на позитивистском языке. На другом полюсе стоит речь самой аскезы, представленная в богатой литературе исихастской традиции и, в первую очередь, в "Добротолюбии". В отличие от позитивистской речи, она адекватна природе опыта, но это - внутренняя речь Традиции, во многом очень особая. Она принципиально ограничивает себя миром Традиции и специфическими целями подвига, мыслит себя как своего рода *путевые указания* для подвигающегося и потому выражается не на языке понятий, а на рабочем языке аскезы, в ее знаках, символах и рабочих терминах. В силу этого, она, как мы говорили, - *зашифрованная* антропология, и мы видим сейчас, что для ее расшифровки нужно создание некоторой третьей позиции описания опыта, промежуточной между чисто внешней позицией экспериментальной науки и чисто внутренней позицией самих аскетических первоисточников.

Аналогичная потребность в "третьей позиции", преодолевающей бинарную оппозицию чисто внешнего и чисто внутреннего, возникала во многих темах современной мысли, и как было найдено, в самой широкой гуманитарной сфере решением задачи служит позиция *диалогического* или, в терминах М.М. Бахтина, *участного* сознания. В нашем случае она означает, что научное сознание, сохраняя свои определяющие черты и цели, вместе с тем должно быть причастным к описываемому опыту, должно в той или иной мере его разделять и на него откликаться, меняя собственные установки в зависимости от постигаемого содержания. Эта установка диалога отнюдь не противоречит установкам самой аскезы: традиция исихазма никогда не утверждала себя закрытым эзотерическим знанием, но стремилась быть живым свидетельством и научением миру, как это в особенности проявлялось в русском исихазме и старчестве. Далее, если диалогическая, или участная позиция делает возможным вхождение в мир духовного опыта, то для самого описания структур исихастского сознания оказывается наиболее адекватным язык *феноменологии*: как выясняется, многие из этих структур и, прежде всего, входящая в Умное Делание дисциплина трезвения и внимания, родственны структурам сознания в феноменологическом интенциональном акте; а в целом исихастский опыт восхождения к обожению может быть охарактеризован как очень своеобразное обобщение интенционального акта, в котором аналогом интенционального объекта является инобытийная Божественная энергия, а интенция осуществляется не одним интеллектом, а всем человеческим существом.

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

утрачено и нуждается в охране, страже, которую и осуществляет внимание. Сопряжение молитвы со вниманием в нерасторжимую двоицу, диаду, есть ключ Умного Делания, открывающий путь к высшим ступеням лестницы, на коих являются уже знаки преображающего приближения к обожению.

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

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

Таков первый шаг к общей модели человека. Очевидно, что основу модели должны составлять описание и анализ всех стратегий Границы. Это - междисциплинарная задача большого масштаба, однако не столь сложно выделить главные виды таких стратегий. Чтобы

описать их, надо учесть, что граничные стратегии отличаются от обычных, не выводящих к Границе, прежде всего, своей энергетикой. Достижение Границы предполагает некие особые энергийные механизмы, как это ярко видно в аскезе: собственными энергиями человека нельзя достичь того, к чему устремляется подвиг, "превосхождения естества" и обожения. В восхождении к обожению, к онтологической границе человеческого существования совершающая сила принадлежит Божественной энергии, благодати, с которой человек лишь сообразует свои тварные энергии в синергии. По отношению к горизонту бытия человека Божественная энергия является внешней энергией - такой, что действует в этом горизонте, однако имеет свой исток вне, за пределами него; и именно действием этой "энергии Внеположного Истока" осуществляется достижение Антропологической Границы. Возникает необходимый вопрос: а только ли таким способом достигается Антропологическая Граница? существуют ли иные энергийные механизмы, также выводящие к границе горизонта человеческого существования, к предельному опыту? Вопрос этот равно умозрительный и практический. Для ответа мы обращаемся к реальной антропологической ситуации - и здесь оказываемся в области самой актуальной проблематики.

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

Как мы заметили выше, достижение Антропологической Границы должно обеспечиваться особыми энергийными механизмами; и по этому признаку удастся идентифицировать, что же за стратегии человека образуют его онтическую границу. Опыт подвига (впрочем, в полном согласии с научной логикой) говорит, что к Антропологической Границе может выводить действие внешней энергии, энергии Внеположного Истока. Внешним в подлинном онтологическом смысле является, по определению, Инобытие, и онтологически внешней энергией является единственно лишь Божественная энергия. Но коль скоро в составе Антропологической Границы существует и граница онтическая, то априори возможны и такие энергии, исток которых является внешним для сферы человеческого существования не онтологически, а только онтически; и как благодать выводит человека к его онтологической Границе, так эти энергии были бы способны выводить к Границе онтической. Как обнаруживают психология и психоанализ, подобные энергии существуют, а их исток, хотя и внеположный для сферы человеческого существования, но остающийся в одном с нею онтологическом горизонте ("Здесьный

Внеположный Исток"), - не что иное как бессознательное. Действуя как внеположный (хотя не инобытийный) энергетический исток, бессознательное порождает обширный спектр антропологических стратегий, динамических стереотипов, образов поведения человека, носящих характер маний, фобий, неврозов, психозов и т.п. Именно эти стратегии, питаемые энергиями бессознательного, охватывают подавляющую часть вышеописанного "парка антропологических девиаций", проявлений антропологического кризиса.

Порождаясь Внеположным Истоком и выводя к Антропологической Границе, такие стратегии обладают известным структурным сходством с духовной практикой: в обоих случаях определяющим признаком служит подчинение и сообразование собственных энергий человека с движущей к Границе энергией Внеположного Истока. С другой стороны, однако, эти стратегии являются взаимно исключаящими по отношению к духовной практике: энергии человека могут всецело подчиняться энергиям либо Инобытийного, либо Здешнего Внеположного Истока, но не тем и другим сразу. Налицо, таким образом, несовместимость действия двух Внеположных Истоков: если человек соделавает себя полем действия Божественной энергии, достигает прозрачности для нее, в нем не могут разыгрываться процессы, питаемые из бессознательного; равно как и обратно, процессы, индуцируемые из бессознательного, исключают восхождение по духовной лестнице. И отсюда явствует, что процессы, индуцируемые из бессознательного, суть в точности те явления, которые в аскетике именуются страстями и, по св. Исааку Сирину, представляют собой "противоестественные устроения души", делающие невозможным Богообщение [2]. В итоге, концепции исихастской антропологии приводят к определенной интерпретации современных кризисных явлений: по природе своей, эти явления совпадают со страстями, издревле известными в аскезе, однако в своем конкретном облике они несравнимо разнообразней - а часто и опасней, губительней, извращенней тех страстей, с которыми сталкивались древние подвижники. И мы можем констатировать, что сегодня сфера страстей человека чудовищно разрослась и усилилась; но древнее аскетическое искусство узнания и одоления страстей, будучи надлежаще развито, могло бы обрести новую ценность в современных условиях.

Напротив, еще одна (и уже последняя) область Антропологической Границы стала предметом внимания лишь в наше время. Наряду с действием Божественной энергии и энергий бессознательного, существует еще один энергетический механизм, также выводящий человеческое существование к его границе. Этот механизм уже не может обеспечиваться энергиями какого-либо Внеположного Истока, поскольку таковой исток может быть, очевидно, либо Инобытийным, либо Здешним, и третьего не дано. Однако, как говорит современный опыт, существует сфера виртуальной реальности, и образующие ее явления также должны быть отнесены к Антропологической Границе, ибо все они обладают специфическим свойством недоволощенности, неполной сформированности, отсутствия каких-либо существенных черт обычного, полноценного эмпирического явления. Иначе говоря, здесь принципом принадлежности Границе выступает *недостаток формостроительной энергии*. В итоге всего, у нас возникает общая картина, топика Антропологической Границы. Ее образуют три области, или ареала: ареал духовной практики, отвечающий онтологической Границе, а также отвечающие Границе онтической, ареал бессознательного и ареал виртуальности.

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

Другой, более общий вывод заключается в созидаемом единстве современного разума. Мы видим, что христианская мысль может не изолировать себя от всего творческого

движения мировой мысли, но черпать в нем язык и средства для своих целей - и тем просвещать это движение, находя в нем потенции, созвучные Благой Вести, и содействуя им. Именно так поступала мысль отцов Церкви, всегда остающаяся для Православия живым образцом.

Примечание:

[1] Прот. Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981, с. 175.

[2] Ср. особенно наш анализ феномена страстей в книге "К феноменологии аскезы" (М., 1998).

2. Антропологические следствия энергийной онтологии Православия

Предмет моего сообщения - самые общие свойства православной антропологии: природа ее понятий, ее место в вероучении и ее актуальные задачи. Я попытаюсь описать идейную ситуацию, в которой сегодня находится христианская и православная антропология, и указать основные вехи того глубокого обновления, которое стало для нее необходимостью и в известной мере уже совершается в ней. Ввиду сжатого регламента Рождественских Чтений, изложение будет иметь весьма тезисный и схематический характер; за более полным обсуждением затронутых тем я позволю себе отослать к моим ранее опубликованным статьям и книгам.

Важнейшая черта ситуации заключается в том, что проблема человека и наука о человеке, антропология, сегодня играют особую и все возрастающую роль как в светской культуре и науке, так и в церковном мировоззрении и богословском сознании. Как пришлось в наше время осознать и признать, острые кризисные и катастрофические процессы, характерные для современной реальности, имеют своим корнем происходящее с человеком, на антропологическом уровне этой реальности. С человеком совершаются глубокие и резкие изменения, которые затрагивают, видимо, сами основы его природы; и эти изменения оказываются невозможным рассматривать как простые следствия каких-то процессов, протекающих на других уровнях, в реальности социальной, или экономической, или исторической. Но именно такое рассмотрение было ранее типично в науке: предполагалось, что в динамике всей сложной, многоуровневой реальности на нашей планете определяющую роль играют широкие коллективные процессы, то, что происходит с большими системами, большими массами; тогда как изменения с человеком подчинены этим широким процессам и могут быть выведены из них, поняты на их основе. Тем самым, антропология играла вторичную и подчиненную роль в общей системе знания, эпистемологической парадигме. Одной из крайних форм такой подчиненности была официальная идеология СССР, диамат и истмат, где человек объявлялся "продуктом общественных отношений"; а в более умеренных формах подобная позиция была присуща всем главным руслам новоевропейского мировоззрения. Опыт современности вынуждает к отказу от этой позиции и к поискам иной эпистемологической парадигмы, которая отводила бы, напротив, первичную и решающую роль антропологическим процессам в реальности, и антропологии - в системе знания.

Не менее, однако, важно другое: одновременно с "антропологическим поворотом", отведением антропологии нового места в системе знания, должны совершаться и кардинальные перемены в самой антропологии. Наличные антропологические концепции и теории оказываются неспособны объяснить упомянутые резкие изменения с человеком. Упрощая, можно сказать, что эти концепции имели своим ядром классическую европейскую модель человека, базирующуюся на трех фундаментальных принципах, метафизических постулатах: человек рассматривался, согласно Аристотелю, как сущностное образование, система разного рода сущностей; в уточнение этого, он признавался также субстанцией, будучи определяем, согласно Боэцию, как "индивидуальная субстанция разумной природы"; и кроме того, он рассматривался как автономный познающий и воспринимающий субъект, согласно Декарту. В настоящее время, в итоге уже длительного кризисного процесса, вобравшего в себя как теоретическую критику, так и аргументы опыта, эта классическая

"модель Аристотеля-Боэция-Декарта" подвергнута сомнению во всех своих трех принципах. Негодность ее стала признанной - однако иной образ человека еще далеко не определен.

Итак, задачей современной мысли стало новое осмысление феномена человека. Каким сложится новый образ человека, в немалой мере зависит и от усилий христианского разума. Христианская мысль отнюдь не стоит в стороне от совершающегося антропологического поворота и поисков новой антропологической модели; однако в ее сфере проблема человека ставится по-своему и имеет свою историю. Поэтому общий процесс обновления антропологических представлений и выхода антропологии на первый план принимает здесь свои специфические формы. Довольно часто общее направление и существо изменений в сфере христианской мысли выражают формулой: "*антропологизация богословия*". Что значит эта формула, обсуждение которой мы можем найти, например, в писаниях отца Иоанна Мейендорфа?

В первую очередь, формула отсылает к обстоятельству, которое принципиально никогда не оспаривалось: в догматике христианства, в православном богословии заложено также и антропологическое содержание, притом глубокое и богатое. В богословии и догматике кроются важные свидетельства Откровения и христианского разума о человеке. Как самый очевидный пример, напомним, что тринитарное богословие несет в себе онтологию, описание особого образа бытия, стоящего на началах любви и общения, - и, безусловно, эта онтология и эти начала весьма существенны для антропологии; многими и разными путями, антропологическое содержание догмата троичности постоянно питало христианскую мысль. Далее, христологическое богословие определяет *образ связи* человека и подлинного бытия, и его кардинальное антропологическое значение еще более очевидно. Можно привести, скажем, следующие слова архимандрита Софрония (Сахарова): "Христос есть незыблемое основание и высший критерий учения Церкви о человеке - антропологии... Утверждения относительно человечества Христа одновременно отображают весь диапазон возможностей человеческой природы в целом" [1]. Но богословие и догматика обладают специфическим языком, специфическим характером понятий и рассуждений, и поэтому заложенное в них антропологическое содержание не выражается в форме прямой речи о человеке. Это содержание остается неявным, имплицитным, и его требуется еще некоторыми способами извлекать. В итоге, с антропологической точки зрения, богословие и догматика представляют собой своеобразную *крипто-антропологию*. Прочтение и уяснение их свидетельств о человеке требуют известных навыков, известной ориентации сознания и разума, которые естественны для церковного сознания, однако для сознания секуляризованного требуют особых усилий. И жизнь достаточно показала, что в процессе существования христианского общества широкое массовое сознание все более теряет способность прочитывать в вероучении его сокровенную антропологию. Как следствие этого, возникает и крепнет убеждение, будто бы христианство бедно и архаично в своем понимании человека, будто оно мало занимается человеком, отворачивается от острых проблем и вопросов о человеке, которые выдвигает современность. Подобное убеждение ныне широко распространено и вносит заметный вклад в процессы дехристианизации общества. И это значит, что перед христианской мыслью стоит настоящая задача разрушить это ложное убеждение, основанное на утрате контакта, утрате ключей к важнейшей части христианской антропологии. Для этого требуется вновь выявить, сделать зримым и внятным для современного сознания имплицитное антропологическое содержание вероучения: *дешифровать крипто-антропологию христианства* - не искажая и не снижая, не популяризуя ее, но в то же время передавая ее средствами современного разума, вводя в контекст современности. Именно эта дешифровка и понимается, в первую очередь, под антропологизацией богословия.

Протекающая антропологизация богословия и христианской мысли в целом представляет собой универсальный, общехристианский феномен, однако в Православии и в инославии развитие и даже само существо явления весьма различаются. К примеру, в протестантской теологии процессы антропологизации идут особенно активно, так что некоторые из возникающих там течений и концепций называют даже "антропологической

революцией". Но в целом эти процессы следуют в русле давнего и традиционного протестантского уклона к "демифологизации" Откровения и догматики христианства, и этот уклон неизбежно приводит ко все большей рационалистической редукции христианского вероучения, все более полному изъятию из него всех аспектов, передающих мистическую жизнь церковного тела. Разумеется, в сфере православной мысли антропологизация характеризуется совершенно иными чертами. В качестве главных из этих черт я бы выделил, по недостатку времени, всего две, хотя, безусловно, этот процесс гораздо сложнее и богаче.

Прежде всего, нельзя не напомнить, что во всем православном мирозерцании и умозрении действует незыблемый принцип верности святоотеческому преданию (и уже одно это радикально разводит нас с развитием протестантской теологии). Данный принцип понимается как православная установка тождественного хранения и воспроизведения опыта единения со Христом, опыта христоцентрического Богообщения. Иначе говоря, этот принцип означает верность *опыту* Отцов, и слово "опыт" здесь имеет решающее значение. Опыт Отцов выразился в первую очередь в двух областях: в патристике, то есть в богословствовании Отцов, и одновременно в аскетике, которая есть не что иное как практическая духовная дисциплина тех же Отцов. В Православии эти области друг от друга неотделимы. Предание должно пониматься как их синтез, их нераздельное единство, в отличие от часто встречаемой трактовки его как всего лишь корпуса богословских текстов. Эта суженная и формальная трактовка Предания несостоятельна и опасна: то, что в Православии именуют "Живым Преданием", - не набор текстов, а хранилище опыта христоцентрического Богообщения - опыта, что закреплен в патристике и аскетике, составляющих нераздельное двуединство. Это первая необходимая черта.

В качестве второй черты я бы указал ту зрелую форму, в которой Православие осуществило синтез патристики и аскетике. Эта форма была обретена на закате Византийской империи как плод высшего развития мистико-аскетической дисциплины Православия, исихазма. В Византии XIV века, как это бывало и в эпоху классической патристики на тысячелетие раньше, богословская полемика породила плодотворное продвижение православной мысли. Предметом полемики было духовное содержание опыта исихастской аскезы; и в итоге этой полемики, исихастский подвиг получил глубокое богословское выражение в трудах святителя Григория Паламы и догматическое закрепление в решениях поместного собора 1351 года.

Достигнутое продвижение богословско-догматической мысли означало, что в Православии сформировалась зрелая онтология, которую можно кратко определить как *онтологию энергийного, или же энергийно-синергийного обожения твари*. Основоположения этой онтологии утверждают, что Божественная Сущность пребывает абсолютно непричастуемой, неприобщаемой для тварного бытия, но в то же самое время тварное бытие имеет своим назначением соединение с Богом в Его энергиях. Указанное соединение трактуется как совершенное соединение, срастворение всех энергий твари с Божественной энергией, благодатью, достигаемое путем *синергии* - совершенного сообразования, соработничества тварных энергий с благодатью. Именно такое соединение православная мысль называет *обожением* твари. При этом, поскольку соборным церковным и догматическим сознанием было признано, что исихастские созерцания являются подлинным опытом Богообщения и созерцаниями Нетварного Фаворского Света, - принимается также, что продвижение по пути обожения доподлинно достигается в практике православной аскезы, то есть в исихастской дисциплине умного делания.

Сложившись в поздневизантийскую эпоху, эта энергийная онтология не разделяется инославным богословием, составляя особое достояние Православия (хотя это "неразделение" в наше время уже редко является прямым отвержением). Но ход истории был таким, что она оказалась на длительный период забытой, вытесненной из православного богословия - в пользу позиций западной теологии, которым лишь внешне придавалась "православная окраска". Возврат к ней, восстановление ее центрального места в православном мирозерцании произошли лишь недавно, в середине XX столетия. Ведущую роль в этом повороте православной мысли сыграли труды богословов русского рассеяния -

еп. Василия (Кривошеина), прот. Г.В. Флоровского, В.Н. Лосского; и весьма важно учитывать, что предшествующий период русской мысли, знаменитый Религиозно-Философский Ренессанс, связанный со столь крупными именами как Вл. Соловьев, о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, С.Л. Франк, А.Ф. Лосев и др., все же принадлежит еще эпохе до "поворота" и не выражает позиций энергичной онтологии. Именно это обстоятельство должно быть решающим при оценке различных явлений этого периода, таких, в частности, как имяславие и софиология, сегодня вызывающие большой интерес.

Из сказанного нам уясняется, каким образом православная мысль должна подходить к стоящей задаче антропологизации. В данном случае, та "крипто-антропология", дешифровка которой должна послужить антропологическому обновлению, заключается, прежде всего, в энергичной онтологии Православия. Поэтому антропологизация предстает как прямое продолжение той работы "неопатристического синтеза", в результате которой сама энергичная онтология была лишь недавно возвращена в православное сознание. Вернув этой онтологии ее центральное место, мы должны далее раскрыть ее антропологическое содержание, извлечь в полном объеме ее антропологические следствия. Такая работа еще только начинает разворачиваться, и я лишь тезисно обозначу ее главные особенности и вехи.

1) Прежде всего, эта работа обновления православной антропологии предполагает особую роль аскетического опыта, новое пристальное обращение к опыту исихастского подвижничества. В этой связи следует напомнить традиционное православное понимание аскетического пути. Для православного сознания путь подвига отнюдь не означает какого-то эксцентрического выбора. Он не означает странной и маргинальной жизненной стратегии, каким его обычно считает обыденное сознание, не означает и аномальной формы поведения, каким его считает позитивистское "научное сознание". Совсем напротив: подвиг рассматривается как универсальная установка христианина и даже более, человека как такового, ибо это не что иное как установка возведения человеческой природы к Богу. *Подвиг есть подвигание этой ветхой природы*, соделывание ее подвижной, способной к восхождению и премене, претворению в иную природу. Иначе говоря, это не что иное как динамический подход к человеку в его природе, динамическая антропологическая установка. Отсюда уже понятно, что эта установка универсальна, она относится к человеческой природе как таковой. И в разных жребиях, избираемых человеком, разнится лишь степень следования этой установке: кто сколь вместит.

2) Связь с аскетическим опытом составляет важный момент и в самом существе антропологизации, поскольку опыт аскезы есть, разумеется, антропологический опыт, опыт определенной антропологической практики. Рождаясь из осмысления исихастской практики, онтология энергично-синергичного обожения имеет, тем самым, свои истоки, свой генезис в антропологическом опыте. И это значит, что ее антропологизация, антропологическая дешифровка есть попросту раскрытие, прочтение ее собственных истоков, которыми служат определенные пласты антропологического опыта. Первоначально, в соответствии с законами религиозного мышления, эти пласты были подвергнуты богословско-догматическому прочтению; далее же, когда их богословско-догматическое содержание выявлено и закреплено, является задача их выражения в антропологическом дискурсе - однако с учетом предшествующего прочтения, в его свете. Такой порядок раскрытия смысла антропологического опыта - от антропологического содержания к богословию, и затем вновь к антропологии - преодолевает плоско-эмпирический подход к опыту и может рассматриваться как определенный вариант герменевтического круга, созданный православной мыслью. Что же касается антропологизации богословия, то в данном контексте ее суть может быть выражена как смена дискурса - соответственно, с богословского на антропологический, при строгом сохранении той же опытной основы, которой служит аскетический опыт христоцентрического Богообщения. Здесь вновь возникает православная установка верности опыту, и вновь она служит как критерий,веряющий работу разума. Вполне ясно, что такая антропологизация не имеет ничего общего с демифологизирующей антропологизацией протестантского образца, которая в конечном счете всегда сводится к примитивному рецепту "читать сказанное о Боге как сказанное о человеке".

3) Далее, мы уже можем зафиксировать некоторые черты той антропологии, которая должна родиться из дешифровки онтологии энергийно-синергийного обожения. Энергийный характер этой онтологии диктует, что бытийно значимой, определяющей динамику и судьбу тварного бытия является энергийная сторона этого бытия, энергийное измерение человеческого существования. Именно энергии человека образуют ступени духовной лестницы, пути обожения человека, именно энергии непосредственно вовлечены в драму тварного бытия, и отсюда следует прямой вывод: *православная антропология должна рассматривать человека, в первую очередь, в его энергиях, должна строиться как энергийная антропология.*

Равным образом, коль скоро бытийным назначением человека утверждается обожение, означающее превосхождение и претворение естества, трансцендирующую трансформацию прежнего образа бытия человека, то ключевую роль в антропологии должен играть анализ устремлений человека к пределу, границе своего существования. Как это свойственно было и древней аскетической антропологии, антропология Православия должна вплотную обращаться к предельному опыту человека, поскольку этот опыт - источник сведений о важнейших, определяющих свойствах человека и его природы. В этом смысле можно сказать, что она должна быть *предельной* антропологией.

Еще одна очевидная черта привносится уже многократно подчеркнутой установкой верности опыту. В силу этой установки, антропология Православия есть непременно *опытная* антропология: она должна быть постоянным обращением к живому опыту человеческого существования, должна ориентироваться на опыт и быть в нем прочно укорененной. В то же время, эта ее опытная ориентация заведомо не носит того характера, что называют "ползучим эмпиризмом", ибо она опирается на иное понимание опыта: такое понимание, которое выработано в самом Православии и достаточно расходится с пониманием опыта в новоевропейской эмпирической науке.

Наконец, можно сделать и некоторые выводы о том, как соотносится намечающаяся антропология с бытующими подходами и принципами, с известными и наличными антропологическими учениями. Как мы нашли, энергийная онтология Православия диктует, что православная антропология должна быть энергийной, предельной и опытной. Отсюда, из этой совокупности черт сразу же вытекают два весьма общих следствия.

Во-первых, названные черты делают эту антропологию чрезвычайно актуальной и ценной в ситуации современного антропологического кризиса. Один из главных уроков этого кризиса заключается именно в провале, несостоятельности старой эссенциальной и субстанциальной модели "человека Аристотеля-Боэция-Декарта", и энергийная антропология приносит содержательную альтернативу этой модели. Если эссенциальная антропология означала господство жестких законов, норм, причинно-следственных связей, то энергийная антропология ставит в центр нравственно-волевые начала, стихию не закона, а благодати. Поскольку благодать рассматривается православным богословием как Божественная энергия, то новозаветная оппозиция закона и благодати может и должна быть понята как еще одно обоснование энергийной онтологии и антропологии. В их рамках на смену нормативным дискурсам западной эссенциальной теологии и метафизики возникают дискурсы нового типа, ненормативные; и живой пример их можно видеть, скажем, в ненормативной этике благодати, сложившейся и действовавшей в русском старчестве. Что же до свойства предельности, то напряженная занятость предельным опытом человека - характернейшая черта современной духовной и культурной ситуации. Все современные антропологические поиски направлены к предельной антропологии, и опыт Православия может внести в эти поиски новые ценные идеи и методы.

С другой стороны, эти же самые черты делают возникающую антропологию глубоко отличной от привычной сегодня школьной, семинарской науки о человеке. Для этой науки характерен отрыв от опыта и опора на устаревшие представления, устаревшие конструкции западной теологии, лишь прикрываемые православною оболочкой. По-прежнему практикуется еще и старый начетнический метод простой выборки мест на нужную тему из Писания и Предания, с прямым и буквальным их толкованием: метод абсолютного

герменевтического невежества. Тот облик антропологии, который подсказывается нам опытными основами православного мирозерцания, еще лежит в будущем. Поэтому в заключение стоит, быть может, повторить тот призыв, с которым некогда обращался к своим друзьям о. Павел Флоренский. В одном из писем 1912 г. он писал: "Нам надо создавать православную науку, ее почти нет, если не считать утерянных нитей отеческой мысли и лишь еле-еле нащупываемых в монастырях да отдельными лицами" [2]. Много было сделано с тех пор, и нити отеческой мысли уже, надо надеяться, не столь утеряны; однако долг творческого созидания православной науки по-прежнему стоит перед нами.

Ответы на вопросы

Был задан ряд вопросов, относящихся к соотношению православно-аскетической антропологии с понятиями и методами современной психологии.

Ответ. Прежде всего, необходимо учитывать принципиальные различия двух областей в их основаниях и предпосылках. Сами базовые понятия и предметы изучения, такие как сознание, мышление, ум, воля, восприятие и т.п., трактуются в психологии и в аскетике весьма по-разному, причем аскетика строится отнюдь не как научная дисциплина, а скорее как руководство к определенной антропологической практике, "практике себя". Она не начинается с формулировки исходных дефиниций и постулатов, чтобы затем силлогистически продвигаться от них, но отправляется от определенных духовных заданий, с одной стороны, и от конкретной реальности человека, с другой, всегда сохраняя привязанность к определенному антропологическому опыту. Ее понятия, ее язык следуют за опытным материалом и гибко меняются с его изменениями. И вывод отсюда тот, что ее соотношение с психологией должно рассматриваться конкретно, поскольку оно, вообще говоря, различно для разных сфер аскетического опыта.

Аскетический же опыт структурирован в соответствии со знаменитой "духовной лестницей", описывающей благодатное возведение всего человеческого существа в его энергиях по ступеням духовного восхождения. Ступени лестницы идут от низших ступеней обращения и покаяния - через борьбу со страстями - через установление исихии, сведение ума в сердце, достижение непрестанной молитвы с помощью стражи внимания - к высшим ступеням "чистой" и "самодвижной" молитвы, отверзания "умных чувств" и созерцания Нетварного Света: ступеням, где начинается преображающее претворение человеческого существа, подводящее к высшей цели подвига и всего человеческого бытия, обожению. Естественно ожидать, что психология, как светская наука, наиболее компетентна и методы ее наиболее пригодны в области низших ступеней лестницы. Эти ожидания оправдываются, хотя и не вполне. Феномен покаяния, или "врат духовных", вступления на путь подвига, очень тесно связан с высшею целью подвига; он объясним лишь чрез истовую устремленность к этой цели, о которой ничего не может сказать мирская наука, и потому психология плохо разбирается в нем (это не раз подчеркивал, в частности, архим. Софроний). Но в понимании и описании всей обширной сферы борьбы со страстями аскетика и психология, а точнее психоанализ, достигают значительного согласия. Психоанализ описывает широкое многообразие явлений (маний, фобий, неврозов и т.д.), питаемых энергиями бессознательного и имеющих, большей частью, циклический характер. Эти же явления изучает и аскетическое учение о страстях, квалифицируя их энергии на своем языке как бесовские, демонические и описывая их закономерности вполне аналогично тому, как психоанализ описывает циклические механизмы влечений. Здесь оба подхода могут плодотворно обмениваться методами, приемами и опытом; однако о явлениях, лежащих в области высших ступеней подвига, психология, увы, может сказать очень мало, почти не имея тут надежной основы. Аскетика разделяет антропологическую реальность на сферы явлений противоестественных (каковы страсти), естественных и сверхъестественных (где участвует благодать). Психология же, к сожалению, уже и о здоровом человеке, о сфере естественных явлений, может сказать меньше, чем о больном; и тем более непонятна и неизведана для нее сфера перехода от естественных проявлений к сверхъестественным.

Полезное взаимодействие наук возможно и тут, однако аскетике должна в нем принадлежать ведущая и просвещающая роль.

Примечание:

[1] Архимандрит Софроний (Сахаров). Рождение в Царство неколебимое. М., 2000, с. 71-72.

[2] П.А. Флоренский. Письмо В.Ф. Эрну от 20 декабря 1912 г. // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. Сост. В.И. Кейдан. М., 1997. С. 499.

3. Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема

В исследованиях духовной и интеллектуальной традиции Восточного христианства последние десятилетия стали временем крупных перемен, переосмыслений и переоценок. Явились новые представления о Восточнохристианской духовности, новый образ Восточнохристианского менталитета и многие ключевые феномены Восточнохристианской культуры и религиозной жизни были увидены в новом свете. В этом ряду изменений одним из наиболее значительных стало новое понимание исихазма. Прежде он выступал для науки как сугубо частное явление религиозной жизни - порождение определенной духовной ситуации, исторической обстановки, социокультурной среды; с ним связывался оттенок известной маргинальности и эксцентричности, и даже в пределах Православия его нередко считали некоей малоизвестной ересью. Однако в новый период исихазм приобрел в глазах исследователей радикально иное значение и иную роль, был признан стержнем и ядром православной религиозности. "Сегодняшнее изучение Православия немыслимо без обращения к исихазму", - пишет авторитетный православный богослов [1]. Не менее глубокие изменения коснулись и представлений о самой его сути и содержании. Еще Вл. Соловьев на рубеже 20 века писал об исихазме, согласно тогдашним воззрениям, как об "особой технике для произведения экстатических состояний", сводя его основы к психофизическим приемам и ограничивая его существо субъективно-психологической сферой. На новом этапе этот взгляд был найден не просто узким и поверхностным, но искажающим, ибо в существе исихазма разглядели глубоко универсальные, общеантропологические черты, разглядели прямую связь с бытийным назначением человека согласно христианскому благовестию.

Новизна этих достижений была, впрочем, относительной, ибо в немалой мере они лишь артикулировали в научном дискурсе то, что было исконным достоянием внутреннего сознания самой исихастской традиции. Никак не случайно той вехой, с которой можно вести начало нового этапа, явилась работа афонского монаха о. Василия (Кривошеина) "Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы" (1936). Этот пионерский труд, вышедший из среды самой традиции, намечал новую перспективу для изучения не только исихазма, но, по сути, и всей сферы православной религиозности: наряду с конкретным анализом паламитского богословия, здесь отчетливо встают контуры единого большого целого, объемлющего три масштабных явления: Исихазм - Паламизм (или лучше, богословие энергий, поскольку термин "паламизм" неорганичен для православного словоупотребления) - Патристика. Становится ясно, что это тройственное единство, в котором осуществляется синтез патристики и аскетике, и есть основа православного мирозерцания и духовного опыта - или, в иных терминах, основа особого *Восточнохристианского дискурса*. И естественно, что исследование данной триады во всей ее внутренней структуре, прослеживание ее единства и ее базовой роли в православной духовности стали центральным содержанием нового значительного этапа православной мысли. Создание этого этапа активно развернулось почти одновременно с появлением работы о. Василия. Его история - особая тема, почти не обсуждавшаяся пока, но ставшая уже актуальной. Сейчас мы лишь упомянем, что все основы этапа были заложены в трудах богословов русской

диаспоры, из коих на первом месте надо назвать работы Вл. Лосского и о. Георгия Флоровского в 40-х и 50-х годах, Флоровского и о. Иоанна Мейендорфа - в 60-х и 70-х годах, еп. Василия (Кривошеина) и игумена Софрония (Сахарова) - в оба эти периода. Отдельно необходимо упомянуть вклад о. Думитру Станилоаэ, капитальная монография которого о Паламе выпущена была уже в 1938 г. К обозначившемуся руслу вскоре начали примыкать православные исследователи многих стран - О. Клеман, еп. Каллист (Уэр), Х. Яннарас, митроп. Иоанн (Зезюлас) и целый ряд других богословов, по преимуществу, греческих и сербских. По мере развития, это русло все шире привлекало внимание инославных ученых, отношение которых постепенно переходило от настороженной критики к признанию глубины поднятой тематики и конструктивному участию в ее разработке. В итоге всего процесса, полностью сформировалось определенное направление православной мысли, которое часто обозначают терминами *неопатристика* и *неопаламизм* (что, в скобках заметим, не вполне адекватно, поскольку парадигмой православного сознания является не создание дискретного ряда последовательных модернизаций, что выражает префикс *нео-*, но идентичная трансляция духовного содержания в лоне непрерывной традиции).

Сегодня данное направление продолжает успешно развиваться - но в этом развитии, по нашему убеждению, уже приближается пора обновляющих перемен - в частности, в дисциплинарной структуре проблематики. С самого начала в центре внимания исследователей стояли и продолжают стоять *задачи исторические и богословские*; и по сей день мы, безусловно, никак не можем утверждать исчерпанности ни тех, ни других. Эта проблематика сохраняет свое значение (что, в частности, показывает и программа нашей конференции); однако наряду с ней, а отчасти и внутри нее, в ее рамках, возникает и набирает вес, актуальность проблематика другого профиля, другая постановка задач. Заметим, что в современной христианской мысли повсюду и уже немалое время происходит неуклонный *поворот к антропологии*, постепенный перевод традиционной богословской проблематики в антропологический дискурс; и, в частности, о. Иоанн Мейендорф писал, что современные установки православного богословия и могут, и должны соответствовать тезису: "В настоящую эпоху богословие должно стать антропологией". Применительно к изучению исихазма, такой антропологический поворот естественен и необходим, ибо цельное понимание исихастской практики может базироваться лишь на ее рассмотрении как определенного антропологического явления. И отсюда вытекает, что, вслед за описанным этапом православной мысли, уже подготавливается почва и назревает необходимость следующего *этапа*, где традиционная проблематика религиозной мысли будет рассматриваться в антропологической перспективе, под углом антропологического подхода.

Намечающийся *антропологический этап* должен обладать во многом принципиальной новизной. Нетрудно увидеть, что он не может заключаться в простом применении к мистико-аскетическому опыту некой старой готовой антропологии. Как подчеркивал Мейендорф, здесь требуется "открытое воззрение на человека", иными словами, антропологическая перспектива должна дополняться и расширяться до мета-антропологической. И это отнюдь не внешнее произвольное требование. Напротив, оно прямо следует из сути и назначения исихастской практики, согласно которым в этой мистико-аскетической практике достигаются *феория*, а затем и *теозис*, то есть претворение и трансцендирование антропологической реальности, актуальная онтологическая трансформация. Опыт, решающий такие задачи, глубоко специфичен. В исихастской аскезе мы обнаруживаем высокоразвитый *метод*, который включает в себя целый ряд методик, строго регламентированных процедур организации опыта, создания его особых условий, его очищения, проверки и толкования. Иными словами, здесь налицо развитый *органон* мистико-аскетического опыта, и понимание исихазма как антропологического явления с необходимостью требует реконструкции этого органона. В свою очередь, эта реконструкция, входя в специфическую сферу мистического опыта, должна по-своему переустраивать проблемное поле философской антропологии, рождая новые эпистемологические, феноменологические, герменевтические задачи и установки. Еще глубже должна трансформировать это поле другая черта духовной практики: ей присуще *энергийное видение*

человека, и ее рабочим объектом является вся совокупность его энергий, духовных, душевных и телесных, своего рода энергийный образ, или энергийная проекция человека. В силу этой черты, антропология должна адаптироваться к энергийному видению человека, переводиться из традиционного для нее эссенциального дискурса в дискурс энергии. И все вкуче должно вести к антропологии нового типа, которая включает в свою орбиту феномены мистического опыта и потому обладает встроенной мета-антропологической перспективой, которая является опытной и энергийной и которая развивает свой оригинальный феноменологический и герменевтический аппарат.

Итак, антропологический этап в развитии Восточнохристианского дискурса должен нести явное и последовательное утверждение энергийности этого дискурса, с четким отмежеванием от эссенциализма, и должен означать глубокую реструктуризацию этого дискурса, изменение его дисциплинарного строения и состава, приоритетных проблем и направлений, базовых концептов и всего языка описания. Пример сходной реструктуризации дает *постмодернистская рецепция аскетизма*, возникшая в последние годы и трактуемая явления и школы аскезы на базе постструктуралистской культурной антропологии и, прежде всего, концепций Фуко, как определенный вид холистических антропологических практик, или же "практик себя" (*pratiques de soi*). Это новое течение, весьма активное и популярное (всего более в США), выявляет важные черты аскетического дискурса, позволяет делать свежие наблюдения и острые, провоцирующие выводы, но в целом, его принципы, разумеется, далеки от установок Восточнохристианского антропологизма. Главным и радикальным расхождением является отсутствие мета-антропологической перспективы - того "открытого воззрения на человека", о котором о. Иоанн Мейендорф говорил как о необходимом условии антропологизации богословия. Здесь априори человек не открыт, а замкнут - замкнут в своем исходном способе бытия, своей изначальной природе - и вследствие этого постмодернистский подход почти полностью игнорирует мистическую суть аскезы, ее методичную и в то же время предельно напряженную устремленность к мета-антропологическому телосу, к онтологической трансформации - в случае исихазма понимаемой как обожение, совершенное соединение энергий человеческих и Божественных.

Развиваемое мной направление исследований может рассматриваться как одна из возможных версий современного антропологического подхода к феномену исихазма, а затем и ко всему Восточнохристианскому дискурсу, ядром которого служит мистико-аскетический исихастский опыт. В полном согласии с отмеченными выше чертами мистического опыта, здесь обнаруживается, что встающие задачи требуют новой энергийной антропологии и являются существенно междисциплинарными, идущими поверх старых разграничений гуманитарного знания. Ниже мы попробуем проследить, как и отчего проблемы исследования исихазма, которые по праву могли казаться весьма узкими и специализированными, на деле требуют широкой междисциплинарной программы и выводят к глубоким обобщениям и весьма актуальным темам, рождаемым назревшей необходимостью нового видения человека.

Начнем со школьного вопроса: что такое исихазм? Я не собираюсь повторять известных определений, в том числе, и самого содержательного из них, ставшего ныне популярным, - четвероякого определения о. Иоанна Мейендорфа. Вместо этого, я хочу обратить внимание на то, что характер данного явления, как правило, раскрывается одной из двух формул, которые употребляются как взаимозаменяемые и почти синонимические: говорят, что исихазм - это исихастская *традиция* и что исихазм - это исихастская *практика*. Но эти две равноупотребительные формулы вовсе не равнозначны. Исихастская традиция - явление историческое и коллективное, соборное; исихастская практика - индивидуальный процесс, подвиг, проходимый отдельным подвижником, и притом подвиг уединенного, анахоретского типа. Очевидно, что именно практика, то есть Умное делание, лестница восхождения к феории и обожению, есть *вся суть* и цель исихазма. Тогда какова же роль традиции? При внешней простоте, это уже не школьный вопрос. Надо понять, отчего в исихазме оказываются нужны, помимо индивидуальных, также и соборные, intersубъективные аспекты и как связаны между собою те и другие. И это сразу вводит нас *in medias res*, в

глубинные темы мотивации и генезиса исихазма и всего Восточнохристианского дискурса, в отличие от Западнохристианского.

Мы выше подчеркивали, что Восточнохристианский дискурс, имея в своей основе синтез патристики и аскетики, носит последовательно опытный характер, утверждает приоритет и примат опыта. Эта определяющая черта его порождается отнюдь не приверженностью к парадигме опытного эмпирического познания, как в европейской науке Нового Времени. Ее корни совсем в другом: в истовом стремлении не утратить, сохранить во всей целостности и полноте аутентичное ядро христианского благовестия - ибо это ядро здесь видели не в каком-то учении и не в каких-то идейных установках, а именно - в новом уникальном (и мета-антропологическом!) опыте, опыте христоцентрического способа жизни, жизни со Христом и во Христе. Подобно тому как на Западе Августин и следом за ним вся западная теология были движимы задачей создания, а затем развития цельного христианского вероучения - так Восточнохристианский дискурс был изначально движим другой единой фундаментальной задачей: задачей сохранения и точной, тождественной передачи, идентичного воссоздания, воспроизведения опыта подлинного христоцентрического Богообщения. Легко понять, что именно такой выбор главной задачи диктуется самой природой и сутью Восточнохристианского типа религиозности, выступающими в его самоназвании: ибо это самоназвание, Право-славие, Ortho-doxia, значит не что иное как правое, правильное прославление Бога, правильное отношение к Богу; а отношение к Богу в христианстве - это отношения с Богом, личные отношения, что выражаются, прежде всего, не в умозрительных тезисах, а в способе жизни, или что то же - в определенном рода опыте.

Решение православной задачи также должно было быть не умозрительным, а жизненным, опытным; и в первую очередь, оно обращало к поиску достоверных образцов, примеров искомого опыта. Поскольку же речь шла о личном, человеческом опыте (в отличие от научного, экспериментального), то отыскание его образцов значило отыскание подлинных носителей опыта. Ключевой вопрос для православного сознания вставал так: *кто суть носители подлинного, достоверного опыта единения со Христом?* И здесь обнаруживалось, что ответ на этот вопрос историчен - или, если угодно, священно-историчен. Для разных фаз, разных духовных условий христианской истории носителями опыта единения со Христом последовательно и преемственно выступают: *апостолы - мученики - подвижники*. Все три категории радикально различны между собой, но очень важно, что сам достигаемый ими опыт признается в точности тем же, самотождественным. В эпоху земной жизни Христа Его ученики, апостолы, дают первый несомненный пример христоцентрического Богообщения, которое в данном случае может даже пониматься как общение в обычном эмпирическом смысле. Затем в эпоху гонений церковное сознание признает, что соединение со Христом осуществляется в мученичестве, ибо в нем происходит приобщение к смерти Христовой, которое есть тем самым и приобщение к Его победе над смертью, к новой жизни во Христе. Здесь опыт единения имеет совершенно иную форму, это уже несколько не эмпирическое общение, но опыт смертный, одна из форм граничного опыта человеческого существования, опыта Антропологической Границы. И все же обе формы, апостольская и мученическая, разделяют между собой важную общую черту: возможность их создается лишь некоторыми особыми, исключительными условиями, предпосылками, которые не зависят от обретающего опыт человека. Как общение учеников со Христом возможно было лишь при земном пребывании Его, так жребий мученика, согласно позиции Церкви, недостижим своей волей, ибо нельзя самому искать мученичества.

Как ясно отсюда, с уходом эпохи гонений христианское опытно-ориентированное сознание - то, которое в дальнейшем определило себя как сознание православное, - оказывалось перед принципиальной проблемой: проблемой дальнейшего воспроизведения или трансляции опыта актуального соединения со Христом, идентичного апостольскому и мученическому опыту, - но уже при отсутствии исключительных условий, в обычном эмпирическом порядке существования. Теперь необходимо было отправляться от обычных условий падшего тварного бытия, без того чтобы возможность исхождения из здешнего

образа бытия и превосхождения его обеспечивалась наличием каких-то особых предпосылок. Необходимо было осуществить предельный опыт не в специальных создавшихся для него условиях, но в обычной ситуации человеческого существования. Как достигать истинного единения с Богом, истинного онтологического претворения наличного образа бытия человека, когда сама ситуация этого бытия уже не доставляет условий и предпосылок к тому? - Такова обобщенная постановка духовной задачи подвига, понятой как антропологическая проблема. Рациональное, отвлеченное решение подобной задачи заведомо невозможно; и однако решение было найдено: не интеллектуальным путем, но и не вне-интеллектуальным, а холистическим и опытным - не отвлеченной мыслью, а целостной жизнью.

Отыскание и оформление решения вылилось в работу нескольких столетий. Трудность и длительность этого процесса возрастали и оттого, что в реальной исторической обстановке то был сложный религиозно-социальный и социокультурный процесс, сочетавший в себе многие разнородные факторы и мотивации - упомянем хотя бы пресловутое противостояние Империи и Пустыни. Итогом всей духовной работы и явился феномен исихастской аскезы - как *двуетного или двухуровневого явления, соединяющего индивидуальный опыт и соборную среду проработки, идентификации и трансляции опыта*. Раскроем эту важную формулу. Опыт аскезы должен достигать возведения человека в иной образ бытия, и эта уникальная цель влечет целый ряд особых, специфических требований к данному опыту. Из арсенала лишь своего индивидуального опыта человек не может почерпнуть ответов на главные вопросы: как достигать стоящей мета-антропологической цели? как интерпретировать возникающие опытные явления, не имеющие аналогов в опыте обычном, обыденном? как проверять, что опыт не уклонился от цели, отличая истинные явления продвижения к мета-антропологическому телосу от их обманных подобий, симулякров? Необходимо должен существовать цельный методологический комплекс, *органон* мистико-аскетического опыта, определяющий условия его организации, проверки, истолкования; и этот органон не может быть создан индивидуальным подвизающимся, но должен *передаваться* ему, будучи создаваем и храним некоторой сверх-индивидуальной, интер- и транс-субъективной инстанцией. Поскольку же речь идет об опыте холистическом и личном, заведомо не выразимом в виде формальной инструкции, то его хранение должно быть его живым существованием, а инстанция хранения - живою средой. - В итоге, *индивидуальная* мистико-аскетическая практика оказывается возможна лишь в лоне живого и сверх-индивидуального, *соборного* целого, которое и есть - Традиция. Русский термин, отвечающий традиции, есть *предание*, а предание, как и соответственное греческое *παράδοσις* означает *пере-дание*. Итак, в русском и православном понимании, Традиция есть живое непрерывное Пере-дание: живая среда мета-эмпирического общения, действующая как средство идентичной трансляции мистического опыта. *Традиция - способ существования цельного домостроительства, или же органона мистического опыта, который обеспечивает идентичное воспроизведение этого опыта*. В своей структуре, как живая среда, как связь и репрезентация индивидуального и коллективного единств, она может рассматриваться - и это привычно для православной мысли - как своего рода организм. Более точно, здесь можно говорить о системе органического типа, которая являет собой некий аналог биологического вида - ибо существование последнего как раз и есть сочетание двух неразрывно связанных процессов, локального и глобального, сочетание существования единичной особи и существования включающего особь коллективного многоединства. Разумеется, Традиция, как и Церковь, не биологический организм, а благодатный организм, "организм любви", как говорил Хомяков; свою роль среды и средства мета-эмпирического общения Традиция может исполнять лишь силою присутствия Святого Духа, благодати. Тем не менее, в определенных границах органическая аналогия или метафора корректна и небесполезна, так что даже возможно применять к бытию Традиции понятия онтогенеза и филогенеза, причем, как и в биологии, меж ними оказывается структурное подобие. Но мы не будем сейчас углубляться в рассмотрение уровня Традиции; достаточно окончательно закрепить, что феномен исихазма есть *двуетность индивидуальной практики и соборной традиции, и опыт*

пустынников есть также род соборного опыта. Непосредственно же занимающие нас антропологические проблемы связаны с уровнем практики.

Что есть, под углом зрения нашего антропологического подхода, Райская Лествица (именно таково, напомним, название трактата св. Иоанна Синайского с первым описанием всего пути подвига)? Для аскетической и паламитской антропологии - как и для современного взгляда - человек и разум его, прежде всего, *удобопримчивы*, по аскетическому выражению, - то есть гибки, вариативны, сценарны, полидискурсны; поэтому и дескрипция исихастской практики может быть дана во многих дискурсах, каждый из которых имеет свою ограниченную сферу валидности. Наибольшую сферу валидности, наибольшую адекватность имеют два: дискурс личного диалогического общения и дискурс системно-процессуальный. Первый обычен и привычен для явлений духовной жизни и молитвенной практики, и современная дескрипция исихазма на его основе уже давалась (см., например, наш "Аналитический словарь исихастской антропологии" в книге "К феноменологии аскезы" (М. 1998)). Другой же нагляднее показывает междисциплинарный характер проблем изучения исихастской практики, и сейчас мы обратимся к нему. Чтобы он не казался техницистской вульгаризацией духовной реальности, следует помнить, что это - всего лишь один из языков описания, допустимый в определенном диапазоне и сохраняющий подчиненность ведущим языкам христианского религиозного опыта.

Итак, исихастская практика есть "холистическая практика себя в своих энергиях". Эта формула означает, что человек рассматривается здесь не субстанциально, а энергийно, в энергийном аспекте (измерении, проекции), как совокупность всех своих изменчивых импульсов, проявлений, "выступлений", телесных, душевных и духовных, которые Православие именуется энергиями человека. Человек берется как непрерывно меняющаяся конфигурация разнородных и разнонаправленных энергий, или же "энергийный образ"; и аскетическая практика есть энергийная аутотрансформация - направленное, последовательное преобразование человеком собственного энергийного образа. Путь этого преобразования есть процесс продвижения или восхождения ("лествица"), ведущий от исходного типа энергийного образа, который называют естественным или рассеянным, чрез Духовные Врата, то есть обращение и покаяние, к финальному типу, который именуется, по Исааку Сирину, сверхъестественным и отвечает цели, Телосу практики - Обожению, трактуемому в православном вероучении, согласно свв. Максиму Исповеднику и Григорию Паламе, как совершенное соединение всех тварных энергий человека с Божественной энергией, благодатью. Между исходным и финальным типами энергийного образа располагается в строгом порядке ряд ступеней, и весь процесс представляется как упорядоченная иерархия определенных энергийных конфигураций. Номенклатура ступеней и их общее число строго не закреплены, однако в главных свойствах Лествицы вся многовековая история Традиции, все ее авторы сохраняют полный консенсус. Кратко укажем эти свойства.

В процессе восхождения можно выделить три крупных блока, которые мы сейчас обозначим в сугубо системной терминологии:

БЛОК ОТРЫВА - БЛОК (ОНТО)ДВИЖИТЕЛЯ - БЛОК ЦЕЛИ (ТЕЛОСА).

Анализ каждого блока - особая субпрограмма, особая и большая проблематика, затрагивающая весь комплекс наук о человеке, включающая свой дискурс тела, дискурс перцепций, эмоций, свои герменевтические, философские, богословские задачи. Здесь мы лишь обозначим содержание этих блоков.

К Блоку Отрыва мы относим те ступени процесса, на которых происходит становление исихастской практики как *альтернативной* антропологической стратегии - то есть в измерении энергии, бытия-действия намечается, развивается и закрепляется исход из обычного порядка существования, из "мира" (в специальном аскетическом смысле этого понятия, означающем, кратко говоря, совокупность всех обычных антропологических стратегий, всех типов энергийного образа, отвечающих обычному социально интегрированному существованию человека). Данную часть процесса составляют, прежде всего, классические разделы подвига - Духовные Врата и Невидимая Брань. Начальная

ступень вхождения в практику, Духовные Врата, обладает собственной внутренней структурой, которая уясняется уже из самой метафоры "врат": тип энергийного образа, отвечающий этой метафоре, должен совмещать активности, обращенные к двум разным мирам, которые разделяются-соединяются вратами, к реальности пред-вратной и за-вратной. Соответственно, Духовные Врата соединяют в себе начальную фазу Обращения, где совершается коренное изменение отношения к окружающей эмпирии, энергийный исход из мира, и последующую фазу Покаяния, содержание которой - интеграция в открывающуюся реальность подвига, начало жизни в ее режиме, по ее правилам. В целом же, суть происходящего здесь - смена типа энергийного образа и, прежде всего, установок сознания: "умопрена", что и есть буквальный смысл греческого имени данной ступени, "метанойя". Следующий крупный этап в Блоке Отрыва, "Невидимая Брань", также имеет ясно выраженное процессуальное назначение: это есть устранение неких особых типов энергийного образа, которые обладают самовоспроизводимостью, устойчивостью, инерцией - и потому служат препятствием к изменению, к выстраиванию дальнейших ступеней Лествицы. Таковые инерционные конфигурации человеческих энергий и называются в аскетике "страстями". Невидимая Брань - борьба с ними, направляющаяся к их искоренению, бесстрастию; однако, в отличие от идеала бесстрастия, который выдвигали языческие учения, прежде всего, стойки, бесстрастие в исихазме не означает замирания и отмирания, атрофии душевных активностей и реакций человека: душевные стихии не отмирают, но претворяются, меняют направленность и характер, включаясь в процесс восхождения.

За устранением страстей-препятствий следует Блок Онтодвигателя - ядро духовного процесса, охватывающее целый ряд ступеней. Здесь формируется уникальная динамика духовной практики, обеспечивающая восхождение по Лествице, продвижение от одной ее ступени - к следующей. Вся суть практики как актуальной онтологической трансформации, как восхождения к мета-антропологическому телосу Обожения, указывает на то, что человеческие энергии, имеющие исток в эмпирической реальности, в горизонте здешнего бытия, неспособны осуществить подобное восхождение. Движущая энергия восхождения, изменяющего образ бытия человека, не может быть замкнутой в самом этом образе бытия, она должна быть вне-источной: иметь исток, внеположный по отношению к данному бытийному горизонту. Это заключение передает краеугольную опытную истину подвига: энергия, возводящая человека к Обожению, - не человеческая, а Божественная энергия, благодать Божия, так что суть восхождения - стяжание благодати. Дело же человеческих энергий - действовать воедино, соработничать с Божественной энергией; и это соработничество, сообразование, "когерентность" двух разноисточных и разноприродных энергий, ключевое для восхождения к Обожению, выражается древним православным понятием *синергии*.

Достижение синергийного устройства человеческих энергий - основное содержание "умного художества" аскезы. Ему служит тонкий и строгий духовный метод, или же органон исихастского опыта, который создается и существует в лоне исихазма как традиции. Ключевое звено исихастского метода - сочетание двух главных составляющих духовной практики, которые суть - внимание и молитва. Как широко известно, исихастская практика есть школа непрестанного творения Молитвы Иисусовой. Телос практики, Обожение, есть энергийное вхождение в Божественное бытие, которое в христианстве раскрывается как личное бытие-общение; поэтому восхождение к телосу - Богообщение, и именно молитва, только молитва может составлять его синергийное существо - собирать и направлять все энергии человека навстречу Божественной энергии, в соработничество с нею. Однако расположение энергий предельно подвижно, "удобопреначиво", и опыт говорит, что молитвенное расположение способно легко утрачиваться. Молитва становится духовным методом и средой, стихией, процессом восхождения к Обожению, когда она сопровождается другим фундаментальным элементом - вниманием, которое выступает в функции бдительной "стражи" молитвенного делания. Должно быть создано двуединство, неразделимая диада этих элементов, где внимание как бы окружает невидимой стеной-стражей пространство, "клеть" молитвы - и тогда молитва, как открывает опыт, способна обращаться в особый

спонтанный и кумулятивный, наращивающий интенсивность процесс, в котором и свершается "самодвижное", по слову аскетов, благодатное возведение человека в его энергиях, его энергийном образе - по ступеням Лествицы. Эта-то исихастская диада, Внимание и Молитва в нераздельном динамическом двуединстве, совместном действии, и есть Онтодвижитель или точнее, та часть его, что составляется человеческими энергиями; сама же возводящая сила - за одной благодатью. Формирование диады начинается сразу же вслед за Невидимую Бранью и главной частью завершается на сердцевинной ступени процесса, каковой служит знаменитое "сведение ума в сердце".

Это описание центрального блока процесса позволяет выявить некоторые ранее не замечавшиеся междисциплинарные аспекты изучения исихазма: здесь выступает параллель с определенным типом природных процессов. Сущее, наделенное энергиями и ориентирующееся, направляющееся совокупностью своих энергий к "внеположному телосу", который отвечает иному порядку бытия, обладает предикатом бытийной, онтологической открытости. Поэтому в системном дискурсе оно может характеризоваться как "открытая система" в целокупной реальности, в бытии; и такая система, как можно увидеть, обнаруживает важные структурно-динамические сходства с физическими открытыми системами - открытыми в бытии эмпирическом, в сущем: имеет место известная параллель между икономией, "основоустройством" открытости онтологической и онтической, метафизической и физической. Отличительное свойство физических открытых систем - возможность иметь внешний, внележащий источник энергии. При этом, особый класс таких систем образуют системы в состояниях, сильно удаленных от равновесия. Если подобная система обладает внешним источником энергии, прохождение этой внешней энергии через систему может породить в системе процесс спонтанного структурирования, образования последовательности структур нарастающей сложности, т.е. иерархии динамических структур. Образец такой иерархии дают, например, структуры классического хаоса. Процессы данного рода изучаются в синергетике, и современная физика придает им большую важность; как было найдено, их аналоги имеются также в системах биологических и социальных.

Аналогия с духовной практикой отсюда вполне ясна. По отношению к совокупности энергий человека, Божественная энергия выступает как "онтологически внеположный источник энергии"; и ступени практики, определенные энергийные конфигурации, типы энергийного образа человека, располагающиеся в строгом порядке и восходящие к обожению, являют собой своеобразную иерархию динамических структур, или "энергоформ". За языковым сходством обнаруживается реальное содержание: мы видим, что синергийная практика и синергетические процессы имеют действительную общность. Этот вывод эвристически продуктивен: он побуждает внимательней проследить найденную параллель - и мы убеждаемся, что она идет достаточно глубоко, охватывая начало и конец процесса. В физике открытых систем предпосылкой спонтанного порождения иерархии структур служит специальная "раскачка" системы, предельное удаление от равновесия, области стабильных режимов. Исихастская же практика, как *альтернативная* антропологическая стратегия, имеет своим началом исход из мира, понятого энергийно, - предельное удаление от всех обычных стратегий эмпирического существования, реализуемое в обращении и покаянии. При этом, покаяние характеризуется в аскетике именно как своеобразная "раскачка" духовно-душевной реальности человека, ее максимальное выведение из равновесия посредством крайних, резких аффектов - отвращения, сокрушения, плача... Таким образом, начало аскетической практики также допускает системно-синергетическую интерпретацию, и она небесполезна: физическая параллель помогает понять, что крайние состояния, какие создает покаяние, странные, даже "дикие" для обыденного сознания, необходимы для того, чтобы войти в иную, альтернативную стратегию и динамику - чтобы открылись Врата Духовные. Наконец, высшие ступени Лествицы, где исихастская диада Внимание - Молитва действует как Онтодвижитель и силою благодати совершается приближение к телосу практики, к актуальной онтологической трансформации, вызывают еще одну любопытную физическую параллель - с запуском управляемой

термоядерной реакции в так называемом токамаке, плазменной ловушке с магнитными стенками. В токамаке удержание нагреваемой плазмы магнитным полем создает возможность достичь сверхвысоких температур разогревания, вплоть до порога, за которым запускается реакция и плазма переходит в новое состояние. Здесь налицо явная структурно-динамическая аналогия с исихастской диадой: в обоих процессах создается невидимое, не субстанциальное, а энергичное ограждение процессуального пространства, и за счет ограждения энергия внешнего источника может достичь особого, необычайного воздействия на систему, индуцируя в ней новый тип динамики (сверхразогревание - в плазме, возведение по Лестнице - в аскезе), а затем - "трансцендирование" системы, переход ее в качественно новое состояние. Уместно вспомнить здесь одно удивительное изречение св. Филофея Синайского (IX в.), в котором роль диады Внимание - Молитва как движителя восхождения утверждается в ярком образе, неожиданно созвучном нашей ультрасовременной физической параллели: "Внимание и молитва, будучи сочетаваемы вместе, совершают нечто подобное огненной илииной колеснице, подымля на высоту небесную того, кто им причастен". Преподобный уподобляет исихастскую диаду огненной колеснице, возносящей к солнцу - огонь которого, как известно, есть термоядерная реакция...

Для полноты можно указать еще естественнонаучные параллели методологического и эвристического характера, которые существуют между исихастской практикой и квантовой механикой, областью квантовых явлений. Основа их - общее свойство инаковости, альтернативности как исихастской практики, так и квантовых явлений по отношению к некоторой "обычной" сфере реальности - сфере обычных антропологических стратегий в первом случае, и области классических явлений - во втором случае. В силу этой инаковости, в обеих областях протекают иные процессы, действуют иные закономерности, чем в "обычной" реальности; и потому, в частности, опыт, относящийся к этим областям, требует особой организации, особых процедур осуществления и особых методик интерпретации: законно провести параллель между органом исихастского опыта и органом квантовомеханического эксперимента. Представляло бы интерес конкретное раскрытие этой параллели: в органе исихастского опыта можно найти содержательные соответствия таким аспектам квантовомеханического эксперимента как процедуры приготовления состояний, проблема несовместимости квантового объекта и наблюдательного прибора и др. В итоге, антропология духовной практики раскрылась бы как, в определенном смысле, "квантовая антропология".

Формирование Онтодвижителя знаменует определенные перемены в ходе восхождения, характере возникающих энергичных конфигураций. Процесс как бы минует срединную линию, экватор, с прохождением которой энергии человека преимущественной частью уже не заняты обстоянием человека, окружающим тварным миром, но направляются к Богу, к синергичному устроению. Это означает, что на дальнейших ступенях Лестницы действие Божественной энергии становится менее сокровенным и более явственным, и процесс вступает в зону приближения к телосу, отличие которой - те или иные явственные знаки начинающегося фундаментального переустройства человека. Это отличие "Блока Цели" сопровождается, однако, другим: несмотря на появление "явственных знаков", описание духовного процесса в избранном нами системно-процессуальном дискурсе не облегчается, а затрудняется, суживает, а не расширяет свои возможности, ибо мы подходим уже к границе сферы валидности данного дискурса - непосредственные действия Божественной энергии лежат за этой границей. Сказанное не означает отсутствия всякой информации и невозможности всякой речи о Блоке Цели - но эта речь должна постепенно изменять свой характер, оставляя попытки концептуализации и анализа и ограничиваясь дескрипцией опытных свидетельств - фонд которых, слава Богу, богат.

Опытные же свидетельства показывают, что "явственные знаки" обнаруживаются, прежде всего, в сфере перцептивных модальностей, способностей восприятия человека. Это понятно и неизбежно: формирование синергичного устроения человеческих энергий можно естественно трактовать именно в перцептивных терминах - как переориентацию восприятий человека от "дольнего" к "горнему", как развитие новой, мета-антропологической

перцептивной модальности - способности воспринимать Божественные энергии, быть "прозрачным для благодати", по аскетической формуле. При этом, ввиду глобальности, холистичности синергичного устройства энергий, прежние способности восприятия должны сообразовываться с новою "синергичной перцептивностью", подчиняясь ей или вбираясь в нее. Трансформация перцептивной сферы и формирование некоторых новых перцепций на высших стадиях мистического опыта - феномены, зафиксированные в опыте многих духовных школ и традиций. В исихастской практике они носят название "отверзания чувств" и появления новых "умных чувств". Именно "умными чувствами" совершается достигаемое, по свидетельствам подвижников, на высших ступенях исихастской аскезы, созерцание Фаворского Света - света, осиявшего апостолов в событии Христова Преображения на Фаворе.

В своей полноте, достижение мета-антропологического телоса Обождения - за пределами не только системно-процессуального дискурса, но и самого опыта человека; дискурс религиозный передает эту полноту посредством эсхатологических теологем и мифологем. Однако опыт высших ступеней мистико-аскетической практики, опыт таких явлений как "отвержание чувств" и созерцание Нетварного Света показывает, что существует некоторая область явлений, где хотя и нет полноты достижения телоса, но уже явственно начинается трансформация человеческого существа, начинают меняться сами фундаментальные предикаты, определяющие признаки способа бытия человека. Это - явления, примыкающие к телосу и предворяющие его, служащие своего рода преддвериями онтологической трансформации, или же подступами к ней, ее знаками, предвестиями, начатками... Во всем многообразии доступного человеку опыта, это суть предельные, граничные феномены, и всю сферу таких граничных феноменов, как связанных, так, возможно, и не связанных с духовной практикой, мы будем называть *областью Антропологической Границы*. Итак, описание Блока Цели подводит нас к возможности характеризовать область высших ступеней исихастской практики, помимо традиционных понятий, таких как "высшее духовное состояние", Обождение и др., также понятием Антропологической Границы. Как ниже увидим, данное понятие оказывается нужным и перспективным. Подчеркнем, что, подобно всем ведущим понятиям исихастской антропологии, оно имеет энергийную, а не субстанциальную природу: к Границе принадлежат стратегии и практики, активности и режимы деятельности человека.

Связывая существо и содержание исихастской практики с общей антропологической проблематикой, наше описание этой практики позволяет заметить, что заключенный здесь взгляд на человека, подход к антропологической реальности несут в себе богатые возможности обобщения - и, в конечном итоге, выводят к цельной антропологической модели. Выявив в исихастском подходе к человеку его аутентичное ядро, открытую в подвиге динамическую парадигму бытийного восхождения, мы можем обобщать это "антропологическое открытие" исихазма, последовательно расширяя круг рассматриваемых явлений. Первый шаг или уровень обобщения достаточно очевиден: в многообразии форм религиозного опыта, исихастская практика принадлежит классу явлений, которые именуется "духовными практиками" и представляют собой психосоматические или холистические методики, развитые в ряде религиозных традиций, прежде всего, на Востоке; их примерами служат йога (во многих своих разновидностях), дзэн, даосизм, суфизм и др. Обобщающий взгляд должен рассмотреть исихазм как одну из духовных практик и расширить его концептуализацию на весь указанный класс.

Путем компаративного анализа (см. нашу книгу "О старом и новом" (СПб., 2000)) оказывается возможным вычленивать универсальные черты, присущие всем практикам. Набор этих черт достаточно содержателен, чтобы составить цельную процессуальную парадигму, названную нами "парадигмой духовной практики". Прежде всего, все практики развивают энергийную антропологию: они рассматривают человека в его энергиях и явно или неявно, основным рабочим объектом для них служит полная совокупность этих энергий, или же энергийная проекция, энергийный образ человека. При этом восточные практики оперируют собственным пониманием энергии, сопоставление которого с исихастским и православным -

прежде всего, в случае буддийской антропологии, где роль энергии выполняет глубоко разработанный восточной мыслью концепт "дхармы", - было бы весьма полезно, ибо, будучи основоположным для всей темы духовных практик и Антропологической Границы, понятие энергии в то же время остается во многом смутным. Универсален, конечно, и общий тип явления: любая практика есть холистическая и предельная "практика себя" - процесс, затрагивающий все уровни организации человеческого существа, иерархически структурированный и ориентированный к Антропологической Границе. Далее, универсальные черты включают и наличие всех трех выделенных нами крупных блоков - Блока Отрыва (содержание которого обычно связывается с понятием очищения), Блока Онтодвижителя (здесь в разной форме и с разной степенью развитости, но всегда присутствует сочетание методик концентрации внимания и аккумуляции энергии, или же "антропологический токамак") и Блока Цели (наиболее разработанного, вероятно, в тантрическом буддизме).

С другой стороны, компаративный анализ выявляет и глубокие различия между практиками, неизбежно имплицитные различиями соответствующих религиозных русл. Важнейшее из всех разделений - альтернатива, касающаяся природы мета-антропологического телоса практики: то инобытие, в которое вводит телос, может иметь природу бытия личного или же безличного, имперсонального. Разумеется, любая практика в русле христианства отвечает первому из полюсов этой альтернативы, и в опыте исихазма телос его практики, Обожение, раскрывается, в полном согласии с христианским догматом Троичности, как вхождение в горизонт личного (ипостасного) бытия-общения. Другой же полюс реализуют восточные практики, где телос представляется как растворение и утрата личной идентичности, достигнутое имперсональное бескачественное бытие, неотличимое от небытия (нирвана, Великая Пустота и т.п.). Это радикальное различие телоса с необходимостью сказывается и на многих ступенях, многих аспектах всего пути практики. Наконец, анализ позволяет обнаружить и некоторые смежные антропологические явления, которые отчасти близки к духовным практикам, но, однако, должны быть отличаемы от них. Таковы, например, мистериальные культы, в которых, как можно показать (см. "О старом и новом"), реализуется парадигма мистериальных иерофаний, священноявлений, родственная парадигме духовной практики, но расходящаяся с нею в ряде важных моментов.

Построив концепт духовной практики, мы обнаруживаем, что он продуктивен: он подсказывает дальнейший, второй уровень обобщения. Когда духовная практика охарактеризована в общих понятиях, как стратегия, направленная к Антропологической Границе, мы замечаем, что, наряду с нею, существуют и другие стратегии, связанные с Границей, - и приходим к очередному расширению горизонта явлений. Как исихазм - одна из духовных практик, так, в свою очередь, духовная практика - один из видов "стратегий Границы"; и возникает задача описания, концептуализации всех видов, всего множества подобных стратегий.

Прежде всего, к области Антропологической Границы принадлежат процессы в сфере "безумия" в широком смысле термина, применявшемся Лаканом, - процессы типа неврозов, фобий, комплексов и прочих феноменов, описываемых психоанализом. Эти процессы оказываются в неожиданном и глубоком соответствии с духовными практиками - соответствии типа полярной или зеркальной противоположности, причем роль Божественных энергий в них выполняют энергии Бессознательного. Сознание обладает иерархической, вертикальной структурированностью, и за счет этого, воздействие на него энергий внешнего, внеположного истока может быть двоякого рода: воздействие, распространяющееся от верхних уровней сознания, то есть активностей, сохраняющих полную цельность, или топологическую связность сознания, - и воздействие, распространяющееся от нижних, "субнормальных" уровней, активности которых эту цельность и связность не сохраняют. Естественно говорить, что в этих двух случаях осуществляется воздействие на сознание энергий двух различных Внеположных Истоков, соответственно, Супра-Истока и Суб-Истока; и первый род воздействий осуществляют

Божественные энергии, второй же - энергии Бессознательного. При этом, их главное различие не в том, что они воздействуют и распространяются, соответственно, "сверху" и "снизу", от высших и от низших, субнормальных, уровней сознания; оно - в бытийном статусе двух Истоков: внеположность первого является бытийной, онтологической, второго же - лишь онтической, ибо Бессознательное внеположно сознанию лишь в сущем, в границах наличного бытия, и подлинного "Инобытия", иного горизонта бытия, оно не конституирует. Никакого иного, третьего рода Внеположного Истока, по логике данного рассуждения, уже не может существовать: внеположность может быть либо онтологической (что отвечает Супра-Истоку), либо онтической (что отвечает Суб-Истоку). Два рода энергий Внеположного Истока порождают два различных рода стратегий Границы, и, в итоге, Антропологическая Граница оказывается имеющей некоторую структуру, топику: в ней есть область, ареал, связанный с духовными практиками, и есть другой ареал, связанный с "практиками Бессознательного". Эти два ареала конституируются двумя возможными Внеположными Истоками, онтологическим и онтическим, и для полного описания топики Границы остается только ответить на вопрос: возможны ли стратегии или феномены Границы, не связанные с энергией никакого Внеположного Истока? Ответ положителен: феноменами Границы, не имеющими связи с энергиями Внеположного Истока, являются виртуальные практики, выходы в виртуальную реальность - реальность недоосуществленную, недоовоплощенную, не имеющую той или иной части свойств полноценной, актуальной реальности. Область виртуальных явлений - третий и последний ареал Антропологической Границы.

Легко увидеть, что, когда мы полностью описали топику Антропологической Границы, - данным описанием доставляется некоторая конструктивная *дефиниция человека*: ибо определением, де-финицией философского предмета служит - по определению! - именно его граница. Итак, *человек* - взятый, напомним, в измерении энергии - *есть ансамбль стратегий Антропологической Границы*. Отправляясь от данной дефиниции, можно, очевидно, развить определенную цельную антропологическую модель. Она изначально междисциплинарна и полидискурсна: каждый из трех ареалов Антропологической Границы задает собственное поле дискурсов и дисциплин.

Таково завершение пути, по которому нас вела непрерывная логика развития антропологического подхода к исихазму. Возникающая антропологическая модель в высшей степени современна: предельный опыт находится сегодня в центре не только новейшей философии, но, все больше и больше, - самой жизни. И эта удивляющая актуальность древней практики для новейшей ситуации человека вновь подтверждает давно ведомое: подлинное событие Богообщения, "момент Истины", обладает абсолютной современностью любому моменту человеческой истории.

Примечание:

[1] Протопресвитер Александр Шмеман. Церковь, мир, миссия. М., 1996. С. 18.

4. Практика себя. Интервью для журнала "Искусство кино"

Татьяна Иенсен. Сергей Сергеевич, как известно, в последние годы вы занимаетесь изучением исихазма - особой аскетической практики восточного христианства. Что означает практика исихазма?

Сергей Хоружий. Исихастская традиция имеет своим ядром определенную молитвенную практику, школу молитвы. Молитвенное делание совершается здесь в форме непрерывного творения Иисусовой молитвы: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного". Подобное делание также называется умной молитвой, именно так - с ударением на втором слоге. Умный - это, как мы понимаем, наделенный умом, а умной - это не наделенный умом, а производимый умом, где сам ум выступает как некий совершающий инструмент.

Эта молитвенная практика включает в себя не только произнесение молитвы как таковое, но и достаточно сложно построенный аппарат молитвенного опыта, включающий в себя, прежде всего, *хранение молитвы*. Во время молитвы ум должен функционировать в совершенно определенном режиме, который не держится сам собой. Это известно каждому молящемуся. Не только с Иисусовой молитвой, но и с любой молитвенной практикой теснейше сопряжен такой фактор сознания, как концентрация внимания. Молитва должна сопрягаться с определенной дисциплиной внимания. Задача внимания - как бы обвести молитвенное действие защитной стеной, создать особое молитвенное пространство и охранять его от вторжений, от внешних помех. И когда молитва ограждена надлежащим аппаратом внимания, с человеком делаются возможны очень специальные явления, которые духовная литература описывает в терминах восхождения.

Здесь существенны все мельчайшие детали. И то, что текст молитвы имеет определенную длину, и то, что он включает в себя определенные слова. Краткость Иисусовой молитвы сочетается с невероятной полнотой содержания, включающего в себя в сжатой форме все богословие, все христианское вероучение. И путем непрерывного повторения этой молитвенной формулы, при страже внимания совершается уникальная аккумуляция и фокусировка энергии, достигающая такой степени, когда начинаются качественные превращения, или, как физики скажут, "фазовые переходы", в молитвенном процессе. Духовное восхождение как раз и обеспечивается соединением этой найденной в традиции уникальной молитвенной формулы и очень развитого аппарата внимания, который охраняет молитвенный процесс, создавая особое, замкнутое молитвенное пространство. По слову преподобного Филофея Синаита (IX век), "внимание и молитва, вместе соединяясь, образуют подобие огненной колесницы Илии, возносящей человека к Богу". И "огненная колесница" здесь - очень многозначительная метафора.

Т. Иенсен. Как, по-вашему, является ли этот религиозный опыт актуальным в общем контексте современной культуры?

С. Хоружий. Для начала я бы переставил акценты. Вопрос звучит так, будто солидная вышестоящая инстанция - Общий Контекст Современной Культуры - призывает "этот религиозный опыт" отчитаться и представить справку об актуальности. Но по собственным же его ощущениям и оценкам, "общий контекст современной культуры" скорее жалок, в нем нет мощных русл нового творчества, но есть масса "кризисов жанра": чем дальше от чистой техники, от исполнительства и чем ближе к кардинальным проблемам творчества и культуры, тем больше бесплодия и тревожной нужды в новой ориентации, новых родниках. Корни этого - в происходящем с человеком, в антропологической ситуации: идут новые, резкие антропологические процессы, они разрушают классические европейские представления о человеке, гуманистическую модель человека, и именно здесь, в представлениях о человеке, в понимании происходящего с ним необходимо радикальное продвижение.

Что же до религиозного и аскетического опыта, то религиозный опыт как таковой актуален всегда: религиозное измерение в человеке существует и не денется никуда, покуда человек есть человек. И как опыт о человеке сегодня он более актуален, чем прежде. Опыт же аскетический выделяется еще особой сосредоточенностью на человеке, он весь строится как развитие некоего активного подхода к антропологической реальности. Здесь перед нами пример отчетливо поставленной и очень цепко, методично решаемой задачи о человеке. Благодаря этой отчетливой отрефлектированности и методической строгости, древняя школа исихастской аскезы - с виду предельно узкий, частный подход к человеку - несет в себе на поверку цельный взгляд на человека, цельную антропологическую модель. Модель эта основана на иных общих интуициях, иных понятиях, чем классическая европейская модель, она строится в ином дискурсе и потому сегодня представляет собой новый и неосвоенный ресурс европейского сознания в его усилиях разгадать происходящее с человеком. Узость оказывается широтой, древность - современностью. И в нашей беседе нам надо увидеть, как это достигается. Я кратко опишу исихастскую модель - и мы попытаемся затем уловить

связи, выстроить мостик между этой моделью и проблемами нынешней антропологической и культурной ситуации.

Уже самый первый трактат, где описывается исихастская аскеза, носит название "Лествица". Это означает, что опыт выстраивается как строгая последовательность ступеней, возводящих человека к определенной духовной цели. Иоанн Лествичник упоминает тридцать ступеней - число, оказавшееся впоследствии не строго фиксированным. Однако неизменным является набор важнейших структурных составляющих духовного опыта.

В начале основное внимание, основная энергия подвижника обращаются на отношения с мирской стихией, которую он словно бы оставляет, но которая не оставляет его. Затем осуществляется некая ключевая задача - задача восхождения.

Дело в том, что восхождение человека по ступеням духовной Лествицы ведет к определенному устройению человеческих энергий, человеческого существа - причем человек не может достичь этого устройства только "своими средствами", теми, что он распоряжается. Тем самым, такой внутренний подъем представляет собой совершенно особую деятельность, альтернативную стратегию, отличную от всего, что делается в обычном человеческом существовании. Об этой деятельности повествует вся главная часть аскетической "Лествицы", где описываются специфические именно для данной духовной практики способы устройства всех человеческих импульсов, помыслов, эмоций. Благодаря этим способам осуществляется трансформация всего существа человека, однако взятого не в своем субстанциальном составе, своих косных материях, а в своей энергийной стихии. Практика работает с энергиями человека.

Всякая эмоция, всякий помысл - это не субстанциальная, но энергийная величина. Духовная практика видит человека как полную совокупность всевозможных энергий или, выразимся научно, как проекцию человека в энергийное измерение: человеку сопоставляется некий его энергийный образ. С ним-то и совершается переустройство.

Понятно, что человеческие энергии можно различать, выделяя энергию чисто физическую, эмоционально-душевную, интеллектуальную и т.п. Но энергии могут различаться и по цели, к которой они направлены, - мы можем их мыслить в качестве векторов, грубо говоря, приписывать им некоторые направления. То есть человек как совокупность энергий - это некий "ежик", энергии которого топорчатся в разные стороны. Энергии рассеяны, их направленность определяется смутным, разноречивым миром, который "обстоит" нас: ежик в тумане. И вот аскеза с этой разнонаправленной, невнятной совокупностью энергий начинает систематически работать.

Исаак Сирийский говорит, что расположение человеческих энергий бывает *естественным*, когда человек действует в мире и его воля, склонная рассеиваться, направляет одни его энергии к одним мирским целям, другие к другим, какую-то долю, возможно, к Богу... Это естественная стихия рассеянности человека по миру.

Наряду с этим существует *противоестественный* способ устройства энергийного человека, когда появляется замкнутость, одержимость одной целью; человек устремлен только к ней, и такая доминанта устойчиво, циклически воспроизводится. Это называется страстью или привязанностью. Типические примеры - простейшие страсти, которые выделялись и в древности: жадность, скупость, похоть и т.п. Каждая из них обладает тем свойством, что, покорившись ей, человек лишается свободы, не той даже онтологической, бытийной свободы, о которой говорят религии, но свободы нормально действовать в мирской плоскости.

Есть и еще один, третий, способ существования, когда все энергии человека устремлены к Богу, соединены с Его энергиями. Достичь такого существования - в этом и состоит цель аскетической практики. Исаак Сирийский определяет такое устройство энергий как *сверхъестественное*. И ясно почему.

Как нельзя самому себя вытащить из болота за волосы, так нельзя и достичь Богоустремленного устройства энергий собственными силами и средствами, за счет своих внутренних энергий. Человек сам по себе не может изменить свою природу, он способен ее лишь осуществить, о чем разумно говорит гуманистическая традиция. Гуманизм настаивает

на том, что цель человека - полностью раскрыться, полностью реализовать себя. Аскеза утверждает иные, альтернативные цели. Здесь нет гуманистского восторга перед наличной природой человека, но нет и стремления ее проклясть и отбросить, отсечь или умертвить, в пользу некоего чисто духовного начала. Такие стремления в эпоху конца античности были весьма присущи гностическим и иным сектам, и ранняя Церковь активно боролась с ними. Девиз аскезы - "превосхождение естества": нужно не просто раскрыть человеческую природу, но пойти дальше - не согласившись с ней, трансформировать ее. И добиться этого лишь своими, естественными средствами человек не может; тут требуется другой источник энергии. Без собственных энергий человек, конечно, тоже ничего не достигнет, но их одних недостаточно, они не могут сообщить человеку силу восхождения по духовной вертикали.

Тут существенно одно философское различие, к которому мы прямиком подошли. Философия различает бытие и сущее, онтологическое и онтическое. Когда мы говорим об онтологическом восхождении, мы имеем в виду изменение самого способа бытия человека. И оно действительно неосуществимо изнутри. Разумеется, есть обширный диапазон изменений вполне радикальных, но в рамках здешнего горизонта бытия. Такие изменения называются в философии онтическими. Есть онтологическое, относящееся к бытию, а есть онтическое, относящееся к сущему. И подъемная - онтологическая - сила может принадлежать только иному, нездешнему плану бытия. Православие оперирует именно этой логикой: оно говорит о том, что подъемную силу дают человеку божественные энергии. В иных терминах задача обретения онтологической подъемной силы обозначается как стяжание благодати.

Благодать - это божественная энергия, стяжание благодати - соединение человеческих энергий с божественными. Благодать не может не обладать абсолютно иными свойствами, о ней нельзя говорить тем же позитивистски-описательным языком, в том же дискурсе, в каком мы говорим о наших собственных, человеческих энергиях. Но это не значит, что мы вообще ничего не можем сказать о благодати. Аскетическая традиция существует. Мы не можем строить априорные философские конструкции на этот счет, но есть материал самого аскетического опыта, который замечательно выражен и описан с очень высокой степенью артикулированности. Язык его описания необычен, но разработан чрезвычайно точно. Если научиться его понимать (для чего надо перейти от чисто внешней позиции к "участной", позиции общения в опыте) - о стяжании благодати можно узнать многое.

Достичь стяжания благодати - главная задача аскезы. А дальше - высшие ступени, то есть те, на которых действие благодати становится преобладающим. Аскетический опыт признает, что действие благодати, еще скупое и сокровенное, необходимо и на низших его ступенях. Но чем дальше, чем выше, тем действие благодати становится все более ощутимым. И постепенно благодать начинает все явственнее преобладать над действием естественного, "только человеческого" энергийного репертуара. Начинается подлинная трансформация человеческого существа. В финале, на высших ступенях Лествицы, исихастская аскеза приводит к тому, что православная традиция обозначает словом "обожение", *теозис*, и квалифицирует как совершенное соединение человека с Богом в его энергиях.

Что означает такое соединение? Оно означает, что все собственные энергии человека сообразуются, соработничают с божественной, нетварной энергией; это определяется известным православным понятием "синергия". Опыт пребывания на высших ступенях Лествицы исихасты утверждали как опыт "созерцания Света Фаворского". Такая позиция закреплена была в богословии Григория Паламы и в решениях церковных соборов - и тем удостоверялось, что аскетический опыт есть действительно опыт обожения, приобщающий к тому полному единению божественного и человеческого, которое явлено в личности Христа. Преображение на горе Фаворе - евангельское священное событие, в котором исихазм видит связь, соединение специфически аскетического пути с общецерковным, общехристианским.

И вот, описав таким образом аскетическую практику, мы уже подошли и к обобщающему разговору о ее антропологическом значении. Мы описали эту практику как некую стратегию, которая выводит человека из границ эмпирического способа

существования, из границ наличного бытия. Точнее сказать, выводит его к границе, за которой кончается собственно человеческое существование. В философии общий способ определения предмета заключается в том, чтобы очертить его границу. Соответственно, философски оправдано, чтобы способ человеческого существования получал определение от своей границы, которую мы назовем *антропологической границей*.

Духовная практика исихазма выводит, таким образом, к антропологической границе. Но это не единственный путь. Есть и другие способы достичь этой границы. И первый уровень обобщения состоит в том, чтобы посмотреть на исихазм как на одну из известных человечеству духовных практик. Все эти практики могут характеризоваться какими-то общими чертами, позволяющими определить их как стратегии, ведущие к антропологической границе.

Если мы возьмем, например, тибетский буддизм, то вновь увидим некоторую методически выстроенную практику, которая тоже работает с человеческими энергиями, тоже переустраивает энергичный образ и мир человека и тоже устремлена в этом переустройстве к пределам, к границе человеческого существа. При этом различия между христианством и буддизмом радикальны. Сама финальная духовная цель в буддизме диаметрально противоположна христианской, но эта цель тоже относится к области антропологической границы. Тем самым мы можем сказать, что существует некий комплекс явлений, которые при всех различиях имеют отношение к антропологической границе.

Отсюда далее возникает вопрос: а каковы в целом у человека отношения со своей границей? Это следующий уровень обобщения. Духовные практики ведут к антропологической границе. Но только ли они? И тут мы видим, что наряду с духовными практиками человек может оказаться на границе и в целом ряде других ситуаций, в результате целого ряда других стратегий. Вообще в современной философии одна из самых модных и разрабатываемых тем - тема о предельном опыте, о предельных ситуациях. Но эти предельные ситуации, как правило, отнюдь не те же, что достигаются в опыте аскезы. Речь часто идет совсем о другом. Скажем, некоторые предельные практики осуществлял Арто: в рамках театрального искусства он решал гораздо более общую задачу, антропологическую.

Становится ясно, что на антропологической границе можно найти какие-то различные области. Естественно, встает вопрос: а как граница выглядит вся, целиком? Такой подход близок к научной методологии и парадигме психоанализа. К явлениям в сознании психоанализ любит подходить "картографически", он составляет топику, говорит о территории, о карте; и понятно, что в той логике, в которой мы сейчас разговариваем, подобный подход плодотворен.

Мы видим, что антропологическая граница вырисовывается у нас как нечто обладающее развитой топикой. Есть одна область, куда попадают через духовные практики, есть другая область, куда попадают, допустим, через перформанс, есть область, тоже явно предельная для человеческого существования, куда ведет безумие. Слово "безумие" я употребляю в широком, лакановском смысле. Лакан говорил о безумии с той же степенью обобщенности, с которой мы говорим о духовных практиках. Он утверждал, что человеческое бытие нельзя осознать вне безумия, тоже понимая безумие как некую область границы. Это подход вполне философский и корректный: утверждается, что безумие есть граница человеческого способа существования и определить человека - это значит разобраться в его отношениях с безумием. Не замечают здесь только, что человеческое бытие точно так же нельзя понять вне обожения! Граница человека не только там, где безумие, но и там, где Бог.

Человек сложен, "удобопримчив" (старинный аскетический термин). Он может выбирать как стратегии, ведущие в область безумия, так и стратегии, ведущие в область обожения. Вдобавок он может запросто перескочить из одной стратегии в другую, даже не заметив этого. Может полагать, что стремится к Богу, и в то же время скатываться в безумие. Ситуация, очень запутанная в теории и очень опасная в жизни - но ценно, что мы нашли, по крайней мере, некий угол зрения и некий язык, что позволяет говорить о проблеме в целом.

Мы видим, что можно нарисовать некую карту антропологической границы и на ней будет область безумия и будет область обожения или духовной практики. И мы получим

реальную возможность говорить об их взаимоотношениях, о том, как не спутать одно с другим, какие существуют, как я называю, гибридные стратегии, гибридные практики, основанные именно на смешении, на подмене... Мы опять попадаем в необычайно актуальную современную проблематику. Известно, что существует устойчивая тенденция современного сознания к волевому, форсированному достижению антропологической границы, к достижению предельного опыта, расширенного сознания, измененных состояний сознания и т.д. В тяге к таким состояниям, как правило, и смешиваются мотивы. Человек ведь не хочет безумия. Он желает попасть в другую область антропологической границы - скорее всего, туда, где обожение. Но, чтобы достичь этого, он выстраивает некие волевые, форсированные стратегии - использует, например, наркотики и в итоге оказывается в сфере безумия. И дело не в наркотиках даже. Специфика духовной практики - в отсутствии всякой расчисленной стратегии или техники, следование которой с гарантией приводило бы к цели. Цель такова, что гарантии ее достижения попросту не принадлежат человеку. И потому любая цель, которую ставят и гарантируют обеспечить бесчисленные нынешние психотехники и психоаттракционы, заведомо не может быть целью истинной духовной практики - *мета-антропологической* целью.

Со всем этим нужно разбираться. И прояснению этого способствует отчетливая картография антропологической границы, которую необходимо разрабатывать, чтобы идентифицировать виды стратегий, установить различия между ними и хоть как-то содействовать распутыванию всех тех противоречивых узлов, всех тех гибридных энергийных образований, которые выстраивает современная культура и еще больше - массовая культура.

Мы видим, что сегодня отношения с собственной границей, как никогда раньше, выступают для человека на первый план. Прежде человек достаточно уютно существовал внутри своего горизонта, но сегодня это, по-видимому, уже не так. Возможно, дает о себе знать грань эпох, грань тысячелетий, но отношения с границей становятся в порядок дня уже не как маргинальная тема существования, но как основополагающая. Поэтому, вспомнив о всегдашнем способе определения предмета - определить значит очертить границу, - можно сказать, что *современный человек есть ансамбль стратегий, ведущих к антропологической границе*, или совокупность отношений со своей границей. Напоминаю, мы говорим о человеке в его *энергийном* аспекте, поэтому сама граница понимается нами не материально и не пространственно, а как то, к чему выводят определенные режимы деятельности, определенные способы устройства всех энергий, то есть мы ее понимаем энергийно и деятельностно.

Сегодня с определенностью можно сказать, например, что виртуальная реальность - это тоже граничная реальность. Здесь тоже обрывается область нормального, обычного эмпирического существования. Это не полноценная, не вполне достроенная реальность, она не обладает всей совокупностью признаков, или, говоря философски, предикатов человеческого существования. Но она существует, виртуальный опыт - часть сегодняшнего опыта, притом часть, которая расширяется так быстро и так разнообразно, что мы не в силах за ней уследить. Виртуальный опыт - тоже опыт границы.

Тем самым на антропологической границе мы заметили уже третью область. Понятно, что сам способ бытия здесь тоже не меняется, человек не приобретает никаких признаков бытия божественного, то есть в настоящем, онтологическом, полновесном смысле - *иного* по отношению к бытию человека. Такого в виртуальном опыте не происходит. Мы скорее не приобретаем что-то, а чего-то не добираем, имея здесь неполный набор признаков человеческого существования.

Имеются аргументы в пользу того, что других крупных видов граничных процессов уже нет, и таким образом, рассмотрев духовные практики, область безумия, виртуальный опыт, мы, может быть, грубо, общо, но описываем границу человека уже целиком. И видим, что только в опыте духовной практики человек выходит на настоящую, в подлинном смысле онтологическую границу.

Т. Иенсен. Вы говорите о том, что современное искусство тоже использует стратегии, выводящие к антропологической границе, и что не все они приближают к Богу, а некоторые ведут и к безумию. Но вообще совместим ли аскетический подход в духовной жизни с феноменом искусства, с кинематографом в частности?

С. Хоружий. Тут надо, в первую голову, напомнить, что аскетическая стратегия имеет безусловным требованием своего начала - исход из мира, стало быть, и из мира искусства. Однако мир и человек, как мы подчеркивали, тут понимаются энергично, так что и этот исход - не физический уход, не материальное отстранение, а переход к иному, не-мирскому устройству себя, своего энергичного образа. Лишь потому, что это переустройство столь радикально, ради содействия ему, создания благоприятствующих условий избирается "удаление в пустыню". И все же, хотя это не суть, а вспомогательное условие, на первых порах едва ли можно без него обойтись. В дальнейшем, при зрелости и искушенности духовного опыта, может достигаться - и сама исихастская традиция стремится к этому - выход в мир, "аскеза в миру", сочетание полноценной аскетической практики с активностью в мире. Это высокий и предельно личный жребий, раскрыть анатомию которого мы сейчас пытаться не будем.

Т. Иенсен. Получается, что аскеза несовместима с художественным творчеством.

С. Хоружий. Вопрос сложнее. Вспомним, прежде всего, хрестоматийные эпизоды контактов русской художественной культуры с аскетической культурой. В России возник такой оригинальный феномен аскетической культуры как *старчество*, как раз и выражавшее обращенность исихастской традиции к миру, установку участливого внимания к жизни, к проблемам мирского человека. И обнаружилось при этом, что при взаимной и встречной обращенности, в установке обоюдной участности (тут уместен этот бахтинский термин), для мирского существования - а, в частности, и для культурного творчества - открываются возможности плодотворного общения с Традицией, возможности просвещения аскезой, выстраивания существования и творчества - как существования и творчества в присутствии аскезы, в лучах аскезы. Были и отдельные общеизвестные случаи, и даже, пожалуй, целая тенденция тяготения людей творчества к связи с аскетической традицией, к питанию от нее. Тенденция, идущая от Гоголя и Киреевского до Флоренского, Нестерова, Лосева... Но как всегда в сфере личности и общения, такая связь неосуществима форсированно, для нее нет общих рецептов и образцов, а есть, напротив, множество тонких предусловий. Киреевский и Хомяков были соратниками, сообща открывавшими новую страницу русской православной мысли; но если Киреевский истово занимался "выстраиванием существования и творчества" в свете Оптинской аскезы, то Хомяков и не думал делать этого, относясь к исихазму даже с известным скепсисом.

Если же говорить не о питании и влиянии, а об истинном следовании путем аскезы, то здесь необходимо взглянуть на суть этого пути. Аскеза - это "практика себя", есть такой современный антропологический термин. Это предельно творческий подход, но прежде всего - к собственной внутренней реальности. Ты что-то с ней делаешь, очень продуманно, очень творчески, но с ней. И выражается это в трансформации ее же. Соответственно, это не эстетическая деятельность, хотя и искусство: одно из самоназваний аскезы - умное искусство. И артистизм здесь не то что показан - необходим. Однако сфера, в которой он реализуется, - не внешняя, но внутренняя человеческая реальность.

В каком-то смысле ближе всего к этому актерское искусство. Оно тоже есть внутреннее вылепливание себя. Но целевые установки другие. И потому издревле существовала антитеза между церковью и актерством. Именно актерское, театральное искусство, лицедейство рассматривалось как прямо противоположное, даже враждебное аскетическому, церковному пути. Причина понятна: ты занимаешься той же работой, вылепливаешь какие-то, в терминах нашего разговора, энергичные образы - однако совсем не те, что ведут по Лестнице духовного восхождения! Помимо того, сомнение вызывало и воплощение, разыгрывание иных, чужих личностей, надевание чужих да еще сменяющихся масок - здесь, как опасались, расточается уникальность собственной личности и судьбы, утрачивается собственная духовная идентичность. В большой мере, эти сомнения и опасения - тенденции архаичного

религиозного сознания, тяготеющего к языческой парадигме сакрализации. Действительные отношения театра и с христианством, и с духовными практиками тоньше и сложнее. Возьмем, к примеру, актерскую систему Михаила Чехова: он сумел соединить актерство с духовной практикой определенного - антропософского - типа. Но это Михаил Чехов, гениальный актер. И синтез достигнут им был далеко не сразу. Сперва он научился быть вполне актером, потом он научился быть вполне антропософом, а потом он научился соединять то и другое. Обычному человеку каждой из этих задач хватило бы на целую жизнь.

Что же касается феномена искусства вообще, то человек в нем вполне может рассматриваться в традиционном святоотеческом ракурсе, как некий фокус, где сходятся все возможности, все стратегии. Человек - энергичный и деятельный центр, из которого могут исходить стратегии духовного возрастания, стратегии безумия, стратегии виртуальные... И специфическая ценность искусства в том, что оно способно представить человека именно в качестве такой универсальной связки, уникальной точки мироздания, которая чревата, беременна, насыщена всеми возможностями - возможностями обожения, безумия, ухода в какие-то виртуальные миры... Уловить и явить эту полноту человека - и тем самым хранить и воспроизводить ее, - на мой взгляд, специфическая задача искусства. Ни наука, ни религия этим не занимаются, у них задачи другие.

И если переходить уже к большей конкретике эстетического выражения, то в таком синтетическом подходе к человеку язык кино обладает, я думаю, наибольшими возможностями, поскольку кино синтетично *par excellence*. И, просто исходя из личного опыта, могу сказать, что, когда я пытаюсь размышлять не о какой-то частной антропологической проблематике, а именно о сочетании всего, всех возможностей в человеке, я часто ловлю себя на том, что мне хочется сделать фильм, что это ощущение передаваемо именно так. Ведь человек как совокупность энергий, стратегий - "животное сценарное", несущее в себе зародыши не просто разных сценариев, а сценариев, лежащих в разных измерениях бытия. И здесь есть опять-таки близость к аскетике, которая построена на том ощущении, которое передает максима Макария Великого, одного из первых аскетов IV века: "как Бог свободен, так свободен и ты". Диапазон свободы - от неба до ада. И в изображении такого вот предельного диапазона кино наделено максимальными возможностями.

Должен сказать, что мой интерес к кино абсолютно не связан с темой "христианство и кино", религиозной темой в кинематографе и т.п. (К сожалению, именно в этих темах кино всего слабей и малоинтересней.) Для меня существен способ видения, который здесь достигается. Я бы рискнул сказать, что аскетическое и кинематографическое видение человека имеют несколько важных общих черт: они оба динамичны (дают человека в движении и изменении, как деятельностно-энергичное образование) и холистичны (дают человека как цельную, едва ли расчленимую совокупность всех его помыслов, эмоций, перцепций). Такой синтетический подход, во-первых, современен, а во-вторых, имеет особую ценность для антрополога. Мне было всегда понятно: антропологическая задача, как скажут математики, неаддитивна: задачу о целом не разложить на отдельные, не столь трудные задачи о частях целого. Можно по очереди описать все аспекты человеческого существования - интеллектуальные задачи, сферу перцепций, затем сферу эмоций и так далее. Но до сути мы так не дойдем. Синтетичный подход необходим, потому что есть какая-то суть, которая идет поперек всех этих измерений и открывается лишь тогда, когда каким-то образом одновременно учитывается и фиксируется и то, и это - все в человеке. И, мне кажется, ухватывать суть, идущую поперек всех этих отдельных аспектов и измерений, дано именно кинематографу с его средствами выражения; это задача того специфически кинематографического мышления, которое я в такой живой и великолепной практической демонстрации нахожу у Эйзенштейна. Когда я его читаю, я вижу это синтетическое видение и синтетическое киномышление в действии.

Т. Иенсен. Читаете или смотрите?

С. Хоружий. И то и другое. Просто фильмы приходится редко смотреть, а читаю я его практически каждый день, что называется, держу книжку у изголовья.

Вот и сейчас ваш диктофон стоит на томе его автобиографических заметок. Эйзенштейн - один из моих постоянных интеллектуальных спутников. В высшей степени чуждый для меня человеческий тип, достаточно антипатичный, но я ценю его в качестве даже не оппонента, а собеседника, с которым, как ни странно, в большинстве случаев соглашаюсь. И не просто соглашаюсь, а соглашаюсь с энтузиазмом! Это великолепный ум, чрезвычайно мне близкий как по ключевым темам размышлений, так и по путям решения этих тем. Заметим, прежде всего, что пресловутые Большие Темы Эйзенштейна - Экстаз и Пафос - понимались им именно как темы о предельных феноменах, представляющих собой к тому же некоторые (в моих терминах) типы энергийного устройства человека. И в видении человека, утверждающем ключевую роль экстаза и пафоса, мне приятно опознать прообраз подхода, реконструирующего топику Антропологической Границы, и прообраз моей "энергийной предельной модели человека". Далее, разногласия с умным собеседником еще плодотворней совпадений. "Экстаз", по массе причин, входит в которые тут не место, сомнителен как адекватный базовый концепт для изучения предельных феноменов (недаром его теории у мэтра так, кажется, и не вышло). По отношению же к духовной практике исихазма он - заведомо и резко иное, не совпадающее с ее искомым. "На Елисейских полях экстаза мы встретились", - пишет где-то Эйзенштейн. Мы же с ним на этих полях разошлись.

Итак, Эйзенштейн (и надо добавить, еще и Джойс - важная и нас соединяющая фигура!) пытается развить гибкий, системно-динамический, холистически-синтетический, энергийный взгляд на человека. Как человек кино, а не абстрактный философ Эйзенштейн обладает особой, кинематографической постановкой ума, что направлена на осмысление антропологической реальности в целом: как движется и что собой представляет то многомерное целое, которое есть действующий человек - человек в действии, включая его разум, его эмоции, перцепции, а также, несомненно, и соматику, тело. Все это сложное целое, над которым я размышляю как антрополог, Эйзенштейн видит необычайно продуктивно и эффективно. И все, что он говорит о том, как человек действует, чувствует, думает, воспринимает, всегда, без дураков, ясно, эффективно и, как правило, на 99 процентов совпадает с тем, как вижу это я. Что не исключает диаметральных расхождений в самом общем.

Т. Иенсен. В чем именно?

С. Хоружий. Про "экстаз" я сказал уже, но это не главное. Главное же - на поверхности и всем отлично известно, ибо он сам это явно вскрыл и даже демонстративно выпятил.

Вот в этой книжке его мемуаров самый большой раздел озаглавлен "Светлой памяти маркиза", то бишь де Сада. И вся анатомия присущего Эйзенштейну садистического типа личности здесь деконструирована. Ясность видения антропологической реальности не изменяет Эйзенштейну и тогда, когда его взор обращается на себя самого. Помните, у Пушкина: "...и с отвращением читая жизнь мою..." и так далее. Вот эта острота видения себя у Эйзенштейна вполне достигает пушкинской. Только у Пушкина отношение к вскрываемой ауто-реальности - в ключе "отвращения", что есть, разумеется, вариант христианской установки покаяния. У Эйзенштейна же нас с первых страниц встречает вызывающая и похабная декларация удовлетворения, сублимации, с позволения сказать, своего садизма. Достаточно допустимо назвать и эти первичные побуждения, что бурлили в его личности (побуждения насилия, садизма, жестокости), и его отрефлектированное отношение к ним сатанической установкой. Только надо добавить и учесть, что он в сатану не верил. Это значимый момент для наших оценок. Без этой веры его реализации своих импульсов в своем искусстве все же получают иную направленность и перспективу, они не служат утверждению несуществующей антибожественной фигуры, противостоящей Богу.

Т. Иенсен. Что значит несуществующей? Ведь о существовании дьявола говорится и в Ветхом, и в Новом Завете. Он искушал не только Адама и Еву, но и Самого Иисуса Христа.

С. Хоружий. Тут надо говорить о дискурсе Нового Завета, о том, как его читать и понимать, это отдельная большая тема. Но в любом случае известно твердо: и Новый Завет,

и Ветхий Завет - вовсе не манихейские тексты, где реальность Бога утверждается и преподносится в том же дискурсе, что и реальность сатаны. Это разные уровни, никакой полярности, противопоставления в одном плане здесь нет. Наличие двух полюсов - манихейство, а не христианство.

Т. Иенсен. А как же слова Христа: "Да будет слово ваше: "да, да", "нет, нет", а что сверх этого, то от лукавого"? Разве это не полярное противопоставление?

С. Хоружий. И в молитве "Отче наш...", произнесенной самим Спасителем, есть слова "избави нас от лукавого". И эти, и им подобные речения никогда не носят характер тезисов о существовании сатаны в том же бытийном плане, с той же онтологической полнотой, как и существование Бога. Для их понимания нужен труд экзегезы и герменевтики, он и всюду в библейско-евангельских темах необходим, но тут - вдвойне, без него наше истолкование легко может забрести в дебри старинных заблуждений.

В аскетическом опыте, например, "бесы" - одно из первейших понятий, и разговор о низших ступенях аскезы почти целиком относится к демонологии. Разумеется, это некая реальность. Вопрос - какая? В философской постановке, такой вопрос снова приводит нас к теме Антропологической Границы; и мы видим, что вариантов ответа отнюдь не много. Ясно, что род этой бесовской реальности - не тот же что у обычных эмпирических явлений, иначе говоря, эта реальность мета-эмпирична. Но, вместе с тем, она не может иметь статуса подлинного Инобытия: это и было бы манихейской онтологией, утверждающей, наряду с Божественным бытием, некий противостоящий горизонт анти-Божественного бытия. И значит, инаковость этой реальности по отношению к горизонту существования человека - лишь онтическая, а не онтологическая, то есть, в наших терминах, она отделена от этого горизонта онтической Антропологической Границей. Описанная же выше топика Границы говорит нам, что онтическая Граница - это "область безумия", область процессов, порождаемых из бессознательного.

Как видим, философское рассуждение выводит нас к определенной линии научной интерпретации аскетической демонологии. Это отнюдь не новая линия, интерпретации такого рода давно известны - в частности, психоаналитическая, которая усматривает в явлениях бесовской стихии неврозы, фобии и прочее. Итак, можно сказать, что эти явления индуцированы существованием сатаны, а можно утверждать, что они индуцированы существованием бессознательного. Бессознательное - и в самом деле, парадигматический коррелят сатаны, и соотношение всех трех начал неплохо приоткрывает известный афоризм Лакана: "Истинная формула атеизма - это не "Бог умер". Истинная формула атеизма - "Бог бессознателен"". Полезно поразмыслить над этим.

И чтобы закончить об Эйзенштейне: для меня существенно, что в его последний, предсмертный период бурлившие в нем стихии оказываются уже в известной мере духовно переработаны. Я никогда не изучал специально ни его биографию, ни теорию. Эйзенштейн в чем-то настолько мне близок, а в чем-то настолько далек, что подход академический - не для меня. Так что, повторяю, в чисто биографическом плане могу ошибаться, но, по моему чувству, по восприятию, в этот последний период он был "на связи" с Пушкиным. Пушкин для него становился все более значимым. А сближение с Пушкиным - это и есть приближение к совсем другому, духовно проработанному отношению к собственной внутренней реальности. Выход к Пушкину - это уже выход к словам "и с отвращением читая жизнь мою". И, как мне представляется, Эйзенштейн все же двигался в этом направлении. Для меня это важно.

Это можно связать и с общехристианским воззрением на историческую реальность, ее фактуру. Христианство с самого начала видело историческую ткань событий таким образом, что весь смысл заключен в конце, в финале - и из этой точки финала, в обратной перспективе (тут полная параллель пространственной обратной перспективе в иконе), - совершается надделение смыслом всего хода явлений. Соответственно, финал пути обретает особенную смысловую насыщенность. Христианский дискурс - не дискурс судьбы, но единственное место, где о судьбе можно говорить, - это как раз финал.

Т. Иенсен. Это связано с распятием?

С. Хоружий. Да, с распятием, и не только Иисуса, но и благоразумного разбойника на соседнем кресте. Это архетип такой модели существования, где смысл раскрывается в конце. Вот человек прожил жизнь разбойник разбойником, а решает все финальный миг. Это нас возвращает и к нашей главной теме, теме духовной практики и Границы: конец наш - не просто очередной момент времени, он уже мета-антропологичен. И потому способен вместить в себя такую смысловую нагрузку, которая уравнивает все предшествующее, каким бы оно ни было.

Литературная обработка Н. Сиривли

5. 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, гибельное. 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 концу оказаться не подпадающим уже под закон конца. И коль скоро речь о твоем 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 гибельное, 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 -

повешенность 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 избегнуть 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 однакоже 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 премену.

Это условие Альтернативы сложней и таинственней 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 - кардинальны; 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 приводящих 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, захламленной 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, предлежит 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 арранжировка 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. Мифомистериальные 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 всецелое 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 вкупе 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 непрестанной молитвой 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, истари зовомый мистическим. Достигалась ли, достигается ли, однако, Альтернатива - знать не дано.

2. Альтернатива из сего дня

В прошлый раз мы повели разговор об Альтернативе. Едва ли такой выбор темы 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 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. Дашь 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. С давних времен, долгие эпохи сознание Альтернативы 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 мира [1] (тогда как 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 немислимой. 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, утерявши и содержательность, и притягательность; и возгласы 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 энергично - 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 также гранична по отношению к горизонту человеческого существования, хотя она, 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, холистическим тренингом - 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 топикку безумия и трансгрессии с героикой модернистского сознания - сознания Ницше, Врубеля, Скрябина, Кафки, Блока... Эта героика, вдохновляемая исканием радикальной Альтернативы и порывом к ней, еще живет и сегодня, однако представляет собой 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, недоовплощают, 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 солидных 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 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 множасьи 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, наращаясь до одержимости, может быть признана состоятельной альтернативной стратегией. Прежде образами Альтернативы служили отцы-пустынники, преподобный Серафим, для человека Востока - скажем, Миларепа, укрывшийся 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.

Примечание:

[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 службе, к "чего изволите".

[2] Ж. Делез. Фуко. М., 1998. С. 160.

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

3. Азбука идентичности

Наши вольные рассуждения о Человеке мы начали с тяги к Альтернативе. Подобный зачин был менее всего случаен: главная цель всей серии моих заметок - 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 отмести 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 самоудоверения 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, самотождественное; 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 сильней 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, 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 заметке - 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. Итак, когда (само)идентичность человека трактуется как онтологический предикат, 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 самодовлеющая, 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 Экхартом, 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 бесосновное 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?" [1].

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 аутентично целностью, 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 пытаться 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 заметке мы попробуем с ними разобраться.

Примечание:

[1] Ж. Делез. Фуко. М., 1998. С. 168.

4. Мытарства идентичности

"С идентичностью происходят резкие перебои". (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 "пантеистскую": пантеизм - 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 русские (эмигрантские) и 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 вещного (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 энергичного 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, перихорисису, 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 обожения [1]. 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 согласно: *базовый процесс формирования идентичности человека есть диалогическое общение*. К этому же руслу можно отнести ряд концепций христианской экклезиологии: Церковь как мистическое Тело Христа, скрепляемое 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 (прот. Александр 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, неопикуемость, 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. Данный принцип исключает, вместе со всем, и инобытийную динамичность перихорисиса, являя собою крайний предел прекращения, растворения, исчезновения всей деятельностной стихии, всех проявлений и различий, вплоть до различения 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, 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 участвовавших 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. Существуют, скажем, некие свойства, параметры, которые придают сообществам высокую способность формировать (редуцированную, конечно) идентичность: 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 блестяще 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. 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. Преступный 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. "Раба Божия", обычное иудеохристианское самоназвание Человека, - не менее смелое утверждение достоинства Человека, чем вся риторика Ренессанса: оно означает, что Человек определяется одним только Иным бытием - 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 междоусобствующих меньшинств - в их свору, 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 гигантскую надпись 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 политической 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.

Примечание:

[1] 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,

недоволенной, 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.

5. Пластичность человека в пределе и беспределе

"Заблудился я в небе. Что делать?"

О. Мандельштам

Намеченный цикл заметок движется к концу. Заметки, как уяснилось, слишком кратки: в каждой ты можешь лишь нечто заявить, декларировать в каких-то первых, всегда уязвимых словах, но уж никак не выступишь философского рассуждения. Однако вопреки этому, у нас все же начал очерчиваться предмет: начал выступать 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 непременной 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. Между 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, варибельность, 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 беседах, 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-конфигурация человека конституируется не сущностью, а телосом антропологической стратегии и представляет собой некий единственный, уникальный акт, диктуемый этим телосом. Поэтому для нее нет ни априорных норм, ни всеобщих законов и она не имплицитно подразумевает никаких нормативных дискурсов. Следствия из этого достаточно кардинальны. По отношению к структурам субстанциальной модели, энергийная форма означает нарушение, если не прямое уничтожение 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. И главный пример таковых 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 топика"), 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 онтологической 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

ненормативная 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 такова, что наличный опыт, включая любой опыт современности и постсовременности, заведомо не войдет в противоречие с принципами его этического дискурса. Согласно этим принципам, если человек - вне особого режима держания связи с телосом (т.е. вне стратегии духовной практики), то он и вне сферы действия энергийной этики, 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 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 ускользающ, переливчат, текуч, 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 концепции 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 Антропологической Границей, 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 полнилась 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 милиционера. 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 оборотную сторону ее недостачи, и эта оборотная 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 Энергийного 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. Какое-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 самоуверенности, 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" [1]. 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... все соделается световидным, но... Петр остается Петром, и Павел - Павлом, и Филипп - Филиппом" [2]. 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 Энергетического 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 самоуверенности. 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 пластичности": в них пластичность достигала предела в равновесии и сотворчестве с идентичностью. Если в старой субстанциальной 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 залогов 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 обнаружались даже более необъятными, чем это предносилось ему. Но вот касательно восхищения...

Примечание:

[1] Ле-цзы. // Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. В.В. Малявина. М., 1995. С. 300.

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

6. Эвтанасия

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

Так мы подходим к смысловой сути понятия. Чтобы она очертилась, надо начать с еще более общего: где вообще он бывает, апогей? когда, в каких случаях мы о нем говорим? Тут сразу появляется первое отграничение: понятие явно малоуместно для чисто природных, физических процессов - в их течении скорее бывает "пик", "максимум" и т.п., смысл же апогея включает ценностные и личностные моменты, мотивы свершения и успеха, победы и торжества, и выражения такие как "буря достигла апогея" несут в себе неявный элемент одушевления стихии. Основная сфера понятия - антропологические, исторические, социальные стратегии и процессы, в которых достигаются цели, воплощаются ценности, где есть побуждения, стремления - в том числе, и устремления к трансцендентной цели, "телосу". И здесь, в этой сфере, возникает важное различие. Высший взлет, апогей

процесса может означать как полное и абсолютное достижение, воплощение некоторых целей и ценностей, так и всего лишь относительное приближение к ним (хотя и максимальное в рамках данного процесса). Так, парадигма Духовной Практики, предполагая актуальное достижение телоса, под этим углом зрения может рассматриваться как сценарий апогея, которому отвечает апогей первого рода, совершенный "апогей-исполнение" (в старом значении слова, как "преисполнение"); а, скажем, кампания Ганнибала во Второй пунической войне, с блистательной победой при Каннах, но финальным разгромом, - сценарий, реализующий несовершенный "апогей-приближение".

Погодим далее углубляться в понятие. Из того немногого, что сказано, уже видны соответствия - с чем? - а сразу со всем, что мы обсуждали в нашем цикле: с тем целым, которое вырисовывается из наших размышлений о судьбе Альтернативы. Каково, в самом деле, это целое? Мы увидели бытийную Альтернативу в определенной антропологической (и мета-антропологической) стратегии, в облике "парадигмы Духовной Практики", существо которой - глобальное 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 энергетiku, спонтанную генерацию иерархии энергоформ, восходящей к телосу, к бытийной Антропологической Границе. Этот специфический опыт наделяет собственной герменевтикой, строгим органом проверки и истолкования, за счет которого мы можем удостовериться, что предпосылки Духовной Практики осуществимы и налицо.

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

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

Однако в дальнейшем (чего нет уже в концепции Ясперса) Духовная Практика не становится магистральной антропологической стратегией. Ход вещей таков, как если бы открывшийся путь оказался слишком узок и труден. Мы видим, как вслед за длительной творческой работой создания мета-антропологической парадигмы наступает иная фаза. Некие "облегченные версии" этой парадигмы - формы религии Спасения, адекватные сфере массовой религиозности, - существовали 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 проходится. 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.

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 *sui 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 топiku, 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 топик 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 девятнадцатилициый 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 приваации - 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 связи 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.

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 производением потомства. Но для существования человека это, увы, уже не так. Критическая грань, разделяющая две сферы, имеет много имен; в наших рассуждениях она выступает как самоидентичность. Человек обнаруживает себя наделенным залогом самоидентичности - и по сей день решает, что с этим залогом делать. Перепробовав ряд хлопотных и энергоемких решений, недавно он с энтузиазмом открыл самый приятный и легкий путь.

Отсюда может явиться другая мысль: не следует ли из всего сказанного, что "проект Человек" - неудачный опыт? Вопрос далеко не праздный, но как, по чему надлежит судить об удаче или неудаче? Нет ни научной, ни философской постановки таких вопросов. В русле наших идей у нас возникло понятие Исполнения. Оно могло бы стать исходной опорой для постановки; однако при этом необходимо существенное расширение контекста. Исполнение соответствует парадигме онтологического трансцендирования - претворения в Иное, самопревосхождения, причем понимаемого не интеллектуально, как в старой метафизике, а холистически. Ключевой элемент этой парадигмы - некоторое неопределимое и уникальное, в каждом случае сугубо свое, сочетание стратегий интровертных и экстравертных, реализующих отношения сущего, имеющего исполниться (или не исполниться), с самим собой и с окружающей реальностью. Такое уникальное сочетание интровертных и экстравертных стратегий создано в Жизни и, разгадывая тайну Исполнения, мы можем смотреть на братьев наших - которые, конечно, старшие братья, ибо уже нашедшие свой путь к Исполнению, а 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 экстериоризаций 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 обязывающих вердиктов о "неудачном опыте". Пускай сценарий господства виртуальных стратегий исключает Исполнение, то есть *по бытийному счету* подобный сценарий есть неудача, крах. Но тут ведь бывают просто настолько разные критерии! С одной стороны - да, если побеждает этот сценарий, Человек скользит по своей Границе вниз, так и не обретя Исполнения, *не сбывшись*. А с другой - кто его видал, этот бытийный счет? По счетам зримым, осязаемым все иначе. Нельзя же отрицать сказочный технологический прогресс. И успехи в освоении ближнего космического зарубежья. И неуклонный рост мирной мощи РККА, то есть тьфу, НАТО. Как говаривал Зошенко, ватерпасы изготавливаются. Так что в данном пункте мы ни на чем не настаиваем. Кому как.

Существеннее совсем другое. Все, что мы говорили, максимально далеко от любой прогностики, и я никак не берусь пророчить о действительном грядущем, какое устроит себе Человек. Мы двигались в обычной логике, взвешивающей понятия и факты, оценивающей тенденции и пытающейся расчислить следствия. Желая хоть немного подняться над этой линейной логикой, подходящей более для суждений о механических апельсинах, мы пробовали рассуждать и в поэтике синопсиса: свободно отбирая акты, события, изменения и располагая их в разнообразные сценарии. Это отвечает реальности, топологии, ткань которой сплетается из всех возможных и мыслимых сценариев, и эта многоцветная ткань гораздо богаче железной решетки линейной логики. Только от истинной грядущей реальности эта ткань может оказаться отличной еще сильнее, нежели от железной логической решетки. Нет ничего более чуждого любой предопределенности, 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 ΜΟΓ ΟΤΑΝ ΕΛΘΗΣ ΕΙΣ ΤΗΝ ΒΑΣΙΛΕΙΑΝ ΣΟΥ