

# ФОНАРЬ ДИОГЕНА

международный  
антропологический  
журнал

1



International  
Anthropological  
Journal

# **DIOGENES' LANTERN**

The Human Being in Diversity of Practice

**Nº 1**

2015  
Moscow — Kazan

международный  
антропологический  
журнал

# ФОНАРЬ ДИОГЕНА

Человек в многообразии практик

№ 1

2015  
Москва — Казань

## УЧРЕДИТЕЛИ ЖУРНАЛА

Институт Синергийной Антропологии

Институт экономики, управления и права (г. Казань)

Институт образования Национального исследовательского университета  
«Высшей школы экономики»

## РЕДАКЦИЯ

**Главный редактор** доктор физико-математических наук, профессор *С.С. Хоружий*

**Ответственный редактор** доктор философских наук *О.Д. Агапов*

**Зам. отв. редактора** *Е.Л. Иванова*

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*Азаренко С.А.*, доктор филос. наук, профессор

*Ахутин А.В.*, профессор (Украина)

*Василюк Ф.Е.*, доктор психологических наук

*Генисаретский О.И.*, доктор искусствоведения

*Денн Мариз*, доктор философии, профессор (Франция)

*Мухелишвили Н.Л.*, доктор психологических наук

*Павлов В.И.*, кандидат юридических наук, доцент (Беларусь)

*Сафра Г.*, доктор психологии, профессор (Бразилия)

*Сергеев В.М.*, доктор исторических наук, профессор

*Ту Вэймин*, профессор политической философии (КНР)

*Фрумун И.Д.*, доктор педагогических наук, профессор

*Чжан Байчунь*, доктор философии, профессор (КНР)

*Штёкль Кристина*, доктор философии (Австрия)

*Яковлева Е.А.*, доктор философских наук, профессор (Казань)

Периодичность издания — 1 раз в год

**Фонарь Диогена. 2015. №1. 392 с.**

ISBN 978-5-8399-0568-9

ISSN 2410-0374

Международный антропологический журнал «Фонарь Диогена» ориентирован на широкую аудиторию профессиональных ученых, преподавателей, аспирантов, специализирующихся в различных направлениях гуманитарных наук.

Редакторы номера: *С.С. Хоружий, О.Д. Агапов, Е.Л. Иванова*

Макет, верстка: *Е.А. Мокеева*

Обложка: *И.В. Пронин*

Переводчики: *С.С. Хоружий, А.Ю. Компанцева, В.В. Ломаев, Ф.М. Шаньков*

Адрес редакции: 420111, г. Казань, ул. Московская, 42

Контакты ответственного редактора: 420111, Казань, ул. Московская, д. 42, О.Д. Агапов

E-mail: [agapov@nzh.ieml.ru](mailto:agapov@nzh.ieml.ru)

Территория распространения: Российская Федерация, СНГ

При перепечатке материалов ссылка на журнал обязательна.

Ответственность за изложенные в статьях факты несут авторы. Высказанные в статье мнения могут не совпадать с точкой зрения редакции и не налагают на нее никаких обязательств

© авторы (тексты), 2015

© Издательство «Познание», 2015

## 7 ОТ РЕДАКЦИИ

## 7 FROM THE EDITOR

10

СИНЕРГИЙНАЯ  
АНТРОПОЛОГИЯ  
И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

- 10** К. Штёкль (Италия/  
Австрия). «Фонарь  
Диогена» в контексте  
западных философских и  
академических дискуссий  
**17** С.С. Хоружий. Заметки  
об онтических конституциях  
**43** А.Е. Смирнов. «Жало»  
приказа, или энергия против  
сущности  
**72** С.А. Азаренко.  
Онтология сообщаемости  
и совместность  
**91** О.Д. Агапов. Идея  
синергии в контексте  
современной социальной  
философии  
**115** М.А. Богатов.  
Исследование самопонима-  
ния как способ диагностики  
положения современного  
человека  
**131** С.С. Хоружий.  
Проблематика рисков  
современности:  
концептуальные основания  
и ведущие подходы

10

SYNERGIC  
ANTHROPOLOGY  
AND SOCIAL PRACTICES

- 10** K. Stoeckl  
(Italy / Austria). *Diogenes'*  
*Lantern* in the context of  
Western philosophical and  
academic debates  
**17** S.S. Horujy. Notes  
on Ontical Constitutions  
**43** A.E. Smirnov. The Sting  
of the Command, or Energy  
vs. Essence  
**72** S.A. Azarenko.  
Ontology of Communicativity  
and Togetherness  
**91** O.D. Agapov. Idea of  
Synergy in the Context  
of Contemporary Social  
Philosophy  
**115** M.A. Bogatov. Study  
of Self-Comprehension  
as a Way to the Diagnostics  
of Present-Day Human  
Being  
**131** S.S. Horujy.  
Problem of Risks in  
Modernity: Conceptual  
Foundations and Principal  
Approaches

158

ДУХОВНЫЕ И  
РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ

- 158** К. Джонсон (США).  
Иисусова молитва в право-  
славной традиции и ее  
заимствование за преде-  
лами православия  
**175** Ту Веймин (Китай).  
Сообщество, человек  
и антропокосмическое  
видение в конфуцианском  
гуманизме

158

SPIRITUAL AND  
RELIGIOUS PRACTICES

- 158** Chr. D.L. Johnson  
(USA). Tradition  
and the Appropriation  
of the Jesus  
Prayer  
**175** Tu Weiming (China).  
Sociality, Individuality  
and Anthropocosmic Vision  
in Confucian  
Humanism

193

ПРАКТИКИ  
ПСИХОЛОГИИ  
И ПСИХОТЕРАПИИ

**193** А.В. Лызлов. Христианская психология в «Понятии страха» и «Болезни к смерти» С. Кьеркегора

**203** Г. Сафра. (Бразилия). Современные модусы субъективации: проблема антропологических горизонтов

193

PSYCHOLOGICAL  
AND PSYCHOTHERAPEUTIC  
PRACTICES

**193** A.V. Lyzlov. Christian Psychology in «The Concept of Anxiety» and «Sickness to Death» by S. Kierkegaard

**203** G. Saфра. (Brazil). Contemporary Modes of Subjectivation: the Issue of Anthropological Horizons

211

ПОЛИТИЧЕСКИЕ  
И ПРАВОВЫЕ ПРАКТИКИ

**211** В.И. Павлов. (Беларусь). Синергичная антропология и постклассическая антропология права: к вопросу об антропологическом подходе к пониманию права

**240** А. Сакольчай. (Италия/Ирландия). Вернуть реальность и смысл: рефлексивная историческая социология и политическая антропология

211

POLITICAL  
AND LEGAL PRACTICES

**211** V.I. Pavlov. (Belorussia). Synergic Anthropology and Postclassical Anthropology of Law: to the Problem of Anthropological Approach to the Interpretation of Law

**240** A. Szokolczai. (Italy/Ireland). Retrieving Reality and Meaning: Reflexive Historical Sociology and Political Anthropology

274

С ЗАСЕДАНИЙ  
СЕМИНАРА ИСА

**274** А.В. Ахутин. Человек европейской культуры

**305** А.В. Муравьев. Медицинская философия Античности и Восточно-христианская аскетика

274

FROM THE SEMINAR OF THE  
INSTITUTE OF SYNERGIC  
ANTHROPOLOGY

**274** A.V. Akhutin. Man of European Culture

**305** A.V. Muraviev. Graeco-Roman Philosophy of Medicine and Eastern-Christian Asceticism

**333**

МИР БИБИХИНА  
 (К десятилетию ухода  
 мыслителя)

**333** В.В.Бибихин. Пора  
 (время-бытие). [Из курса  
 лекций]

**355** Л.Леонкевич (Польша).  
 В.В. Бибихин и русский  
 постренессанс

**367** М.Денн (Франция).  
 О В.В. Бибихине  
 и о рецепции Хайдеггера  
 в России

**382** ОБ АВТОРАХ

**333**

THE WORLD OF BIBIKHIN  
 (To the Tenth Anniversary  
 of the Passing of the Thinker)

**333** V.V. Bibikhin.  
 Kairos (Time-Being).  
 [From the Lecture Course]

**355** L. Leonkewich  
 (Poland). V.V. Bibikhin and  
 Russian Post-Renaissance

**367** M. Denn (France).  
 On V.V. Bibikhin and  
 the Reception of Heidegger  
 in Russia

**382** OUR AUTHORS

## От редакции

Мы начинаем новое издание, посвященное социальным и антропологическим практикам.

Его программу, его идейную линию мы строим под эгидой легендарного античного символа: *Фонарь Диогена*.

В сегодняшнем мире Фонарь Диогена нужней, чем в древних Афинах. Великому кинику требовалось лишь отличать «человека» от «мерзавцев», но вокруг нас сегодня множество видов человеческих существ, смешение, в котором куда трудней разобраться. Человек стал множественным и беспредельно разным, он бывает реальным и виртуальным, он изменился и продолжает меняться, он собирается вообще исчезнуть, превратившись в какой-либо род пост-человека. По некоторым мнениям, он уже исчез... Совсем неясны и его очертания, ибо на глазах смещаются, размываются его границы со всем, что окружает его, с обществом, миром технологий, природой. Last but not least, он теперь сам плохо представляет, кто он такой, он больше не «субъект», а неведомо что, он облачается в самые разные «идентичности»



и обрывки их ... И без фонаря в такой запутанной сцене ничего невозможно разглядеть.

Фонарь Диогена — один из древних культурных символов европейской цивилизации, часть ее коренного фонда. В этом фонде он несет свою специфическую нагрузку. Его миссия, message — проблематизация Человека, постановка темы о Человеке, и сразу же в резкой форме, в парадоксальной окраске. Человек сразу появляется как острый вопрос для себя самого. И эта миссия символа как нельзя более актуальна, востребована сегодня, ибо сегодняшний образ Человека — разорван, темен, неведом. Фонарь Диогена — предмет первой необходимости для антрополога наших дней.

Обращаясь сегодня к древнему символу, мы обнаруживаем, что он сохранил свою продуктивность, он и сейчас может нам дать ценные ориентиры, как отыскивать Человека. Диоген был практик! Со своим фонарем он не погружался в умозрение, а «бродил повсюду», заставая/глядел на своих сограждан за их занятиями. Этот урок философа мы считаем нужным усвоить. Мы полагаем, что сегодня, как и во времена Диогена, чтобы найти человека, нельзя отпираться ни от каких «основоположений», ни от каких мнимо незыблемых истин или постулатов о человеке. Нельзя безнадежно пытаться строить прежние спекулятивные конструкции на базе старых эссенциалистских принципов. Следуя за Диогеном, который искал человека, бродя повсюду, мы хотим сделать нашим предметом проявления и практики человека, включив в круг освещения нашего «Фонаря», вообще говоря, все многообразие, весь спектр этих практик. Сюда войдут и практики социальные, политические, культурные ... — все это тоже суть практики человека. Границы Антропологического и Социального сегодня меняются, меняют и свое положение, и самый свой смысл, и освещение этих границ, их рефлексия на новом этапе также будет непрременной задачей нашего «Фонаря».

По замыслу, страницы журнала должны стать общей площадкой, местом встречи и диалога всех живых, творческих направлений современной мысли о человеке и обществе. Задача организаторов — создать предпосылки для этого диалога, дать шанс ему принести плоды. Для этой цели мы будем привлекать ресурсы *синергичной антропологии*, современного направления, которое продвигается к новому пониманию человека, осмысливая опыт духовных практик и, в частности, восточнохристианского исихазма. Именно синергичная антропология вновь обратилась к символу Фонаря Диогена: под этим названием вышли два основательных труда, делающих Фонарь Диогена символом уже сегодняшних поисков человека. В задуманном издании мы будем продолжать их линию. Путь, пройденный синергичной антропологией, показывает, что она способна доставить широкую общую платформу и свободный, несковывающий общий язык для современной антропологической дискуссии. Она

во многом родственна концепции «практик себя», которую развивал в свои последние годы Мишель Фуко, и мы полагаем, что оба новых антропологических подхода вкупе уже намечают перспективу для современных исследований человека во всем многообразии его практик.

Вслед за этими непосредственными задачами, концепция издания включает также дальнейшие, более ширококомасштабные задания. Назревшей потребностью современного разума является кардинальная перестройка на новых основаниях всего комплекса научного, гуманитарного, философского знания. Заведомо устарели давнишние членения этого комплекса на дисциплины, дисциплинарные курсы. Внутренняя форма, внутреннее строение комплекса должны заново стать предметом бескомпромиссной рефлексии, которая должна наделить его иной структурой, иной методологией и эпистемологией, отражающими новую реальность человека и общества. Исследования антропологических и социальных практик, осуществляемые на новых принципах, должны послужить базой для этого радикального обновления.

Структура и состав издания должны отражать строение многообразия практик. В «Фонаре Диогена» мы предполагаем следующие тематические разделы:

- Синергийная антропология и социальные практики;
- Духовные и религиозные практики;
- Политические и правовые практики;
- Практики психологии и психотерапии;
- Культурные и художественные практики

Начальная периодичность издания — один выпуск в год. В дальнейшем планируется переход к более частым выпускам.

# СИНЕРГИЙНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

## SYNERGIC ANTHROPOLOGY AND SOCIAL PRACTICES

«Фонарь Диогена» в контексте западных философских и академических дискуссий<sup>1</sup>

**К. Штёкль**

«Фонарь Диогена» — это проект нового издания в рамках исследовательской программы, которую Сергей Хоружий и его сотрудники неустанно проводят уже ряд десятилетий. Я имела честь быть введенной в этот интеллектуальный мир десять лет назад и с тех пор постоянно уделяла часть своих профессиональных усилий тому, чтобы выяснить для себя, а также для западной аудитории, каким образом понятие *синергийной* антропологии, философская трактовка *исихазма*, смелая заявка на поиск человека и пессимистические мотивы нарастающего кризиса, острая критика западной философии с противовесом к ней в виде успокаивающего отсутствия избитой цивилизационной оппозиции Восток — Запад, — короче говоря, каким образом все это высшее и впечатляющее интеллектуальное предприятие могло бы включаться в сегодняшнюю панораму западной философской мысли. Эта небольшая статья дает мне случай подытожить мои скромные усилия.

В том, что следует ниже, я хочу выделить четыре ступени прочтения проекта «Фонарь Диогена» в контексте западных философских дискуссий. Надо добавить, что мое изложение носит очень личный характер, и я прошу извинения у читателя за то, что использую как пример опыт моего собственного обучения. «Интеллектуальная дорожная карта», которая будет описана, — это плод моего медленного, неполного чтения и понимания трудов С. Хоружего, который как настоящий учи-

<sup>1</sup> Перевод с англ. С.С. Хоружего.

тель следил добрым взглядом за моими странствиями и терпеливо поддерживал мои неуверенные усилия «вовлечь в диалог» синергичную антропологию с различными философскими программами, в диапазоне от постмодернистского отбрасывания основ до коммунитаризма и либерального постсекуляризма, а в конечном итоге, до концепции *практик себя*, начинающейся с Фуко и продвигающейся далее. Обзорение этих странствий выводит меня, однако, еще и к другим размышлениям, о месте проекта «Фонарь Диогена» в контексте западных академических дискуссий. Говоря точнее, я хочу использовать здесь возможность обсудить тот проблематический факт, что сегодня логика западной академической сферы делает понимание академической «значимости» философской мысли едва ли не более важным, нежели понимание самой этой мысли.

### Апофаза и отбрасывание оснований (Жан-Люк Нанси)

В мае 2006 г. во Флоренции, в период работы над диссертацией, я организовала симпозиум под названием «Человек и сообщество в европейской философии и теологии: перспектива с Востока и Запада» (см. [Штёкль 2007]). Как я смело сформулировала тогда, целью симпозиума было продумать состояние человека и общества в свете «европейской конфигурации после холодной войны и после ухода тоталитаризма». Я хотела, чтобы участники, и среди них Сергей Хоружий, рассмотрели понятия субъектности и сообщества в западной философии и в философии восточнохристианского происхождения с тем, чтобы помочь мне выделить различия и общие пункты, а затем присоединиться к моим усилиям извлечь из нашей встречи элементы некой новой политической философии. Исходной точкой для моих размышлений служило предположение о том, что исторический опыт тоталитарных режимов фашизма-нацизма и сталинизма обозначил водораздел для европейской политической философии, а одновременно также и создал общий горизонт философской рефлексии. Тот факт, что оказалось возможным растворение индивидуального человеческого существа в теле постулируемого народа (*Volk*) или «коллектива» и слияние государства и общества в представление тотальной власти, требовал от нас тщательно рассмотреть базовые понятия политического дискурса и, прежде всего, понятия *субъект* и *сообщество*.

Об этом симпозиуме мне запомнилось, что совместного сотрудничества, на которое я немало надеялась, не получилось. Прежде всего, наше обсуждение в целом не смогло полностью освободиться от оков некоторого культурного шовинизма, восточнохристианского, с одной стороны, с другой — западного. Первый урок мой был таков: философский диалог между Востоком и Западом невозможен без самой высокой степени само-рефлексии. Вторым же уроком симпозиума было то, что я, как выяснилось, глубоко заблуждалась, сближая

отбрасывание оснований у французских постмодернистских философов — в первую очередь у Жан-Люка Нанси — с православным апофатическим богословием. Вероятно, именно Сергей Хоружий дал мне указание в этом направлении, когда при нашей первой встрече в Москве в 2005 г. он снял с полок своей библиотеки книгу «Кто приходит после субъекта?» [*Who Comes... 1991*] и объяснил, что он рассматривает этот же вопрос. — Да, этот же вопрос, однако не с таким же ответом. Чтобы понять это, мне понадобилось время.

Симпозиум мне немало открыл глаза — например, когда во время заключительного ужина за бокалом вина Сергей Хоружий воскликнул по адресу одного крайнего поборника деконструкции: «Но это же хулиганство!» В этот момент я поняла: православный и постмодернистский ответы на вопрос о том, как мыслить субъекта и сообщество после тоталитаризма, равно настаивают на неопределенности оснований совместного бытия (*being-together*); однако они расходятся в том, что для постмодернистского философа эта неопределенность и есть ответ, тогда как для мыслителя, вобравшего наследие православия, подобно Хоружему, это есть трудная проблема.

### Исихазм и коммунитаризм (Чарльз Тэйлор)

В моем дальнейшем прочтении работ Хоружего фокус переместился. В академическом контексте, где шло интенсивное исследование «возврата религии», я оценила оригинальность трактовки исихазма у Хоружего как прямого, бескомпромиссного разговора о сути религии. И снова возможность собрать и высказать мои мысли на эту тему мне дала конференция, на сей раз в Москве в 2010 г. [*Stoeckl 2012*]. Перед этим только что вышла в свет книга Чарльза Тэйлора «Секулярная эпоха» [*Taylor 2007*]. В ней Тэйлор показывает, как с приходом современности (*modernity*) на Западе поиск наполненности, самореализации человека все больше и больше покидает религиозные рамки. Чтобы пояснить читателю, что за тип опыта радости и наполненности он имеет в виду, Тэйлор приводит большую выдержку из автобиографических писаний Беда Гриффитса. Это — описание сцены, которую автор пережил однажды в школьные годы: вокруг дерева в цвету, поют птицы, и автор ощущает, будто тут присутствуют ангелы и Бог смотрит на него. Тэйлору эта сцена служит для того, чтобы уяснилось: человеческие существа способны испытывать опыт трансцендентальной природы. Затем в оставшейся части книги в 800 страниц он исследует, почему в нашу секулярную эпоху переживание такого опыта становилось все более редким и затруднительным. Большинство из нас, как он говорит, проживают свою жизнь «в рамках имманентного».

Я помню, что меня глубоко удивило, какой пример Тэйлор выбрал для своего рассуждения, в остальном весьма ясного. Как образец описания откры-

тости человека к трансцендентному, опыт, описанный Гриффитсом, весьма специфичен: это крайне индивидуалистический, спонтанный и личный опыт. Это — изолированное, не социальное событие. Мне подумалось, что путем этого описания с его односторонним акцентом на индивидуальных условиях Тэйлор выражает лишь половину истины о религиозном опыте. Без сомнения, его вклад в общее обсуждение «возврата религии» был важен, поскольку он доказывал открытость человека к трансцендентному, и в этом смысле предлагал для субъекта гораздо более богатую онтологию, чем та, которую предполагал либерализм. Но, по моему ощущению, тут и нечто отсутствовало: продумывание практических и общественных измерений опыта трансцендентального, именно таких измерений, какие исследовались Хоружим в его трудах по аскетическим практикам.

Так я усвоила мой третий урок: даже когда они соглашаются по поводу «возврата религии», восточнохристианская и западная перспективы могут создать серьезную базу для взаимного непонимания в вопросе о том, какой же род опыта здесь имеется в виду.

### Религия и постсекуляризм (Юрген Хабермас)

В 2011 г. мы совместно с Хоружим организовали два события, одно в Москве, другое — в Италии, в Фаэнце, связанные с концепцией «постсекулярного» [Stoeckl 2011]. Это составило третий этап на карте моих интеллектуальных попыток свести между собой философский проект «Фонарь Диогена» и западные философские дискуссии. Оглядываясь на него, я должна сказать, что эта попытка была из всех самой удаляющей от цели. Либеральные дискуссии о постсекуляризме, инициированные Юргеном Хабермасом [Habermas 2008], на поверку, ничего не могли предложить для антропологии (равно как и взять от нее) и тем более для восточнохристианского подхода к антропологии. Однако и в этот раз мне понадобилось некоторое время, чтобы усвоить этот урок.

Как часто бывает с понятиями, которые на поверку недоопределены и недостаточно продуманы, прежде чем использовать такие понятия, приходится с большим трудом вырабатывать их определения. Именно это мне и потребовалось, когда я решила представить в семинаре Хоружего доклад «Определение постсекулярного» [Штёкль 2012]. Значительное время я обсуждала вопрос о том, следует ли писать «пост-секулярное» или же «постсекулярное», и какое содержание здесь вносит дефис. Написание через дефис, я говорила, предполагает, что «пост-» означает «после», указывает на последовательность во времени. Я затруднялась принять такую трактовку пост-секулярного, ибо видела — работая в тот период над книгой о понимании прав человека

в Русской Православной Церкви — что для многих, принадлежащих к религиозной сфере, пост-секулярное становится средством утверждения, не *возвратом религии*, но *возвратом к религии*. Ведущие лица Русской Православной Церкви, сам Патриарх Кирилл и митрополит Иларион, нередко определяли пост-секулярное общество как раз в таком смысле. Они предполагали, что западная секуляризованная современность прошла уже свой путь и исчерпала себя, став, в самом деле, «пост-модерной» и «пост-секулярной» — и поэтому став готовой вернуться к религии. В докладе 2011 г. я отвергла идею о том, что пост-секулярность означает смену режима с секулярного на религиозный. Взамен этого я предложила убрать дефис и говорить о «постсекулярном», что указывало бы не на последовательную смену, а на сознательное сосуществование в современности религиозного и секулярного видения мира, религиозных и секулярных воззрений на общество и на политику, религиозных и секулярных способов понимания индивидуальной жизни. Постсекулярность, я говорила, это состояние перманентного напряжения. Набор напряжений, характеризующих наше современное состояние, включает напряжение между индивидуальностью и сообществом, между религией и секулярной сферой, между свободой и моралью. Но мы ровно ничего не выигрываем с этим набором напряжений, если будем его называть «постсекулярным». Термин едва ли прояснил что-либо, он увлекал к определенным академическим дискуссиям, которые уводили в сторону и которые отдалили мою мысль от занятия реальными вопросами о напряжениях, содержащихся в современной ситуации. Это стало моим четвертым уроком.

### **Синергичная антропология и практики себя (Мишель Фуко)**

На фоне этого несколько неровного развития моего знакомства с основными проблемами и принципами проекта «Фонарь Диогена» публикация английского перевода работы Хоружего о Фуко явственно обозначила для меня возвращение к исходным вопросам. Тема о том, где и как синергичная антропология интегрируется в западные философские дискуссии, отошла в сторону: свою книгу о Фуко Хоружий сам дает ответ на этот вопрос. Книга позволит читателям перейти напрямик к самим первичным предметам, не останавливаясь на выяснении того, какого рода разработки (теологического, философского или культурно-цивилизационного) развертываются перед ними. Она позволит перейти, как пишет Хоружий в книге, к «новой рефлексии философской мысли на ее собственные истоки и основания, на ее собственную дву-контекстную — европейскую и восточнохристианскую — природу» [Хоружий 2014]. Один пример подобного прямого перехода уже имеется в этом выпуске журнала, статья Арпада Сакольчай [Сакольчай 2015].



## Две стратегии, чтобы помешать замыканию академического подхода

Одна из целей, что ставят создатели этого журнала, — участие в пересмотре и обновлении тех принципов, которыми сегодня структурируется ансамбль научных, гуманитарных и философских дисциплин и дискурсов. Но каковы эти принципы? Не только в Западной Европе, но также и в России они все в большей мере определяются логикой финансовой поддержки, мышлением в терминах «проектов» и оценкой по произведенной продукции. При такой системе академические дискуссии все сильнее сужаются и становятся замкнутыми [Avanessian 2014].

Моя попытка разместить идею синергийной антропологии в панораме западных философских дискуссий, связать ее с некоторыми установившимися школами, дабы облегчить ее восприятие, хотя бы в субъективном плане, была предприятием, которое следовало логике современного академического дискурса и одновременно стремилось раздвинуть его границы, сделать его более способным к включению не-западных и неклассических перспектив. Стремления к радикальному обновлению, которые выражают создатели этого журнала, а также и Арпад Сакольчай в своей статье [Сакольчай 2015], идут гораздо дальше такого постепенного расширения специализированных дискуссий. В последнем случае они направляются к радикальному пересмотру исторических канонов, на которых зиждется структура академической сферы; в первом же случае они предполагают радикальное перемещение фокуса теоретических исследований к антропологическим и социальным практикам.

Здесь — две стратегии, которые соответствуют, если выразиться фигурально, двум способам представлять «Фонарь». Вторая — это стратегия того, кто держит фонарь в руке; первая же — стратегия того, кто смотрит на фонарь, чтобы ориентироваться по нему.

### Литература

- Сакольчай А. Вернуть реальность и смысл: рефлексивная историческая социология и политическая антропология // Фонарь Диогена. Международный антропологический журнал. 2015. № 1. С. 240
- Штёкль К. К определению «постсекулярного» // Человек.RU. Гуманитарный альманах (Новосибирск). 2012. № 8. С. 51–67.
- Штёкль К. Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 34–47.
- Avanessian A. *Überschrift. Ethik des Wissens — Poetik der Existenz*. Berlin: Merve, 2014. 256 s.



- Habermas J.* Die Dialektik der Säkularisierung // Blätter für deutsche und internationale Politik. 2008. № 4. S. 33–46.
- Horujy S.S.* Practices of the Self and Spiritual Practices. Grand Rapids; Michigan: Cambridge, 2014. 207 p.
- Stoeckl K.* Conference-Report of the Italian-Russian Workshop «Politics, Religion and Culture in Postsecular Society (Faenza, 13–14 May 2011)». PECOB — Portal of East Central and Balkan Europe. URL: <http://www.pecob.eu/politics-culture-religion-postsecular-world> (дата обращения: 25.03.2015)
- Stoeckl K.* Post-Secular Subjectivity in Western Philosophy and Eastern Orthodox Thought (Ch. XIV) // Philosophical Theology and the Christian Tradition: Russian and Western Perspectives / ed. by D.Bradshaw. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2012. P. 189–198.
- Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge; MA: Harvard University Press, 2007. 896 p.
- Who Comes after the Subject?* / ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. New-York; London: Routledge, 1991. 258 p.

## **Kristina Stoeckl**

1

### **Аннотация**

Краткий текст отчасти автобиографического характера обзора предметных топосов, в которых синергичная антропология, развиваемая С.С.Хоружим, и современные исследования человеческого сообщества, религии и секулярного общества в западной философии находят общую почву. Бегло описаны четыре топоса такой встречи: постмодернистская философия отбрасывания оснований (Жан-Люк Нанси), коммунитаризм (Чарльз Тэйлор), постсекуляризм (Юрген Хабермас) и концепция практик себя (Мишель Фуко).

### **Ключевые слова**

синергичная антропология, религиозная философия, либерализм, коммунитаризм, постмодернистская философия.

### **Abstract**

This short and autobiographical article offers an overview over encounters between synergic anthropology, as formulated by S. Horujy, and Western philosophical debates on community, religion, and secular society. It sketches four arenas of encounter, namely the postmodern philosophy of anti-foundationalism (Jean-Luc Nancy), communitarianism (Charles Taylor), post-secularism (Jürgen Habermas) and practices of the self (Michel Foucault).

### **Keywords**

synergic anthropology, religious philosophy, liberalism, communitarianism, post-modern philosophy.

## Заметки об онтических конституциях<sup>1</sup>

**С.С. Хоружий**

«Разумеется, никакие драконы не существуют. Однако каждый из них делает это по-своему».

*Станислав Лем*

Прежде всего, обозначим общий контекст этих заметок. Синергичная антропология, она же антропология размыкания, представляет антропологическую реальность основанной на трех главных видах размыкания человека, которым отвечают три базовые антропологические формации: соответственно, Онтологический, Онтический и Виртуальный Человек. Вплоть до недавнего времени, однако, лишь для первой из этих формаций, которая конституируется в духовных практиках, ее основания были достаточно изучены и описаны. Что же касается двух других формаций — а именно они и преобладают в современной антропологической реальности — то их исследование было весьма отрывочным, ограничиваясь отдельными свойствами. В недавней работе [Хоружий 2013] мы начали систематическую дескрипцию формации Онтического Человека. Данные заметки — прямое продолжение этой работы, отнюдь еще не завершающее всю тему и выводящее к дальнейшим вопросам.

### **1. Кухня концептов: конституция, идентичность и другие**

Представив общую концепцию онтического размыкания, мы должны перейти к рассмотрению его реализаций в конкретных репрезентациях Онтического Человека, онтических

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РФНФ, проект 14-03-00109 «Антроподиагностика современной социальной реальности на базе синергичной антропологии» (Anthropological Diagnostics of Modern Social Reality on the Basis of Synergic Anthropology).

конституциях. Это центральная задача дескрипции Онтической Топики, и для ее решения необходимо вернуться к формированию концептуального аппарата. Оно еще далеко не завершено, поскольку основоустройства Онтологической и Онтической Топики различаются кардинально, и Онтическая Топика должна целиком строиться на новых концептах, имеющих иную природу. В упомянутой работе [Хоружий 2013] мы ввели концепты онтического зазора, Другого и Онтического Другого, сингулярности. Ниже мы их рассмотрим более пристально, дополнив другими. Начнем же с центрального понятия «конституции человека». До сих пор это понятие у нас не было отчетливо определено, хотя роль его в синергичной антропологии предельно ответственна: по своей функции в антропологическом дискурсе, оно должно стать аналогом и заменой фундаментального принципа «сущности человека» в классической антропологии, выступив в качестве нового производящего и организующего принципа дискурса.

Определяющий принцип синергичной антропологии — то, что она, в отличие от классической антропологии, строится не в эссенциальном, а в энергично-деятельностном дискурсе. Тем самым и конституция человека должна быть понятием в энергичном дискурсе, ее содержания не должны иметь эссенциального или субстанциального характера. Мы описываем человека посредством «антропологических проявлений» и «энергичных конфигураций»; и в подобной его дескрипции «конституирование человека» есть, очевидно, не что иное как сложение, формирование *полномерного каркаса его энергичной конфигурации, или же ансамбля всех его проявлений*: такого каркаса, в котором были бы отражены, представлены все фундаментальные предикаты и определяющие отношения человека как такового.

Войти в содержание и структуру этого каркаса позволяет тесная связь между конституцией человека и его (само)идентичностью. И то и другое представляют собой наиболее универсальные характеристики человека как такового, присущие всем его репрезентациям — любым антропологическим формациям, модусам субъектности и т.п.; это — понятия, заведомо не ограничивающие общности антропологического описания. При этом, те антропологические структуры, что составляют (само)идентичность человека, также отражают фундаментальные предикаты и определяющие отношения последнего, и это означает, что *структуры идентичности человека входят в состав конституции человека*. Однако нельзя утверждать обратного: оставаться строго на общем уровне, в универсальном дискурсе человека как такового, никак нельзя утверждать, что в идентичности человека участвуют *все* его фундаментальные предикаты и определяющие отношения. Безусловно, структуры идентичности берутся из упомянутого «полномерного набора», но, вообще говоря, они отнюдь не исчерпывают его, их совокупность отнюдь

не обязана обладать антропологической полномерностью. Они радикально различны для разных репрезентаций существа «человек» и, к примеру, телесность человека, с необходимостью представленная в его конституции, может быть представлена в одних типах его идентичности и не представлена в других. Таким образом, конституция человека может рассматриваться как определенное расширение его идентичности, пополняющее идентичность до антропологической полномерности.

В результате самоидентичность человека выступает как ядро его конституции, и поэтому ее устройство следует раскрыть детальней. Приведем ее описание, данное нами: актуализация человеком собственной идентичности есть его «акт самоуверения», и этот акт «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, самождественную аутентичность» [Хоружий 2005, с. 78].

Как видно отсюда, самоидентичность — сложное свойство с определенной внутренней структурой. Это — бинарная структура, включающая в себя две инстанции (два полюса, две стороны, две створки...), которые сопоставляются, сравниваются друг с другом. Первая инстанция в акте «подтверждения себя себе» — это то, *что* человек хочет удостоверить и подтвердить данность и наличность себя: я мысленно обзреваю и фиксирую, прихожую — вот то, что я имею в качестве «себя» сейчас, на данный момент. Но эта фиксация «себя наличного» — еще не все содержание самоидентичности. «Наличность себя» должна быть не просто зафиксирована как *какая-то* наличность, она должна быть принята и подтверждена как наличность *себя*. Это подтверждение есть второй акт в составе самоидентичности, и он заключается в соотношении, сравнении, сличении «себя наличного» — с чем же? или с кем? Опять-таки с «собой», только теперь с неким другим «собой», отличным от «себя наличного».

Что это такое? Проще всего было бы сказать, что в актуализации самоидентичности «наличность себя» сопоставляется с неким «эталонным образом себя», имеющимся в каждом сознании. Но тогда мы пытались бы раскрыть самоидентичность посредством нового и очень дискуссионного понятия, которое само требует объяснения. Кроме того, важно подчеркнуть, что по характеру понятия, самоидентичность — это лишь определенная констатация, а не установка трансформации себя, и в ее содержание заведомо не входит какой-либо «идеальный образ», какое-то должное или предзаданное «себя», которому человек стремится соответствовать. С учетом этого мы охарактеризуем «вторую створку» идентичности так: «наличность себя» сопоставляется, скорее всего, с тем глубинным и интуитивным ощущением себя, которое

формируется в сознании всем совокупным опытом себя. В самом деле, наш совокупный опыт себя откладывается в сознании, уплотняясь, суммируясь («архивируясь») и порождая в итоге своеобразное «резюме себя» — сжатое, квинтэссенциальное представление–ощущение себя, присутствующее в смешанной форме, отчасти отрефлектированной, но в значительной мере интуитивной. Именно с этим квинтэссенциальным представлением–ощущением себя мы и сличаем нашу «наличность себя» в акте установления самоидентичности. Ансамбль же из двух описанных энергийных структур, «наличного себя» и «квинтэссенциального себя», вкуче с действием их взаимного соотношения, удостоверяющего их совпадение и подтверждающего, что моя «наличность себя» является с подлинным верной, может рассматриваться как базовая структура самоидентичности человека.

Возвращаясь к конституции человека, мы получаем теперь содержательное описание ее структурного ядра. Следует заметить, что это ядро определяется имманентным отношением «себя» к «себе» и, соответственно, выражает имманентный аспект конституции человека. Но в то же время обе створки идентичности, и то и другое «себя», в своем содержании определяются порождающим принципом конституции человека, который не является уже имманентным. Как аргументируется в синергийной антропологии (см. [Хоружий 2005, с. 13–58]), конституция человека как такового (что то же, «неучастная конституция») формируется в размыкании себя и притом таком, которое осуществляется в предельных антропологических проявлениях, — в размыкании навстречу Другому, который внеположен горизонту опыта человека. Это означает, что выявленные нами базовые структуры конституции, «наличность себя» и «квинтэссенциальность себя», складываются, конституируются в антропологическом размыкании, отвечающем предельному опыту человека; или иными словами, именно те антропологические проявления, что отвечают размыканию себя в предельном опыте, отвечают встрече с Другим для человека как такового, формируют указанные структуры конституции человека. Так раскрывается основоположение о том, что конституция человека как такового есть «конституция в размыкании». В качестве наглядного примера можно привести детально исследованную в синергийной антропологии конституцию в онтологическом размыкании навстречу личностному Другому. Здесь размыкание (для достижения которого служит специальная мистико-аскетическая практика) реализуется как «синергия», сообразование-сорботничество человеческих энергий с энергиями Онтологического Другого — иного способа бытия, характеризуемого как «личное бытие-общение». За счет синергии, энергии Онтологического Другого совершают трансформацию энергийной конфигурации человека, направляющуюся к актуальному онтологическому трансцендированию; и

в ходе этой трансформации те структуры «себя», на которых строятся самоидентичность и конституция человека, последовательно преобразуются в специфическую форму, отвечающую данному типу размыкания. Ее описание мы давали не раз, и нет нужды повторяться.

Как видим, это описание «конституции в размыкании» существенно опирается на концепт Другого, который используется в современной философии чрезвычайно активно, трактуясь весьма по-разному; поэтому следует пояснить наше его понимание. Разумеется, вводя данный концепт, мы отнюдь не думаем возвращаться в классическую субъект-объектную парадигму; так что, прежде всего, Другой — это не субъект и не объект. Как и прочие концепты синергичной антропологии, мы предполагаем его принадлежащим энергично-деятельностному дискурсу. О существе же его скажем кратко: Другой — это инстанция, внеположная полю или горизонту моего опыта, определяющая топологию и структуру поля моего восприятия и опыта, общие принципы происходящего в этом поле действия и конституирующая, полагающая это поле как целое. Из других трактовок, такое понимание довольно близко к Делезу — ср., напр.: «Другой не есть ни объект в поле моего восприятия, ни субъект, меня воспринимающий, — это прежде всего структура поля восприятия, без которой это поле в целом не функционировало бы так, как оно это делает... Другой... есть структура, обуславливающая целое поля [восприятия] и функционирование этого целого» [Делез 1998, с. 287–288, 289]. Но эта близость лишь ограничена: в отличие от Делеза, мы вовсе не выдвигаем в центр концептуальную связь Другого и возможного, идею о том, что «Другой, это существование свернутого возможного» [Там же, с. 288]»; «Другой — это возможный мир» [Делез, Гваттари 1998, с. 28].

Далее, предельный опыт человека многообразен, и его анализ показывает, что в этом многообразии существуют различные способы и виды размыкания себя. Но, поскольку между конституцией человека как такового и его размыканием себя в предельном опыте существует тесная и, выражаясь математически, взаимно однозначная связь, то отсюда следует, что конституция человека как такового также реализуется не единственным образом, а в различных видах, соответствующих видам размыкания себя в предельном опыте. Это — принципиальный вывод. Конституция человека как полномерный каркас ансамбля всех его проявлений есть в известном смысле полная и достаточная сводная характеристика человеческого существа в целом, во всех аспектах и измерениях; ее задание полностью представляет человека как определенное «образование» или «формацию». Лишь в силу этих своих свойств она может выполнять роль производящего принципа антропологического дискурса. Поэтому множественность видов конституции человека как такового напрямик означает и множественность антропологических формаций, то есть

**плюралистичность человека.** Это — одно из важнейших отличий синергичной антропологии от классической европейской антропологии. В классической антропологии человеку сопоставлялась единственная и универсальная «сущность человека», конституция же человека формировалась в актуализации этой сущности и принадлежала порождаемому ею дискурсу, т. е. была эссенциалистским понятием. Как актуализация сущности она была также единственной и универсальной; но при этом она на проверку оказывалась лишь вспомогательным и вторичным понятием по отношению к самой сущности, и потому не получала никакой самостоятельной роли в антропологическом дискурсе.

Напротив, при отказе от концепта сущности человека конституция человека обретает самостоятельность и выходит на первый план, воспринимая у сущности ее место производящего принципа антропологического дискурса. Она переводится в энергично-деятельностный дискурс, получает новое независимое определение в терминах антропологических проявлений и антропологического размыкания — и при этой трансформации, как мы убедились, она становится плюралистической категорией. Феномен человека и антропологический дискурс приобретают плюралистическую природу, и для передачи этого их нового качества вводятся особые понятия. Прежде всего, в синергичной антропологии широко употребляется понятие «парадигма конституции человека». Его смысл понятен — это определенный структурный тип конституции, характеризуемый некоторым заданным способом размыкания человека; каждая парадигма может иметь, вообще говоря, неограниченное число эмпирических реализаций. В классической антропологии имелась единственная такая парадигма, актуализация сущности человека; но в синергичной антропологии появляется целое множество различных парадигм конституции человека. Соответственно, возникает обширная проблематика отыскания и изучения всех этих парадигм, их классификации и т.п.; именно к этой проблематике принадлежит и главная задача данного текста, анализ «онтических конституций». Имеется и другое употребительное понятие: в синергичной антропологии принимается, что разным видам конституции человека соответствуют разные «антропологические формации». Набор основных формаций был нами выделен и проанализирован; главное место в нем занимают формации, отвечающие трем существующим видам антропологического размыкания в предельном опыте: соответственно, формации Онтологического, Онтического и Виртуального Человека. Вообще говоря, антропологическая формация — более широкое понятие, чем парадигма конституции человека: так в рамках формации Онтологического Человека существуют две различные парадигмы конституции, которые отвечают размыканию человека, соответственно, к личностному и к имперсональному Другому; а в рамках



формации Онтического Человека, как мы убедимся ниже, возникает даже неограниченное множество различных парадигм конституции.

## 2.

### Кухня концептов: сингулярность

В формации Онтического Человека плюралистичность человека сказывается особым, специфическим образом: помимо того, что эта формация — всего лишь одна из ряда антропоформаций, она еще обладает дополнительной собственной плюралистичностью, к тому же максимально возможной. Эта дополнительная плюралистичность Онтического Человека связана, прежде всего, со свойством сингулярности, которое мы обнаружили у него. Сингулярность — один из его ведущих, ключевых предикатов, и нашу трактовку сингулярности, намеченную в конце первой части, следует представить подробней.

Отправляясь от исходного значения термина в математике, мы определили сингулярность Онтического Человека как свойство, согласно которому каждая его конкретная реализация, каждый «онтический индивид», представляет собой «сугубую единичность, отдельную выделенную точку», никак, вообще говоря, не связанную с другими реализациями. Как видно отсюда, сингулярность есть релятивный или реляционный предикат: она характеризует не внутреннее строение своего «субъекта», а его соотношение с окружающим (термин «субъект» мы тут употребляем не в философском, а сугубо в грамматическом значении, как то, что соответствует предикату). Этот аспект акцентируется, в частности, в трактовке сингулярности у Ж.-Л.Нанси, обсуждая которую, А.Е.Смирнов заключает: «Сингулярность... уместно определить как отношение» [Смирнов 2011, с. 206]. Это, однако, еще очень неполная характеристика сингулярности. В математике сингулярность — топологическое понятие; в нашем же контексте, коль скоро сингулярность предполагает некоторое «окружающее», то можно сказать, что способ существования, характеризуемый сингулярностью, наделен некоторой обобщенной пространственностью и соответствует опространственному существованию, а дискурс сингулярности является топологическим дискурсом. Кроме того, тут же встает вопрос: но что это за отношение, каковы его главные отличия?

Здесь мы замечаем, что априори возможны два различных понимания сингулярного в его соотношении с окружающим. Сингулярное может пониматься как «особое», исключительное, резко выделенное или выделяющееся по отношению к окружающему как «обычному» или «нормальному»; но оно может также пониматься как «обособленное», абсолютно отдельное и сугубо



единичное, всецело отъединенное от всех прочих содержаний, элементов, компонент окружающего, несоотносимое и несопоставимое с ними. Видно, что эти два понимания не только различны, но даже взаимно несовместимы: «особое» и «резко выделенное» квалифицируется как таковое именно в итоге сопоставления, которое для «сугубо единичного» невозможно. Вместе с тем нет никаких оснований считать, что одно из них является верным, а другое неверным. Оба вполне возможны, но соответствуют разным ситуациям, разным типам или же разной фактуре реальности. Сингулярное как «особое среди обычного» сопоставимо с «обычным», образует с ним, стало быть, некоторое единство (если угодно, «единство противоположностей») и соответствует реальности, также представляющей некоторое единство. В отличие от этого, сингулярное как сугубо единичное, по определению, не образует единства с окружающим и соответствует реальности, представляющей собою чистую множественность. В известном смысле это — более радикальный вид или модус сингулярного и, как легко видеть, именно он порождается в замыкании к Онтическому Другому и характеризует формацию Онтического Человека. В этом случае *сингулярность предполагает тотальную множественность, исключаящую всякое единство; и оба предиката оказываются взаимно и неразрывно сопряжены*. Как мы убедимся, в современных философиях, использующих данный концепт, можно найти и ту и другую его трактовку.

Аналогичным образом возможны различные трактовки отношения предиката сингулярности к бытию; и разумеется, отношения данного предиката к началу бытия и к началу единства тесно связаны меж собой. В первой части мы вводили понятие сингулярности как сугубую принадлежность онтической конституции, т. е. человека, «обходящегося без бытия». Однако, хотя сингулярность — относительно новый концепт, лишь недавно вошедший в философский дискурс, имеются уже разные трактовки этого концепта, по-разному представляющие и его онтологический аспект. В философии Нанси концепт сингулярности — один из центральных, и в современной истории понятия трактовка его у Нанси может рассматриваться как умеренная и сбалансированная: будучи вполне в русле «преодоления метафизики», она в то же время не стремится целиком вывести понятие из пространства традиционного философского дискурса. Здесь сингулярность отнюдь не отсекается ни от начала единства, ни от начала бытия. Что до единства, то связь с ним сохраняется благодаря тому, что сингулярность интерпретируется Нанси скорее в первом, более умеренном из двух вышеуказанных смыслов. Это отчетливо прослеживается в его текстах; в частности в русском переводе книги «Corpus», который готовился в сотрудничестве с самим автором, *le singulier* передается как «неповторимость», что явно отличается от «несопоставимости» и как раз соответствует «особому и резко выделенному».

Сингулярность есть отношение. Отношение как таковое и соединяет, и разделяет; но в трактовке Нанси в центр решительно ставится полюс соединения. Понятие сингулярного трактуется им как понятие «вместе», «со-» (фр. *avec*), и этот предикат-предлог «вместе», согласно Нанси, — не что иное как краеугольный камень в конституции реальности, «абсолютно изначальная структура»: «Существование как таковое строго неотделимо, неразлично от *сиг*, от *вместе*, в котором оно имеет не только свое место и свое именование, но также — что одно и то же — фундаментальную онтологическую структуру» [Нанси 2004, с. 102]. Один этот предикат, утверждает философ, уже достаточен для того, чтобы реальность можно было считать наделенной единством и бытием: «Со-... определяет единство и единичность того, что есть в целом... Бытие есть *вместе*, оно есть в качестве *со-* самого бытия (*со-бытие бытия*)» [Там же, с. 69, 68]. Однако он признает, что это утверждение достаточности дискуссионно: «Можно было бы спросить, почему все еще необходимо именовать “бытием” то, сущность чего сводилась бы к приставке бытия, к некоторому *со-*, вне которого не было бы ничего, кроме сущих или существующих, но никакой субстанции или консистенции, присущих “бытию” как таковому... [Но тем не менее оно] не рассеивается в пыль соположенных сущих» [Там же, с. 69].

Отсюда уже выступает суть онтологической позиции, выстраиваемой Нанси. В его описании реальность характеризуется первичным, изначальным предикатом сингулярности, понимаемым как предикат «вместе», «со-», и этот предикат конституирует реальность как единство и бытие, хотя единство, будучи определяемо сингулярностью, принципиально множественно, а бытие претерпевает своего рода кенозис, оно является неким минимальным или минималистским бытием, которое не связано с началами сущности и субстанции и о котором можно утверждать лишь то, что оно еще «не рассеивается в пыль соположенных сущих». Так понятому бытию дается название «бытие единичное множественное», *l'être singulier pluriel*. Дополнительно эта позиция поясняется путем сопоставления с фундаментальной онтологией «Бытия и времени»: речь идет, если угодно, о том, чтобы «переделать фундаментальную онтологию», поменяв на обратный порядок связи *Dasein* и *Mitsein*, бытия-присутствия и бытия-вместе, так чтобы не первое, а второе стало бы центральным и производящим принципом экзистенциальной аналитики. Нанси находит, что Хайдеггер, хотя и объявляет *Mitsein* «существенным для конституции самого *Dasein*» и «со-изначальным» *Dasein*, но на деле «эта со-изначальность, несмотря на уверения, оборачивается рассмотрением *Dasein* “в себе”» [Там же, с. 52]. Поэтому то, что требуется, дабы истоком дискурса стало «вместе», — это «перевернуть порядок онтологической экспозиции».

Сопоставление с Хайдеггером помогает провести сопоставление и с нашей позицией. Как можно заметить, логика, в которой Нанси выстраивает свою концепцию «бытия единичного множественного», почти совпадает с той, в которой в синергийной антропологии выстраивается переход от формации Онтологического Человека к формации Человека Онтического. И в том и в другом случае рассуждение отправляется от дискурса Хайдеггера, который «фундаментально онтологичен», строится всецело под эгидой бытия — и затем продвигается, говоря условно, «в направлении от бытия к сущему» — к некоторому другому дискурсу, уже не столь тотально онтологичному, умягчающему выступание в просвет бытия и, напротив, фокусирующемуся на чертах сокрытости бытия. Однако стратегии продвижения и его конечные результаты различны. Нанси ослабляет и расшатывает хайдеггеровскую диктатуру бытия с помощью принципа сингулярности. Его трактовка этого принципа приводит к «бытию единичному множественному», которое, как он утверждает, полнее выражает сокрытость бытия, нежели хайдеггеровское *das Man*. Но при всем том здесь перед нами еще некоторая бытийная формация и стало быть, в терминах антропологических, — некоторая вариация Онтологического Человека. Она родственна хайдеггеровскому Латону, которого мы обсуждали в упомянутой работе [Хоружий 2013]: это своего рода приграничные вариации Онтологического Человека, в существовании которых до предела сгущается сокрытость бытия, но при всем том различие бытия и сущего, их «складка», *die Zwiefalt*, до конца не элиминируется. Напротив, синергийная антропология описывает переход к формации Онтического Человека, в которой это различие всецело снимается; и такое расхождение прямо связано с тем, что здесь принимается иная, более радикальная трактовка принципа сингулярности.

Чтобы полнее охарактеризовать эту нашу трактовку, стоит сопоставить ее также и с трактовкой сингулярности у Делеза, которую он подробно развивает в «Логике смысла» (1969). Здесь сингулярность появляется в совершенно иной концептуальной среде, которая усиленно стремится разорвать границы философского дискурса и гуманитарного дискурса путем массивной интервенции фрагментов многих естественнонаучных дискурсов — геометрии и топологии, механики, биологии, физиологии... Это своего рода детерриториализация философии — опыт решения фундаментальных философских задач в рамках дефилософизированной дискурсивной среды; и то, что питает и направляет этот опыт, — это явная и сильная тенденция к деонтологизации философии, ликвидации «иллюзии трансцендентного» и переводу философствования в чистый «план имманентности». По Делезу, указанная ликвидация — еще нисколько не конец философии, ибо дискурс трансцендентного — отнюдь не необходимость для философии

как таковой, он развивается лишь в определенных руслах западной мысли, и бегло затронув Дзэн, философ бросил где-то: «Трансцендентное — это сугубо западная болезнь». (При этом, дискурс трансцендентального в известной мере сохраняется, трактуясь как некая интеграция или модуляция трансцендентного в план имманентности.) Что же до сингулярности, то она — даже и в тех способах описания, где не упоминается явно, — служит одной из главных и ключевых характеристик Делезовской реальности. Эта характеристика появляется в двух различных модификациях: во-первых, «сингулярное» — это определенное качество феноменов и событий (ср. знаменитый тезис: «Нет универсального, есть только сингулярное» [Делез 2004, с. 191]), во-вторых, «сингулярность» — это также и определенное самостоятельное динамическое образование, динамический и мобильный элемент в составе реальности.

Реальность у Делеза предельно разложена, атомизирована, однако не на эссенциально-субстанциальные составляющие, а на динамические, энергетические, и именно сингулярности — ее элементарные динамические составляющие: сравнительно с метафизическим дискурсом, происходит «замена сущностей на события как потоки сингулярностей» [Делез 1995, с. 75]. То, что определяет сингулярность как таковую, это не какие-либо конкретно-предметные свойства, качества, а только ее принадлежность событию, наделенность событийностью, значимостью: этим сингулярное отличается от «обыкновенного» — «сингулярная точка противоположна обыкновенному» [Там же, с. 73] как лишенному значимости. Значимость тут понимается как некий «потенциал», которым наделена сингулярность: у Делеза находим оборот «сингулярности, или потенциалы» и утверждение, что сингулярности-события «организованы в систему, которая... наделена потенциальной энергией» [Там же, с. 131]. Но это тяготение к языку физики отнюдь не значит, что описание редуцируется к эмпирической пространственно-временной реальности. Делезов «план имманентности» и принадлежащие к нему события, процессы и сингулярности никак не ограничиваются последней, они приобщены к *смыслу*. Событие у Делеза — это не что иное как определенное смысловое содержание: «Событие и есть смысл как таковой... Смысл и есть “событие”, при условии, что событие не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей» [Там же, с. 38]. Ту же смысловую природу имеют и сингулярности, тесно связанные с событиями (ср.: «Сингулярности — это подлинные трансцендентальные события» [Там же, с. 131]).

В кругу концептов, передающих строение и динамику реальности, таких как событие, процесс, индивидуальность и др., специфические отличия сингулярности — ее единичность, неразложимость, мобильность. Именно

сингулярности своей дискретной и подвижной множественностью определяют и общую организацию реальности Делеза, и ее динамическую фактуру: «Мир охватывает бесконечную систему сингулярностей... Сингулярности смещаются, перераспределяются, трансформируются одна в другую» [Там же, с. 139, 74], — и в этой своей динамике «сингулярности заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей» [Там же, с. 131], а «метаморфозы и перераспределения сингулярностей формируют историю» [Там же, с. 78]. «Индивидуальности» и (практически не употребляемые у Делеза) «личности» суть сборные конструкции из сингулярностей — так, «индивидуальности... отбирают и сворачивают конечное число сингулярностей» [Там же, с. 139]. Так возникает важное различие между сингулярностями: они разделяются на вобранные в состав индивидуальностей и оставшиеся в свободном движении; первые трактуются как «оседлые» или же «скованные», вторые — как свободные, «номадические», «кочевые». Оппозиция кочевое/оседлое в дальнейшем становится одной из базовых концепций Делеза в «Тысяче плато», наиболее зрелом и детальном представлении его философии. При этом особо выделяется роль кочевых, «номадических» сингулярностей: по Делезу, этот их вид игнорировался в классической западной философии, и в первую очередь, именно он конституирует реальность как деонтологизированный план имманенции: «Метафизика и трансцендентальная философия сходятся в том, что мыслят только те... сингулярности, которые уже заключены в высшем Эго и в верховном Я... [между тем как] есть номадические сингулярности, не запертые более ни в застывшей индивидуальности бесконечного бытия... ни внутри устойчивых оседлых границ конечного субъекта» [Там же, с. 135, 136]. Данный вид сингулярностей впервые замечен и выдвинут в центр в философии Ницше: как находит Делез, ницшевский «мир воли к власти» — это именно «мир безличных и до-индивидуальных сингулярностей», свободных и номадических.

Как видим, концепт сингулярности у Делеза — одно из основных средств, с помощью которых выстраивается дискурс чистой имманентности с элиминированным различием бытия и сущего (дискурс спинозистского типа, как иногда указывает сам Делез). Легко согласиться, что проводимая здесь трактовка сингулярности является максимально радикальной — в том смысле, что, если сингулярное, обособленное, отъединенное рассматривается как противоположность единому, соединенному, связанному, то именно у номадических сингулярностей Делеза эта противоположность оказывается максимальной — предельно полной, диаметральной, резкой. Эти кочующие сингулярности, свободные, анонимные и до-индивидуальные, характеризуются абсолютной несвязностью, чистейшим отсутствием в их смысловом содержании всякого элемента соединенности и совместности, предикатов

«вместе» или «со-». Яркие описания начисто рассыпанной, рассеянной, расчлененной, абсолютно несвязной реальности проходят через весь дискурс Делеза (и Делеза-Гваттари). Стоит привести хотя бы одно — вот, скажем, из периода шизоанализа, на языке машин желания: «[Шизо]анализ не должен заниматься всем тем, что хоть в какой-то степени похоже на понятие или на личность... Он должен заниматься только... машинными устройствами, схваченными в стихии их молекулярного рассеяния... Части или элементы желающих машин опознаются по их независимости друг от друга, по тому, что ничто в одной части... не зависит от чего-либо в другой части. Они должны быть... различными “существованиями”» [Делез, Гваттари 2007, с. 509]. Ясно, что это описание подводит вплотную к сингулярности, и она появляется тут же: «... до-индивидуальные и до-личные сингулярности, чистая рассеянная и анархическая множественность без единства и тотальности, элементы которой спаяны, склеены реальным различием или отсутствием связи» [Там же, с. 110].

В свете этого описания сингулярности «оседлые», включающие некий элемент соединенности, связности, можно сблизить с сингулярностями философии Нанси, которые не столь радикальны и тоже остаются хотя бы минимально причастны началам совместности и единства. Что же до сопоставления с синергийной антропологией, то здесь мы крайне далеки от ее дискурса: Делез вообще избегает антропологического дискурса, который заведомо не удовлетворяет его стремлению строить философскую дескрипцию на тех или иных первоэлементах, простых первичных понятиях (типа сингулярностей, которые в его трактовке почти абстрактны). Философская стратегия Делеза — не только деонтологизация, но и деантропологизация. И тем не менее сопоставление небесполезно: радикальные номадические сингулярности Делеза соответствуют той же бытийной ситуации — ситуации за чертой деонтологизации, когда сокрытость бытия уже перешла в различение бытия и сущего, — что и сингулярности онтических конституций в нашей трактовке. *С позиций синергийной антропологии, дискурс Делеза развивается в Онтической топике.* Поэтому в нашем анализе онтических конституций мы можем полагать их свойства сингулярности *grosso modo* аналогичными свойствам номадических сингулярностей Делеза.

В итоге, как и «сокрытость бытия», которую мы пристально рассмотрели в первой части, сингулярность выступает в качестве переходного концепта, характеризующего пограничную область между Онтологической и Онтической топиками или, что то же, между формациями Онтологического Человека и Онтического Человека. Оба понятия имеют градации, описывающие последовательное продвижение деонтологизации — ослабления, маргинализации и выключения/отмирания отношения человека к бытию



как отличному от сущего. Однако диапазон, который охватывают эти градации, весьма различен. Хайдеггеровская сокрытость бытия в каких-то формах и какой-то мере существует всегда, когда существует отношение человека к бытию — т.е. в терминах синергийной антропологии, всюду в пределах формации Онтологического Человека. Трудно однозначно сказать, какова ее предельная форма, наиболее продвинутая в направлении деонтологизации: сам Хайдеггер характеризует ее как состояние, в котором у человека остается лишь «едва помысленный способ существования сущего в целом» [Хайдеггер 2009, с. 327]; в то же время есть основания считать наиболее радикальной формой сокрытости бытия обезличенную, усредненно-коллективистскую формацию *das Man*, «люди». Но важно, что и в любых радикальных своих градациях сокрытость бытия еще предполагает некий остающийся «след бытия». «Бытие остается», утверждает Хайдеггер, и таким образом сокрытость бытия не переходит черты деонтологизации, она ограничена пределами формации Онтологического Человека.

Совсем иной, однако, диапазон у градаций сингулярности. В синергийной антропологии сингулярность — свойство онтических конституций и тем самым она соответствует формации Онтического Человека, находясь за чертой деонтологизации. В философии Нанси мы находим сингулярность в иной градации, которую можно считать своего рода слабой или умеренной формой сингулярности: она совместима с началами единства и бытия и стало быть, подобно сокрытости бытия, не переходит черты деонтологизации, соответствуя формации Онтологического Человека. Но существенно, что она остается недалеко от этой черты. Она отвечает глубоко неклассической онтологии, где бытие — это «бытие единичное множественное», некое «минималистское» бытие, не имеющее связи ни с какой сущностью. Можно сказать, что сингулярность по Нанси отвечает реальности, в которой опять-таки существует лишь некий «след бытия», и в данном случае этот след можно отождествить с тем «вместе», которое Нанси усматривает в сингулярности: ибо совместность бытийна, и «вместе» — это *бытие вместе*. И наконец, у Делеза две выделяемые им формы, сингулярности «оседлые» и «номадические», оказываются по разные стороны от черты-события деонтологизации. Оседлые сингулярности, собранные и объединенные в лоне индивидуальностей, можно сблизить с сингулярностями Нанси (и было бы не столь трудно охарактеризовать отвечающий им «след бытия»). Напротив, номадические сингулярности — радикальная форма, что отвечает тотально разъятой и несвязной реальности, элиминирующей различие бытия и сущего. Аналогичную форму представляют и сингулярности в синергийной антропологии, и именно эта радикальная форма сингулярности будет рассматриваться далее.

### 3.

#### Ансамбль онтических конституций

Представленная аналитика сингулярности дополняет, делает более детальным наше описание события деонтологизации и переходного ареала между Онтологической и Онтической Топиками (см. [Хоружий 2013]). Но можно продвигаться и далее: с учетом этой аналитики, вкупе с введенными понятиями Онтического Другого, онтического зазора, онтической нехватки, у нас появляется достаточная инструментальная база, по крайней мере для того, чтобы приступить к систематической дескрипции Онтической Топики. Для начала нам необходимо увидеть — пусть в общих очертаниях, однако полностью — то предметное поле, которое подлежит дескрипции. В первую очередь мы должны описать парадигмы конституции Онтического Человека, и приступая к этому описанию, требуется предварительно обозреть всю их полную совокупность.

Поставленная задача, однако, вызывает вопросы. Коль скоро онтическим конституциям присуща сингулярность, трактуемая нами радикально, как тотальная множественность, исключающая всякое единство, то ансамбль этих конституций, казалось бы, есть набор чистых единичностей, никак не сопоставимых друг с другом — так что и описывать их можно только сугубо по отдельности, поскольку вся совокупность их не существует как единое целое и, соответственно, не допускает никакого содержательного совместного описания. Но этот вывод поспешен. *Ансамбль онтических конституций* — специфический концептуальный персонаж, который нам следует рассмотреть пристальней.

Согласно нашему способу описания онтического индивида (см. [Хоружий 2013]), его конституция определяется присущей ему онтической нехваткой — некоторой сферой наличного бытия (трактуемого в дискурсе энергии, бытия-действия), которая находится за пределами его опыта, сознания и существования. Мы убедились, что такая нехватка у каждого своя, и определяется она его эмпирическими обстоятельствами, внутренними и внешними. В свою очередь, эти обстоятельства порождаются случайной и хаотической фактурой эмпирического существования, они сугубо индивидуальны, и за счет этого онтическая нехватка также сугубо индивидуальна. На бытовом языке онтическая нехватка — это попросту «набор болячек» каждого, который в своей конкретности не выводится ни из каких универсальных рассуждений, не следует никаким образцам и не совпадает ни с каким другим подобным набором. Это и означает, что всякая онтическая конституция — сингулярность, а их ансамбль — тотальная множественность, лишенная какого бы то ни было единства.



Бытовой язык, однако, бесполезен, он может подсказать дальнейший путь. Да, у каждого весь набор его «болячек», всех ущербностей и неадекватностей его опыта, если взять его в целом, всегда будет случаен, сингулярен, будет простой эмпирической единичностью, и о рассыпанном множестве таких единичностей нельзя высказать никаких содержательных суждений. Но можно продвинуться дальше этого тупика, если учесть то, что общеизвестно на бытовом уровне: болячки бывают разные (!), и человек достигает более глубокой информации о себе, если он способен к ним подойти не огульно, а дифференцированно.

Известное продвижение приносит уже простейшая дифференциация: болячки, то бишь ущербности и неадекватности опыта, бывают чисто случайные, а бывают и типовые, такие, в которых проявляются некоторые общие механизмы. Присутствуя в составе онтической нехватки, порождающей определенную онтическую конституцию, подобные типовые ущербности формируют часть структур этой конституции, образуя некоторый характерный паттерн (энергийный блок, комплекс антропологических проявлений). «Типовой» характер таких элементов онтической нехватки означает, что они более или менее широко распространены, присущи конституциям многих онтических индивидов. И мы заключаем, что каждому «типовому» элементу онтической нехватки соответствует некоторая группа онтических конституций, которые все имеют, как объединяющий признак, один и тот же структурный паттерн. За счет этого совокупность всех онтических конституций перестает быть лишь чистой рассыпанной множественностью, собранием несопоставимых сингулярностей и приобретает некоторое структурирование, в ней возникают группы, выделяемые по определенным принципам. Далее, если онтическая нехватка может включать типовые элементы разного рода, то можно выделять и различные группы онтических конституций, характеризующиеся разными определяющими принципами. Между этими группами могут существовать те или иные соотношения, связи; и в результате, уже этот один подмеченный нами механизм способен, вообще говоря, породить вполне содержательное структурирование ансамбля онтических конституций.

Так намечается некоторая методология для обозрения данного ансамбля. Но насколько она реально пригодна, пока не ясно, ибо в основе нее некий Икс, « типовые элементы онтической нехватки ». Что это за элементы, существуют ли они вообще? Наводящая аналогия с « нашими болячками » не помогает увидеть их, но зато мы без труда встретим их примеры, в очередной раз обратившись zu den Sachen selbst, к сфере антропологического опыта.

В нашем контексте « типовой элемент » означает некий конкретный, но достаточно общий фактор, порождающий онтическую нехватку — « слепое пятно », неполноту, урезанность в горизонте сознания и опыта человека.

Вспомним теперь ту сферу опыта, в которой мы изначально находили антропологические проявления, принадлежащие к Онтической Топике Границы. Это — тот опыт, в котором человек испытывает воздействия бессознательного. Психоанализ классифицирует его с великой детальностью — сначала на крупные виды (как то комплексы, мании, психозы...), затем — на отдельные категории и подвиды внутри этих видов (как то Эдипов комплекс, мания преследования...) и т.д. По каким принципам, каким параметрам проводится эта классификация? В терминологии, близкой нам, можно сказать, что психоанализ идентифицирует и классифицирует «паттерны бессознательного» — индуцируемые из бессознательного специфические конфигурации проявлений («паттерны») сознания и поведения. (Способ, механизм индуцирования, напомним, можно характеризовать двояко: либо *энергично*, как действие энергий бессознательного как Внеположного Истока, локализованного в онтическом зазоре, либо *топологически*, как действие некоторой топологической аномалии в пространстве сознания — нарушения связности этого пространства, образования в нем «складок», «сгибов», «дыр» и т.п.) Они индуцированы из бессознательного, которое есть не что иное как репрезентация Онтического Другого; в свою очередь, Онтический Другой, как мы указывали в работе [Хоружий 2013], есть форма онтической нехватки. Поэтому они суть следствия и проявления нехватки, но поскольку они очень конкретны, то они суть проявления также некой очень конкретной нехватки или, иными словами, проявления некоторого конкретного элемента нехватки. Поскольку же паттерны бессознательного более или менее массово распространены (каждому из них отвечает группа его носителей), то элемент нехватки, порождающий любой из них, и есть в точности то, что мы выше обозначили как «типовой элемент нехватки». Как видно из описания способа индуцирования паттернов, таким конкретным элементом нехватки, порождающим паттерн, является топологическая аномалия, входящая в разряд частных репрезентаций бессознательного. Получаем вывод: *любой паттерн бессознательного связан с некоторым «типовым элементом нехватки» — а, тем самым, и с некоторой группой онтических конституций*. При этом в качестве типовых элементов выступают топологические репрезентации бессознательного — топологические аномалии в мире сознания, порождающие эти паттерны.

Итак, феномены, индуцируемые из бессознательного, порождают определенную структуру в ансамбле онтических конституций: в этом ансамбле возникают выделенные группы, такие, что в каждой группе все входящие в нее конституции включают в себя один и тот же паттерн бессознательного. Иными словами, каждая группа — это собрание конституций всех носителей определенного паттерна бессознательного. При этом, однако, паттерн бессознательного — как и любая другая структура, повторяющаяся во многих

конституциях, — заведомо не исчерпывает всей конституции онтического индивида, но служит лишь ее структурным ядром, которое дополняется случайными и сугубо индивидуальными элементами, что неизбежно содержится в «анамнезе», в частных внутренних и внешних обстоятельствах любого онтического индивида. За счет этого конституция, включающая паттерн бессознательного, как и всякая онтическая конституция, есть сингулярность.

Вместе с тем есть и существенное отличие: паттерн бессознательного представляет собой своего рода *универсальное ядро* (так сказать, «Фрейдово ядро») *в составе сингулярной конституции*. И эта формула сразу же заставляет задать вопрос: а почему какая-либо другая структура, помимо паттерна бессознательного, не может служить таким же универсальным ядром, присутствующим в некотором (под)множестве онтических конституций? Априори к этому нет препятствий! Таким образом, рассмотрение конституций, определяемых бессознательным (так сказать, «Фрейдовых конституций»), выводит к более общему наблюдению: в ансамбле онтических конституций существует особый класс — *конституции с универсальным ядром*. Каждое такое ядро определяет некоторую группу конституций, и поэтому на базе данного класса — или что то же, на базе набора всех универсальных ядер — возникает некоторое структурирование ансамбля — собрание групп конституций, вообще говоря, принципиально более обширное, чем собрание, возникающее на базе лишь одних паттернов бессознательного. В итоге, обратившись к опыту бессознательного, мы не только получили конкретный пример — некоторый частный механизм, путем которого в ансамбле радикально сингулярных конституций, несмотря на их сингулярность, возникают группы конституций, объединяемые по определенному принципу, — мы также усмотрели определенный более общий механизм порождения таких групп. Однако нельзя, разумеется, сказать априори, является ли данный принцип структурирования — структурирование на базе набора всех универсальных ядер — достаточным для полной классификации онтических конституций.

Наметившаяся логика предполагает, очевидно, переход от паттернов бессознательного к выявлению и рассмотрению других универсальных ядер и отвечающих им групп конституций. Но прежде этого необходимо полней, отчетливей описать то структурирование, что складывается на базе первого, Фрейдова ядра. Содержащие такое ядро «Фрейдовы конституции» образуют довольно обширное и сложное, многоуровневое сообщество. Детальный анализ этих конституций — одна из больших дальнейших задач в рамках нашего исследования Онтической Топики; сейчас же мы лишь бегло опишем общее строение их сообщества, используя для этого предварительного описания нестрогий и отчасти условный язык.

В сфере феноменов бессознательного проявления фундаментального предиката нехватки характеризуются как психические нарушения и расстройства (можно напомнить, что одно из употребительных названий для них — «феномены безумия»). Мы принимаем условно, что существует некий полный каталог этих нарушений и расстройств — не только их крупных категорий (типов, классов, видов), но также и всех «элементарных», далее не подразделимых расстройств. Далее, мы принимаем, что каждому из таких «элементарных» феноменов соответствует определенный паттерн бессознательного, и этот паттерн, в свою очередь, служит универсальным ядром для некоторой группы онтических, в данном случае Фрейдových, конституций. Таким путем, в ансамбле всех онтических конституций выделяется собрание групп Фрейдových конституций. Между собой эти группы могут перекрываться, и меж ними также существуют разнообразные взаимосвязи. В частности, по общности свойств определяющих их паттернов они группируются в объединения, отвечающие крупным категориям расстройств (конституции фобические, психотические и т.п.). Такие объединения могут, в свою очередь, образовывать объединения более высоких порядков — и в результате, собрание всех Фрейдových конституций приобретает многоуровневую иерархическую структуру, в которой низшим звеном служит группа конституций, порождаемых определенным паттерном бессознательного. Это структурированное собрание мы рассматриваем как определенную субформацию формации Онтического Человека и называем данную субформацию **Человеком Фрейда**.

\* \* \*

Человек Фрейда был обнаружен и начал исследоваться на рубеже XIX и XX вв. Но к этому времени Онтический Человек уже вошел в поле зрения европейского разума: не столь трудно убедиться, что именно данную формацию описывает антропологическая концепция Ницше, созданная в 70-ые и главным образом, 80-ые гг. XIX в. Путь к этому выводу, опирающийся на интерпретацию мысли Ницше у Хайдеггера, был мною уже подробно проделан в главе о Ницше книги «Фонарь Диогена» и здесь я лишь повторю его основные вехи. Прежде всего, в соответствии с общим подходом синергичной антропологии, мы переводим антропологию Ницше в дискурс антропологических практик. В этом дискурсе вся она в целом предстает как бесконечная речь об одной определенной практике, до Ницше ранее никем не выделенной и не описанной: *практике восхождения к Сверхчеловеку*.

Что это за практика? Как мы выяснили (см. [Хоружий 2010, с. 390–394]), с необходимыми оговорками и поправками на специфический дискурс Ницше, культивирующий «подрыв истины риторикой» (Дж. Харфэм), можно все же считать, что Ницше рисует некоторую практику себя, телеологический

процесс ступенчатого продвижения-восхождения человека — всего человека, во всем многоуровневом единстве его существа — к определенному искомому состоянию, которое и носит имя Сверхчеловек. Уже эта начальная характеристика говорит, что восхождение к Сверхчеловеку сходно с духовной практикой, в которой конституируется Онтологический Человек (практикой ступенчатого восхождения к инобытийному телосу), причем более сходно с практикой восхождения к личностному телосу, к (Божественной) Личности. Это сходство оказывается далеко идущим, многосторонним, мы обнаруживаем целый ряд существенных совпадений и в структуре, и в других свойствах двух практик себя. Упомяну лишь важнейшие. Прежде всего, Сверхчеловек, как и телос онтологического восхождения, не является эмпирической данностью, он пребывает за пределами эмпирического опыта и наличного существования человека. Это тоже — не обычная эмпирическая цель, а *телос* практики, и стало быть, восхождение к нему — это предельный опыт, опыт Антропологической Границы. Согласно принципам синергичной антропологии, в таком опыте формируется конституция человека как такового — так что существует некоторая антропологическая формация «**Человек Ницше**». Далее, как и телос онтологического восхождения, Сверхчеловек представляется не эссенциальным, а энергийным образованием, которое определяется другим фундаментальным концептом Ницше — *воля к власти*. Сверхчеловек — совершенное и полное осуществление воли к власти, «чистое властвование воли к власти» (Хайдеггер). Воля к власти выступает также как энергия телоса, движущая энергия восхождения, которою и конституируется человек, как энергиями Онтологического Другого в духовной практике.

Тесное сходство с духовной практикой налицо, и уже пора указать главное различие с нею. Как всюду подчеркивает Ницше, Сверхчеловек отнюдь не наделен божественным или каким-то еще иным способом бытия, он является не мета-антропологическим, а сугубо «посюсторонним», *diesseitige*. Тем самым, как телос практики себя, он есть не Онтологический, а Онтический Другой — *его*, *Человек Ницше*, как и *Человек Фрейда*, принадлежит формации *Онтического Человека*.

Все сказанное до сих пор — лишь резюме нашего разбора антропологии Ницше в «Фонаре Диогена» — что то же, модуляция оснований этой антропологии в дискурс антропологических и духовных практик. Далее необходимо реконструировать онтические конституции, которые формируются телосом Сверхчеловека, волей к власти. Сейчас, в этом тексте, мы рассмотрим лишь первую задачу на этом пути — обозрение всего множества данных конституций в его общем строении и составе. Вопросов здесь не столь много, но они существенны: Человек Ницше и его конституция представляются пока еще слишком смутно. Мы только выяснили, что Человек

Ницше — антропологическая (суб)формация, поскольку ему отвечает самостоятельная парадигма конституции человека как такового: конституция, формируемая волей к власти в восхождении к Сверхчеловеку, который выступает в качестве Онтического Другого и телоса практики себя. Более полная и отчетливая характеристика этой формации должна, прежде всего, дать более связное и наглядное описание той антропопрактики, в которой конституируется Человек Ницше.

У Ницше, как мы показывали, это описание двойственно: практика восхождения к телосу Сверхчеловека представляется как сочетание двух практик себя, конституируемых двумя разными реализациями воли к власти, интериоризованной и экстериоризованной. Обе они строятся в ступенчатой парадигме, но сейчас, в общем обозрении, нас не занимает их детальное строение. Специфический дискурс Ницше рождает совсем предварительный вопрос: а стоят ли вообще за их описаниями у Ницше некоторые реальные исторические феномены или же эти практики существуют лишь как умозрительные, метафизические конструкции, по сей день не воплощавшиеся в реальности? Текст Ницше не стремится к ясности на сей счет. С одной стороны, философ усиленно повторяет, что весь род человеческий — это «мост» к Сверхчеловеку, что восхождение к Сверхчеловеку актуально совершается и что такие-то и такие-то типы и категории людей, сообщества или «корпорации» (обычный его термин) находятся на таких-то ступенях этого восхождения. В числе таких категорий или корпораций, преуспевших в восхождении, им называются, скажем, орден иезуитов, прусский офицерский корпус, венецианская аристократия эпохи Ренессанса. С другой стороны, однако, эти сообщества никогда не выступают у него в полноте исторической конкретности, со своим местом, временем и с дескрипцией культивируемых ими практик. Скорей напротив: текст, где всего обстоятельней говорится о свойствах и предикатах восхождения (см. «Что аристократично?», Отдел 9 в [Ницше 1990]), целиком лишен конкретно-исторических отсылов, кроме самых расплывчатых («древнегреческий полис или Венеция»). Внимательный взгляд сразу обнаружит, что Ницше вовсе и не намерен описывать или реконструировать какую-то определенную антропопрактику. Как я писал уже в «Фонаре Диогена» [Хоружий 2010], характер его антропологической концепции совсем иной: категорически утверждая ступенчатое восхождение человека к некоторому (посюстороннему) телосу, он при этом сознательно не представляет ни этот телос, ни путь восхождения никаким цельным и точным описанием. Вместо этого он рисует их в художественном ключе, а в немалой мере также и в риторическом дискурсе. Этими средствами он строит концептуальный персонаж Сверхчеловека как некий собирательный образ, скорее литературный или живописный, или же как театрально-постановочную фигуру (эту последнюю трактовку хорошо отстаивает Делез).



Отсюда следует, что, трактуя Человека Ницше как самостоятельную антропоформу, сопоставляя ему определенную парадигму конституции человека и задаваясь целью анализа этой парадигмы, мы развиваем или экстраполируем ницшевскую концепцию человека в таком направлении, идти по которому он сам избегал. Но это не столь редкая ситуация в истории мысли! Она не означает, что наш подход некорректен или непропорционален, но только обязывает нас учитывать всю специфику анализируемой (и в известной мере, трансформируемой нами) концепции. И с таким учетом, ответ на наш предварительный вопрос оказывается довольно интересен. Ницше описывает богатейший набор невыдуманных, с подлинным верных антропологических явлений и процессов, эффектов, паттернов. Его эпоха очень даже узнавала себя в его сочных инвективах и диатрибах. Более того: мы находим, опираясь на Хайдеггера, что принцип воли к власти, организующий весь этот набор, определяет полноценную антропологическую форму — субформу Онтического Человека. Согласно основам синергической антропологии, данная форма конституируется в некоторой антропологической практике онтического размыкания человека. Но! эта конституирующая антропопрактика, какую она реконструируется из антропологического дискурса Ницше, оказывается крайне необычной. С одной стороны, она обладает многими сходствами с духовной практикой, в частности строится в парадигме ступенчатого восхождения (и Ницше указывает ряд типов человека как «ступени к сверхчеловеку», различающиеся по высоте). С другой стороны, однако, ей невозможно сопоставить никакого сообщества адептов, в котором ее опыт вырабатывался бы, воспроизводился и передавался в поколениях, в истории. Как мы говорили, те «корпорации», что указывает сам Ницше, не суть актуальные и полноценные школы опыта восхождения к сверхчеловеку, они скорее иллюстрируют отдельные черты последнего. Кроме того, они абсолютно разнородны и взаимно не связаны, они разбросаны, рассеяны во времени и пространстве. В итоге антропологическая практика, в которой конституируется Человек Ницше, не осуществлялась и не осуществляется как обычная полноформатная практика себя, культивируемая определенным сообществом в определенном социуме и транслируемая в поколениях. У нее несвязный и неопределенный хронотоп, и она культивируется неким рассеянным во времени и пространстве *«мерцающим» сообществом.*

Далее, сходство и соответствие практики восхождения к Сверхчеловеку с духовной практикой, ориентированной к личностному телосу (Личности-Ипостаси, личному бытию-общению), выступает точнее и глубже, если рассмотреть ближе соотношение телосов этих практик. Сверхчеловек — предельная полнота власти как таковой, «чистое властвование воли к власти» (Хайдеггер). Личностный же телос духовной практики мы определяем рядом

отождествлений: *Личность = Любовь = Общение = Перихорисис = Личное Бытие-Общение = ...* Можно сказать, что это — «чистое бытийствование» или энергично наполненное бытие. Как показал Хайдеггер, дискурс Ницше, хотя и отвергает различие бытия и сущего, на котором базируется сама возможность онтологии, но при этом сохраняет структурное подобие онтологическому дискурсу, и это подобие таково, что место, нишу бытия как раз и занимает воля к власти. В отличие от энергично наполненного бытия, энергично наполненное сущее (при снятии онтологического различия) — и есть не что иное как «чистое властвование воли к власти». Отсюда уясняется занимающее нас соотношение двух телосов: можно сказать, что *Сверхчеловек* — это своего рода «онтическая редукция» *Личности*, то, во что она переходит (редуцируется, вырождается) при элиминировании онтологического различия, когда речь о бытии прочитывается или «переводится» как речь о сущем. Подобное соотношение прочерчено уже в новозаветном дискурсе. Абсолютное властвование над всем сущим представлено здесь как то, чем обладает и чем искушает «Князь мира сего». Последний искушает Богочеловека принять от него власть над миром — что означает, очевидно, признать утверждаемый им порядок мира и сделать своей природой чистое властвование: в терминах Ницше, стать Сверхчеловеком. Тем самым чистое властвование или, что то же, Сверхчеловек, отрицающий отличие бытия от сущего, здесь выступает как подмена, «превращенная форма» Богочеловека, Божественной природы, не принадлежащей плану сущего. Именно такую подмену мы и называем «онтической редукцией» онтологических, бытийных реалий и отношений. Ее удобно также передать в лексике русской религиозной философии, где развивалась взятая у Достоевского оппозиция Богочеловек — Человекобог: замена или подмена первого вторым в точности и есть онтическая редукция, причем вольное квази-понятие Человекобога, не имеющее строгой концептуализации, допустимо отождествлять со Сверхчеловеком. В понятиях же православного богословия абсолютная власть над всем сущим — онтическая редукция обожения.

Наконец, понятие онтической редукции помогает продвинуться в описании конституции Человека Ницше. Это понятие естественно дополняет проделанный в работе [Хоружий 2013] анализ деонтологизации, перехода онтологического размыкания человека в онтическое: мы заключаем, что в случае онтического размыкания к Сверхчеловеку деонтологизация принимает форму онтической редукции. При этом сохраняются, очевидно, те общие свойства деонтологизации, которые мы установили. Прежде всего, в результате деонтологизации — а в частности и в результате онтической редукции — должна возникать сингулярность, фундаментальный предикат Онтического Человека, в силу которого «каждая парадигма онтической конституции и каждый актуализующий ее «онтический индивид» обладают несопоставимостью,



несоотнесенностью со всеми прочими, и в этом смысле абсолютной отдельностью; они представляют собой сугубую единичность, отдельную выделенную точку» [Хоружий 2013, с. 64]. Таким образом, (суб)формации Человека Ницше, так же как и (суб)формации Человека Фрейда, отвечает ансамбль абсолютно отдельных, сингулярных конституций.

Этот вывод требует комментария. Как мы убедились, налицо структурное подобие между практиками, в которых конституируются, соответственно, Человек Ницше и Онтологический Человек в его личностной репрезентации, а также определенное соответствие между телосами этих практик. (Заметим, что у Человека Фрейда аналогичных структурных соответствий с Онтологическим Человеком нет.) Однако личностной репрезентации Онтологического Человека отвечает не ансамбль, а всего единственная парадигма конституции! Человек Ницше — онтическая редукция этой формации, которая конституируется телосом Сверхчеловека. И возникает вопрос: если телос Личности определяет единственную парадигму конституции, то почему, каким образом телос Сверхчеловека, образующийся при его онтической редукции, определяет ансамбль из бесконечного множества сингулярных конституций? Тем паче если учесть, что этот последний телос, как и телос Личности, также является единственным и универсальным для всей в целом отвечающей ему антропоформации.

Ответ на этот вопрос ясней раскрывает основоустройство Онтического Человека и в первую очередь механизм актуализации фундаментального предиката сингулярности. Напомним, что каждую онтическую конституцию определяет онтическая нехватка, которая заведомо различна для всех онтических индивидов: из этого простого факта уже и следует, что онтические конституции предельно плюралистичны, они всегда, для любых субформаций Онтического Человека, должны представлять ансамбль сингулярных конституций. Этому фундаментальному свойству Онтического Человека, казалось бы, противоречит то, что телос сверхчеловека, конституирующий Человека Ницше, един и универсален для всех, кто практикует восхождение к нему: казалось бы, в силу этой универсальности, всей данной формации должна отвечать единая парадигма конституции. Но тут мы еще не всё учли! Необходимо существенное уточнение: Сверхчеловек, каким он представлен Ницше, это еще не весь, не полный телос практики, которую мы, следом за Ницше, называем «восхождением к Сверхчеловеку». Коль скоро в этой практике формируется конституция человека (онтического индивида), то ее телосом служит некоторая онтическая нехватка, которая сугубо индивидуальна; и отсюда следует, что Сверхчеловек — лишь часть, лишь «универсальное ядро» этого телоса, которое необходимо дополняется некой индивидуально-случайной периферией, «бахромой», определяемой индивидуальными обстоятельствами и случайным обстоянием данного индивида.

Данный вывод доставляет и решение задачи общего обозрения онтических конституций, отвечающих Человеку Ницше. В отличие от ансамбля конституций Человека Фрейда, богато структурированного на подансамбли, отвечающие различным паттернам бессознательного, ансамбль конституций Человека Ницше не разделяется ни на какие подансамбли. Все эти конституции имеют одно и то же строение: они состоят из универсального ядра, коим служит Сверхчеловек, и дополняющей его «бахромы», за счет которой Человек Ницше плюралистичен и его конституции сингулярны.

Здесь перед нами еще одно характерное проявление деонтологизации, перехода из Онтологической топики в Онтическую. Конституция Онтологического Человека включает в себя лишь универсальное ядро и потому соответствует единой и универсальной парадигме конституции. Случайные чисто эмпирические элементы в эту конституцию не входят, она формируется лишь из тех элементов, что наделены онтологическим измерением, приобщенностью к инобытийному телосу. Но с переходом в Онтическую топикку этот жесткий критерий отбора снимается, и конститутивными для человека могут оказываться, вообще говоря, любые элементы, индуцируемые частными обстоятельствами человека, его случайным обстоянием, внутренним и внешним. В конституции Человека Ницше они-то и составляют ту «бахрому», что добавляется к универсальному ядру сверхчеловека и делает эту конституцию одной из сингулярностей в ансамбле. И мы убеждаемся еще раз, что деонтологизация несет предельную плюрализацию, раздробленность и сингулярность антропологической реальности.

Человек Фрейда и Человек Ницше — две основные субформации антропоформации Онтического Человека. Они не исчерпывают эту антропоформацию полностью, однако сейчас мы ограничимся их рассмотрением. В дальнейшем анализ онтических конституций должен быть продолжен.

### **Литература**

- Делез Ж. Логика смысла. М.: Издательский центр «Академия», 1995.
- Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого // М. Турнье. Пятница, или Тихоокеанский лимб. СПб.: Амфора, 1999. С. 282—302.
- Делез Ж. Переговоры. СПб.: Наука, 2004.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998.
- Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004.
- Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 238–406.
- Смирнов А.Е. Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты. Иркутск: ИЦРВХ СО РАМН, 2011.

- Хайдеггер М. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009.
- Хоружий С.С. Как обходиться без бытия, или механика Латона // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 50–66.
- Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М.: Институт св. Фомы, 2005.
- Хоружий С.С. Фонарь Диогена: Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт св. Фомы, 2010.

## ■ Sergey Horujy

### *Аннотация*

В рамках подхода синергийной антропологии исследуется основоустройство формации Онтического Человека, которая соответствует конституированию человека в «онтическом размыкании» — таком размыкании себя, которое совершается всецело в пределах сущего, без актуализации отношения человека к бытию как отличному от сущего как такового. Заново, с учетом специфики данной формации, проанализированы базовые понятия самоидентичности и конституции человека. Показано, что в число определяющих свойств онтической конституции входят «онтическая нехватка» и сингулярность; предлагаемая трактовка сингулярности детально сопоставляется с трактовками этого концепта у Делеза и Нанси. Дано описание двух основных классов онтических конституций, отвечающих, соответственно, «Человеку Фрейда» и «Человеку Ницше».

### *Ключевые слова*

синергийная антропология, антропологическое размыкание, идентичность, конституция человека, сущность человека, сингулярность, бессознательное, воля к власти, сверхчеловек.

### *Abstract*

In the framework of synergic anthropology foundations of the anthropological formation of the Ontical Man are studied. This formation corresponds to the human constitution formed-up in the «ontical unlocking», i.e. such unlocking of the self which is realized completely within the essent, without the actualization of the relation of man to being as different from the essent as such. Basic concepts of self-identity and constitution of man are analyzed anew in the prism of the formation in question. It is shown that principal predicates of the ontical constitution include «ontical shortage» and singularity, and a new conception of singularity is developed, which is compared to similar conceptions of Deleuze and Nancy. Two main classes of ontical constitutions are described, which correspond to sub-formations of «Freud's Man» and «Nietzsche's Man».

### *Keywords*

synergic anthropology, anthropological unlocking, self-identity, human constitution, essence of man, singularity, unconscious, will to power, superman.

**А.Е. Смирнов**

### **Постановка проблемы**

Информационно-технологическая революция, обвальное ускорение истории, непрерывно усложняющаяся ткань социальных взаимодействий — таков фон глубочайшего антропологического кризиса, переживаемого нами сегодня. Современный антропологический кризис есть кризис 1) метафизического антропологического мышления и 2) способа существования человека вообще. Проблема, следовательно, практическая и теоретическая одновременно. Старый вопрос: «Что такое человек?» — приобретает сегодня новую остроту.

Каковы основы классического антропологического дискурса? Классическая антропология — антропология основания. Таким основанием может служить сущность, субстанция или субъект — в зависимости от исторической или теоретической ситуации. Антропология может считаться классической, если человек, в ее представлении, может быть сведен к своей (онтологически предсуществующей) сущности. В этом случае все различия между людьми явно или неявно рассматриваются в качестве случайных. Сущность же, напротив, мыслится как универсальная мера или предел человеческого. Такая сущность диктует человеку определенный способ существования, его этику и политику. Так, например, у Аристотеля «...человек есть в первую очередь ум». Специфическое отличие человека тогда — «жизнь, подчиненная уму», а назначение человека — «деятельность души, согласованная с суждением» [Хоружий 2010, с.11].

И если метафизически ориентированное здание классической антропологии в руинах, а нового еще нет, то критическое обозрение наличных позиций — необходимое условие продвижения к новым перспективам. В качестве материала данной статьи мы будем использовать работу Э. Канетти

«Масса и власть» и концепцию синергичной антропологии, развиваемую С.С. Хоружим. Работа Канетти, точнее, ее глава «Приказ» послужит нам в качестве объекта исследования, а синергичная антропология — в качестве методологического контекста. Работа Э. Канетти выбрана нами по причинам, одна из которых может быть обозначена как методологическая, другая — содержательная. Методологическая причина заключается в том, что «Масса и власть» являет собой пример пограничного — между классическим и неклассическим — антропологического дискурса. Причина содержательная — в ее уникальном материале, раскрывающим антропологические и социальные константы, на которые опирается всякая власть; а также дорефлексивные, неосознаваемые коллективные механизмы, дискурсы или структуры, заставляющие человека подчиняться власти, пассивно принадлежать ей.

Комплексная оценка теории Канетти, безусловно, еще ждет своих исследователей; сказанное справедливо и для оценки ее эпистемологического статуса. Тем не менее уже сейчас с большей или меньшей определенностью можно утверждать, что концепция австрийского исследователя, с одной стороны, является неклассической, так как человек в ней предстает в качестве существа *протезического*, а именно: как существенным образом связанного с властью. Власть тем или иным образом всякий раз *дотраивает* человека, причем так, что сопротивление этой власти и делает человека человеком, производит человеческое *par excellence*. Власть выступает в качестве важной конститuentы человеческого вообще, хотя и нагружается негативными коннотациями: абсолютным пределом власти является смерть. Однако власть предстает здесь отнюдь не в качестве сущности, но, скорее, как множественные и принципиально подвижные (или дифференциальные) условия возможности человека и /или общества. Власть у Канетти не имеет центра, не принадлежит некоему сверхсубъекту, не подлежит субстанциализации. Власть проявляется в качестве совокупности эффективных практик, описать которые и было первоочередной задачей «Массы и власти».

С другой стороны, австрийский исследователь демонстрирует выраженную приверженность классической методологии *собственного*. Данное обстоятельство применительно к нашему контексту можно пояснить так: преимущественная задача человека — всеми доступными средствами противостоять власти (и смерти). Канетти, следовательно, неявным образом предполагает, что повседневное существование людей, захваченных (без их ведома) властными стратегиями, есть существование не подлинное, не аутентичное, в каком-то смысле не настоящее. Задача человека и человечества — победить смерть, элиминировать власть из социального и индивидуального существования, раз и навсегда вырвать из себя жало приказа.

«Пограничность» теории Канетти, таким образом, заключается в

со-существовании и взаимодействии неклассических и классических ее оснований. К неклассическим основаниям теории следует отнести, во-первых, факт принципиальной открытости человека и его формативной зависимости от власти как совокупности некоторых (транс)имманентных сил; во-вторых, понимание власти как диффузной, множественной, бессубъектной, не объективируемой и не субстанциализируемой. В то же время метафизическая приверженность автора «Массы и власти» поискам подлинного, аутентичного, собственного существования есть реставрация классического философского жеста, вне зависимости от того, идет ли речь о пространстве полиса, интерсубъективности диалога, совпадении бытия и мышления или разговора души с самой собой.

В этой ситуации перед читателем «Массы и власти» встают, как минимум, два антропологических вопроса, один из которых содержательного, а второй — методологического характера: 1) может ли власть считаться абсолютной характеристикой человека? и 2) есть ли возможность отойти от риторики подлинности и методологического фундаментализма, и если да, то каким образом? В попытках ответа на эти вопросы в качестве основного методологического ресурса мы будем использовать синергичную антропологию. Синергичная антропология представляет собой неклассическую теорию. Она отказывается от всех мыслимых разновидностей эссенциалистских интерпретаций и вместо классического статического дискурса сущности или основания предлагает дискурс динамический, где человеческое существование представлено как становление и в качестве *становления*, а не заранее предположенных «развития», «изменения» или «процесса».

Итак, цель работы — рассмотреть «учение о приказе» Э. Канетти в контексте синергичной антропологии. В начале мы изложим «учение о приказе» Э. Канетти, затем поместим его выводы в более широкий теоретический контекст, и, наконец, рассмотрим теорию сквозь призму методологических ресурсов синергичной антропологии.

### **Введение в контекст**

В 1994 г. ушел из жизни Элиас Канетти — знаменитый писатель, лауреат множества литературных премий, включая Нобелевскую (1981 г.). В этом же году в издательстве «Ad Marginem» впервые на русском языке был издан его знаменитый труд «Масса и власть». Это не художественное произведение, но и не научный трактат. Его жанр можно было бы определить как кентаврический: он не был лишен элементов научности, но и не сводился ни к одной из ее общепринятых форм; это не было литературой, однако излагалось ясным и отчасти эмоциональным языком. Все обстояло примерно так, как

А.И. Солженицин определил жанр своего «Архипелага»: не роман и не анализ, а художественное исследование.

Книга писалась около тридцати лет; в течение четверти века автор собирал мифологический, религиозный, исторический, этнографический, психиатрический материал. Ради чего же велась эта колоссальная многолетняя работа и мучительный поиск адекватной формы? Дело в том, что Э. Канетти захотел раз и навсегда раскрыть тайну такого феномена, как власть. Он принял решение разгадать, что составляет изначальную структуру власти, описать ее ядро, проникнуть в ее сердцевину. И все это для того, чтобы стать сильнее самой власти, которая до сих пор фатально довлеет над человеком.

Предмет исследования Канетти можно было бы сформулировать так: каковы антропологические и социальные константы, на которые опирается всякая власть; что представляют собой дорефлективные, неосознаваемые коллективные механизмы, дискурсы или структуры, заставляющие индивида подчиняться власти, пассивно принадлежать ей. Научившись распознавать властные стратегии и тактики, человек сможет бороться, справляться с ними путем их узнавания и осознания. Книга Канетти, с его точки зрения, есть истинное, объективное, по словам Л.Г. Ионина, «своего рода физикалистское» описание власти [Ионин 2005, с. 279]. Гениальность Канетти отчасти заключалась в том, что ему удалось найти язык, на котором можно было бы рационально и ясно выразить самую суть власти: он «пытался сказать так, чтобы говоримое им воспринималось как суждение факта, не нуждающееся в интерпретации...» [Там же, с.280]. Произведение написано без использования академического жаргона, предельно доступно, в расчете на максимально широкую аудиторию. И все это для того, чтобы каждый смог вынести для себя урок.

Проблема, однако, заключается в следующем: «Масса и власть» не укладывается ни в научный (например, социологический или психологический), ни в философский контекст XX в., она, будучи «неудобной книгой» (Л.Г. Ионин), «торчит» из него. Описание властных структур есть описание рефлексивное; но это описание, избегающее научной дисциплинарной организации. Как отыскать способы с ним считаться? Какого рода работа с этим описанием возможна, ибо отвергать этот шедевр из соображений «ненаучности» было бы несправедливо и нерационально.

В данной статье мы делаем попытку философского анализа одной из глав «Массы и власти», а именно: «Приказ». Этот труд предпринимается с целью выявления скрытых, латентных истоков приказа как социокультурного явления и управленческой практики, характерной для дисциплинарных пространств силовых ведомств. В начале мы кратко изложим «учение о приказе» Э. Канетти, затем попытаемся деконструировать «метафизические», или, на



наш взгляд, наиболее философско-уязвимые моменты этого учения. Наконец, мы очертим тенденции современной управленческой практики и определим операциональный и экзистенциальный статус приказа сегодня.

### Приказ: онтология и феноменология

«Приказ есть приказ!» — так начинается знаменитая глава «Массы и власти». Весь нижеследующий материал о приказе в книге неявным образом сплетается из двух смысловых мотивов. Первый мотив может быть условно назван феноменологическим: в нем идет речь о том, как *есть* приказ сам по себе, каков способ его существования. Второй мотив — метафизический, он описывает основания приказа, фундаментальные неизменные условия его возможности. Итак, феноменология и метафизика приказа такова:

1. *Приказ императивен, бесспорен, окончателен.*

2. *Приказ более древен, чем язык,* — приказам подчиняются дрессированные животные. Следовательно, в определенных формах приказ существует вне человеческого общества.

3. *Существует базовая, фундаментальная и древнейшая форма приказа.* Первый, архетипический приказ выглядит так: «Беги!» Одно животное, не равное по силе другому, угрожает ему смертью. Одно намерено пожрать другого — отсюда, как выражается Канетти, «смертная серьезность бегства».

Отсюда же — само условие возможности приказа, то, что лежит в его основании и делает приказ возможным вообще: это смерть.

«Древнейший приказ — тот, что был отдан гораздо раньше, чем на Земле появился человек, — это смертный приговор, побуждавший жертву к бегству. Уместно задуматься об этом, когда речь идет о приказах среди людей. Смертный приговор с его ужасающей безжалостностью просвечивает в каждом приказе. Система приказов у людей устроена так, что человек обычно избегает смерти, однако ужас перед ней и ее угроза сохраняются постоянно; а существование и исполнение действительно смертных приговоров сохраняет страх перед каждым приказом, перед приказом вообще» [Канетти 1997, с. 326].

Каков способ существования приказа?

5. *Приказ, во избежание смерти, запускает действие.*

6. *Запуская действие, приказ задает направление.* Направление императивно: идеальный приказ выполняется без оглядки, без возможности свернуть в сторону.

7. *Приказ однозначен, краток и ясен; он не требует обдумывания, не допускает противоречия.*

8. *Сила приказа прямо пропорциональна скорости его восприятия, промедление с пониманием приказа уменьшает его силу.*

9. *Действие, выполненное по приказу, выраженным образом специфично, оно отличается от других действий: оно воспринимается как нечто чуждое, а вспоминается как нечто явно задевшее, царапнувшее того, кто получил и выполнял приказ. Эта чуждость приказа происходит от того, что приказ всегда приходит извне. Человек не попадет под приказ, оставаясь наедине с собой. Источник приказа — другое существо, всегда более сильное. Именно поэтому приказ имеет смысл: сопротивляться ему бесполезно; приказывает лишь тот, кто уже победил или победит.*

10. *Власть отдающего приказания постоянно возрастает, приказы множатся, — это гарантирует власти безопасность и рост влияния: «Власть посылает приказы как облака волшебных стрел; уязвленные ими жертвы сами несут себя властителю — стрелы зовут их, пленяют и ведут» [Там же, с. 328].*

11. *Приказ в том виде, в котором его знает каждый (господин приказывает рабу, мать — ребенку, офицер — солдату), далеко ушел от своего биологического прообраза. Приказ одомашнился. Господин зовет раба и раб приходит, хотя знает, что его зовут не для отдыха. Мать окликает ребенка, и ребенок не всегда убегает. Архаической смертельной угрозы больше нет; приказ здесь не имеет прямого отношения к смерти. Как удалось смягчить, одомашнить действие приказа? Объяснение простое: в каждом из случаев одомашнивания приказа практикуется своего рода подкуп: раб получает еду, мать ласкает и кормит ребенка, солдат получает увольнение. Тесная связь между приказом и пищей хорошо видна в дрессировке. Вместо того, чтобы грозить смертью, обращать в бегство, человек обещает то, без чего не в состоянии обойтись ни одно живое существо, и строго держит обещание. Налицо сублимация изначальной биологической ситуации: в людях и животных культивируется своеобразная способность к добровольному рабству. И все же суть приказа неизменна: угроза по-прежнему живет в каждом приказе. Она смягчена, одомашнена, но санкции за невыполнение приказа могут быть сколь угодно строгими, и все равно в пределе — это по-прежнему смерть.*

12. *Важнейшее обстоятельство заключается в следующем: приказ не является монолитным, он имеет структуру. Приказ, акт приказа не является целостным и самоочевидным. По своей элементарной структуре приказ раскладывается на две составные части, а именно: приказ состоит из движителя и жала. Движитель заставляет выполнять приказ. Жало остается в том, кто приказ исполнил.*

«Движитель побуждает к исполнению приказа, а именно к такому, которое следует из его содержания. Жало остается в том, кто исполнил приказ. Если приказы функционируют нормально, как от них ожидается, жала не видно. Оно спрятано, о нем не догадываются; если же оно проявится, то лишь в едва заметном нежелании подчиниться приказу. Но жало глубоко погружается в человека, выполнившего приказ, и остается в нем, нимало не изменяясь. Среди душевных структур нет такой, столь постоянной. В жале сохраняется содержание приказа, его мощность, последствия, границы — все зафиксированное раз и навсегда в миг, когда приказ был отдан. Могут пройти годы и десятилетия, пока эта глубоко погруженная и сохраненная часть приказа, представляющая собой его уменьшенное, но точное отображение, вновь не появится на поверхности. Важно понять, что ни один приказ не теряется — никогда исполнение не исчерпывает его целиком, он сохраняется вечно» [Там же, с. 328].

13. Тот, кто отдает приказ, испытывает легкую отдачу. Это душевная отдача; ее испытывает каждый, кто видит, что его приказ должным образом исполнен. Приказ, следовательно, запечатлевается не только в исполнителе, но также и в том, кто его отдает.

«Тот, кто... отдал приказ, испытывает легкую отдачу. Речь идет, собственно, о душевной отдаче, которую он испытывает, видя, что попал в цель... Удовлетворение от исполненного, то есть успешно отданного приказа заслоняет обычно все остальное, что происходит со стрелком. В нем всегда что-то вроде ощущения отдачи: то, что он делает, запечатлевается в нем самом, а не только в жертве. Множество отдач, скапливаясь, порождают *страх*. Это особого рода страх, возникающий из многократного повторения приказов, я называю его *страхом перед приказом*. Он почти отсутствует в том, кто лишь посылает приказы дальше, являясь передаточной инстанцией. Но он тем сильнее, чем ближе отдающий приказы к самому источнику приказов... Чувство опасности, заключающееся в том, что все, кому человек приказывал, грозя смертью, *живы и помнят*, опасности, в которой он вдруг окажется, если все, кому грозил, вдруг соединятся против него одного, — это глубоко запрятанное, смутное и неопределенное (ибо невозможно знать, когда память тех, кому грозил смертью, вдруг выплеснется в действие), это мучительное, непреходящее

и ничем не вытесняемое чувство опасности я и называю страхом перед приказом. Он сильнее всего в тех, кто стоит на самом верху» [Там же, с. 331–332].

### **Жало: тайная и явная дисциплина приказа**

Дисциплина — сущность армии, равно как и остальных силовых структур. Канетти различает дисциплину тайную и явную. Явная дисциплина — это дисциплина приказов. Приказы — воздух и смысл любого дисциплинарного пространства. Практика приказания и исполнения приказов производит соответствующего субъекта:

«...крайне своеобразного существа, скорее стереометрической фигуры, чем существа — то есть солдата. Для него характерно постоянное существование в ожидании приказа. Оно кладет отпечаток на его облик и фигуру: солдат, который больше не ждет приказа, — уже не солдат и форму носит только для вида: строевые солдата очевидно, оно на виду» [Там же, с. 338].

Наряду с явной дисциплиной приказов есть еще и тайная. О ней не любят говорить, она не любит себя демонстрировать. Однако воздействию этого рода дисциплины подвержено большинство субъектов дисциплинарного пространства. Речь идет о дисциплине *поощрения*. В соответствии со взглядами австрийского исследователя, поощрение — всего лишь нейтральный термин для публичного обозначения более глубокого таинственного феномена. Поощрение — слово, призванное обозначить латентное действие *жал приказов*.

Механизм этого действия таков. Солдат, будучи субъектом дисциплинарного пространства, накапливает в себе жала приказов в огромном количестве. Это и не удивительно — ведь все, что он делает, он делает по приказу. Ничего другого, собственно, он и не должен делать — в этом заключается суть явной дисциплины. Разумеется, все персональные побуждения солдата подавляются. Вне зависимости от его воли солдат получает приказ за приказом — и никто не в силах прекратить их поступление.

Каждый исполненный приказ оставляет в нем свое жало. Накопление жал осуществляется в арифметической прогрессии. Извлечь их нет никакой возможности, так как сам он отдавать приказы не может. Все, что он может — подчиняться и коснеть в подчинении.

Однако есть средство изменить эту ситуацию. Рядового нужно произвести в следующий чин. Как только это случится, у него появится возмож-

ность приказывать самому. Начав приказывать, он избавится от части сидящих в нем жал.

«Он оказывается — хотя пока лишь частично — в ситуации обращения. Он может требовать того, что раньше требовали от него. Характер ситуации тот же самый, но его позиция в ней изменилась. Сидящие в нем жала теперь обнаруживаются как приказы. То, что ему приказывал его прямой начальник, теперь приказывает он сам. Это не значит, что освобождение от жал зависит теперь только от него самого, но он оказался в самой подходящей для этого ситуации: он должен приказывать: положения те же самые, слова те же самые. Солдат стоит перед ним так же, как стоял он сам. Он произносит ту же формулу, что выслушивал сам, тем же тоном, так же энергично. Тождество ситуаций поражает, кажется, будто все устроено специально, чтобы помочь ему избавиться от жал. Стрелами, попавшими в него, он теперь жалит других» [Там же, с. 339].

Часть живущих в нем жал нашла применение, однако продвинувшийся по службе солдат все равно получает приказы сверху. Идет двойной процесс: избавляясь от старых жал, он копит новые. Но теперь это переносится легче: продвижение дает надежду на избавление.

Но как же избавиться от власти жала?

«Отклонять приказы можно, либо не слушая их, либо не выполняя. Жало возникает — подчеркнем это еще и еще раз — только в случае выполнения приказа. Только само действие, совершаемое под давлением извне, способствует образованию жала. Приказ, доведенный до исполнения, с точностью отпечатывается в исполнителе: тем, как энергично он отдан, его конкретной формой, выраженной в нем превосходящей силой и его содержанием определяется, следовательно, сколь глубоко и сколь жестко он запечатлевается» [Там же, с. 346].

Вспомним: жало возникает в процессе исполнения приказа.

«Оно отделяется от него и впечатывается в исполнителя как точное отображение приказа. Оно мало, глубоко спрятано и скрыто от сознания; его главное свойство, о котором много говорено, — это его абсолютная неизменяемость. Оно

изолировано от остального состава человека как нечто чуждое его плоти. Сколь бы глубоко оно не погрузилось, как бы ни было замкнуто на себя самого, оно всегда в тягость владельцу. Оно странным образом застревает в нем как в ловушке. Оно само рвется наружу, но не может выйти. От него невозможно как-либо избавиться. Сила, необходимая для освобождения, должна быть равна той, с какой оно было воспринято, то есть, будучи редуцированным приказом, оно должно превратиться в полный приказ. Для этого требуется обращение первоначальной ситуации, ее неизбежное точное воспроизведение. Кажется, будто жало имеет собственную память, и эта память настроена на особый импульс, будто оно способно ждать месяцы, годы, десятилетия, пока не возникнет та же ситуация, которую оно мгновенно опознает. Внезапно все стало так же, как раньше, только роли полностью сменились. Оно мгновенно рассчитывает возможность и мчится к своей жертве. Обращение произошло» [Там же, с. 352–353].

Концепт жала позволяет объяснить, почему люди, действующие по приказу, способны на самые ужасные поступки. Когда источник приказов исчезает, люди, выполнявшие приказ, не узнают ни своих дел, ни самих себя. Они говорят, что этого не делали; при этом, как правило, они не лгут. В своей внутренней жизни они просто не находят в себе и следа содеянного, они твердят: «Это не я, я не мог совершить такого».

Люди, выполнявшие самые чудовищные приказы, с легкостью начинают вести совершенно другую жизнь, никак не связанную с предшествующей. Это действительно другая жизнь, которую могут и не отягощать прошлые преступления. С психологической точки зрения эти преступления не стали частью их существа. В то же время это от начала и до конца адекватные люди, полностью отдающие себе отчет о собственных действиях.

«Им было бы стыдно убить незнакомое и беззащитное существо, не причинившее им зла. Они с отвращением прогнали бы самую мысль о том, чтобы подвергнуть кого-то пытке. Они не лучше и не хуже, чем другие, среди которых они живут. Многие из тех, кто знает их близко в повседневной жизни, готовы поклясться, что обвинения против них несправедливы. Но потом, когда выступит целый ряд свидетелей, жертв, отлично знающих, о чем они говорят, когда виновных опознают одного за другим и воскресят в памяти каждую деталь их действий,

тогда сомневаться нелепо, и возникает неразрешимая загадка»  
[Там же, с. 357].

Но, продолжает исследователь, для нас, знающих природу и структуру приказа, это уже не загадка. Ведь от каждого приказа, в субъекте, его исполнившем, остается жало. Но жало есть элемент, принципиально чуждый субъекту приказа, также как чужд ему и сам приказ:

«Как бы долго жало не гнездилося в человеке, оно никогда не ассимилируется, оставаясь чужеродным телом... Жало — это интервент, который никогда не будет удостоен гражданства»  
[Там же, с. 357].

Именно жало — то, что существует в субъекте как чуждая ему инстанция, — и освобождает его от чувства вины. Виновный винит не себя, а жало, тот принципиально чуждый ему элемент, который он всегда и всюду носит с собой. Чем более чужд приказ, тем менее виновен субъект приказа. Жало — постоянный свидетель того, что не я совершил все эти ужасные поступки. Субъект приказа опознает себя в качестве *жертвы* и не предполагает степень серьезности того, что он совершил.

«Так что правда, что люди, действующие по приказу, считают себя полностью невиновными. Если бы они были в состоянии задуматься о своем положении, они бы немало удивились своей былой покорности приказам. Но такое прозрение бесполезно, ибо является слишком поздно, когда все уже и быльем поросло. То, что случилось, может случиться снова, защита против новых ситуаций, сходных со старыми как две капли воды, в них не сложилась. Люди отданы на волю приказа, лишь смутно подозревая, насколько он опасен» [Там же, с. 358].

Правота австрийского исследователя подтверждается невеселыми примерами. Пример литературный, корректность которого отдадим на откуп истине искусства: главный герой нашумевшего романа Дж. Литтла «Благоволительницы», Максимилиан Ауэ, сын француженки, живущей в Германии, утонченный эстет, читающий в подлиннике Стендаля и досократиков, вступает в 1930-ые года в СС<sup>1</sup>. К началу второй мировой войны Ауэ получает докторскую степень по юриспруденции. На фронте он становится членом

<sup>1</sup> Аббревиатура SS, сокр. от нем. *Schutzstaffel* — отряды охраны. Прим. ред.



айнзацкоманды<sup>2</sup>. Подразделения такого рода шли в полосе наступления немецких армий и производили зачистку тыла, планомерно уничтожая коммунистов, военнопленных, но прежде всего — евреев и цыган. Повседневность нашего героя — расстрелы, массовые казни, машины-душегубки, противотанковые рвы, забитые трупами, новые способы убийств, — все это при его прямом и косвенном участии. В последние часы войны в разрушенном Берлине, в двух шагах от русских автоматчиков, он совершает очередное преступление и исчезает, чтобы появиться в начале книги семейным обуржуазившемся пенсионером, проживающим в Париже, зарабатывающим на хлеб с маслом производством кружева. Его единственная «изматывающая и мучительная» проблема — запоры. Вступительная глава заканчивается так: «*Мне жалеть не о чем — я лишь выполнял свою работу...*» (курсив мой — А. С.) Несмотря на перипетии, которых на моем веку было множество, я принадлежу к людям, искренне полагающим, что человеку на самом деле необходимо лишь дышать, есть, пить, испражняться, искать истину. Остальное необязательно» [Литтел 2013, с. 5].

Но вот пример исторический. В 30-х годах XX в. внутри карательной системы НКВД существовала своего рода расстрельная индустрия. Ее костяк составляли 10–15 человек, расстреливавших до 1000 человек в день. Были среди них и настоящие «стахановцы»: так, генерал-майор Василий Блохин за всю свою трудовую биографию расстрелял 20000 человек. Именно он руководил расстрелом в Катюны и лично расстрелял там 700 поляков. Без отрыва от производства он окончил в 1933 году архитектурный институт, стал интеллигентом. По свидетельству очевидцев, до и после расстрела любил не спеша выпить чаю. С детства любил лошадей, после смерти оставил библиотеку из 700 книг о коневодстве. Правда, из всей расстрельной команды он один дожил до пенсии. После ареста Берии Блохина лишили звания генерал-майора и восьми орденов, а также пенсии в размере 3150 руб. (при средней по стране зарплате в 700 руб.). Не выдержав этих «репрессий», Блохин в возрасте 60 лет умер от инфаркта [Пряников 2014].

Итак, приказ имеет более чем длительную историю своего формирования и функционирования, и он — «опаснейший элемент человеческого общежития». Поэтому человек должен отважиться противопоставить себя приказу, поколебать его власть. Нужно искать средства свести его на нет, освободить из под его влияния «большую часть человечества», так как «нельзя позволять ему больше, чем царапнуть по коже. Пусть его жала станут как репы, которые легко сбросить одним движением» [Канетти 1997, с. 358].

<sup>2</sup> Айнзацкоманды (или айнзацгруппы) — нем. *Einsatzgruppen der Sicherheitspolizei und des SD*, сокр. *EGr*, рус. «целевые группы», «группы развёртывания» — военизированные эскадроны смерти в нацистской Германии. *Прим. ред.*

В эпилоге «Массы и власти» речь вновь заходит о приказе. Канетти завершает книгу так:

«Система приказов признана повсюду. Четче всего, конечно, она налажена в армиях. Но и многие другие сферы цивилизованной жизни находятся под воздействием приказов. Смерть как угроза — это монета власти. Очень легко, складывая монету к монете, скопить огромный капитал. Тот, кто хочет стать сильнее власти, должен научиться без страха смотреть в глаза приказу и найти средство вырвать его жало» [Там же, с. 503].

### Архаические основания приказа: к генеалогии человеческого

Как же возможна элиминация приказа из социального и / или индивидуального существования? Существенная трудность данного предприятия заключается в следующем. Концепт «жала», в соответствии с его прямым смыслом, отсылает скорее к телу, нежели к сознанию. А ведь именно жало является наиболее отягчающим элементом приказа, причем в двух разных смыслах одновременно. Во-первых, жало отчуждает, как выразился бы Маркс, человека от его собственной сущности; жало — принципиально чуждый человеку элемент. Во-вторых, жало не подконтрольно воле и сознанию. Жало приказа не имеет никакого отношения к «Я мыслю...» — хотя бы по той простой причине, что мы не ощущаем его непосредственно и «опыт жала» не подлежит рефлексивному контролю и воспроизводству. Среда жала, по определению, пред-, бес- или над-сознательна. Приказ, в таком случае, обращен к телу как к неосознаваемому горизонту человеческого опыта, который онтологически опережает сознание. Альтернатива при этом проста: либо человек выполняет приказ, либо ему придется претерпеть такое воздействие на тело, которое является крайне нежелательным, в пределе — несовместимым с жизнью.

Поскольку приказ является одной из первых, архаических форм коммуникации, его онтологические основания должны опережать онтологические основания языка, либо, как минимум, отчасти совпадать с ними. К таким основаниям следует отнести прежде всего саму возможность овладения языком. Последняя, помимо прочего, предполагает наличие памяти. Но именно с памяти, по Ницше, и начинается человек. Как сотворить человеку-зверю память? Как человека-зверя превратить в человека? Для этого нужно в определенной мере предать забвению память биологическую, и сотворить себе *другую память*, которая будет коллективной и социальной. Это память слов, а не вещей; долга, а не желания; закона, а не потребности; места, а не потока; порядка, а не хаоса.

«Человек должен создать самого себя посредством вытеснения интенсивного зародышевого тока, великой биокосмической памяти... <...> Вся глупость и произвол законов, вся боль инициаций, весь извращенный аппарат подавления и воспитания, каленое железо и инструменты пыток имеют лишь этот смысл — *выдрессировать* человека, отметить его плоть, сделать его способным к союзу, сформировать его в отношении кредитора-должника, которое с обеих сторон оказывается делом памяти...» [Делез, Гваттари 2007, с. 300].

Логично предположить, что формирование такого рода памяти также начинается с изменений в упомянутом пред- или бес-сознательном, телесно-непроясненном горизонте опыта. Трансформации сознательного способа существования (например, формирование памяти, также сопряженных с ней совести, ответственности — морали вообще) предшествует трансформация *телесности*. Каковы средства для частичного забвения биологической памяти, или, точнее, возможности иной расстановки ее акцентов? Как вообще заставить запомнить что-то и придать значение запомненному?

Ж. Делез и Ф. Гваттари называют «Генеалогию морали» великой книгой современной этнологии, отдавая ей пальму первенства перед «Опытом о Даре» М. Мосса. Обратимся к свидетельству Ницше:

«Быть может, нет ничего более ужасного и тревожащего в предистории человека, нежели его *мнемотехника*... Никогда не обходилось без пыток, мучеников, кровавых жертвоприношений, когда человек считал необходимым создать для себя память; самые ужасные боины и самые мерзкие поступки, самые отвратительные членовредительства, самые жестокие ритуалы всевозможных религиозных культов... Все это берет начало в том инстинкте, который разгадал в боли могущественнейшее подспорье мнемоники» [Ницше 1990, с.422].

Память становится возможной посредством жестокости, она прорастает через телесные страдания предельной интенсивности. Прежде всего запоминает тело; и прежде всего тело запоминает боль. Боль записывает опыт; сознательный и социализированный архаический индивид есть субъект этой записи.

«И если эту надпись по живой плоти называть “письмом”, нужно в самом деле сказать, что слово предполагает письмо, что именно эта жестокая система письменных знаков делает человека

способным к языку и дает ему возможность запоминать слова» (перевод слегка изменен — А. С.) [Делез, Гваттари 2007, с. 228].

Возникшая в процессе социальной самоорганизации система жестокости, этот «ужасный алфавит» (Ж. Делез), явилась также условием возможности архаических социальных связей, задающих элементарный социальный порядок.

«Общество первоначально является... социумом записи, главное в котором — это отмечать и быть отмеченным» [Там же, с. 223].  
«Сущность регистрирующего и записывающего социуса... заключается в следующем — наносить татуировки, надрезать, срезать, отделять, калечить, покрывать шрамами, делать насечки, инициировать» [Там же, с. 227].

Ницше намекает на то, как действует эта социация: беспрецедентный террор, по отношению к которому все более поздние системы жесткости — просто ничто: «Возможно, что *всегда было только одно государство* — духовное или временное, тираническое или демократическое, государство-пес, которое “говорит в пене и вое”» [Там же, с.302–303]. Жестокость, следовательно, функциональна и прагматична. Жестокость следует отличать от насилия. Жестокость явилась самым условием возможности человеческого, и, шире, культуры; в каком-то смысле это сама ее конституента. Именно об этом говорят Ж. Делез и Ф. Гваттари:

«Жесткость не имеет ничего общего с произвольным или естественным насилием, на которое возлагают задачу объяснить историю человека; жестокость является движением культуры, которое выполняется в телах и записывается на них, их обрабатывая. Вот что такое жестокость. Эта культура не является движением идеологии...» [Там же, с.228].

Требовалась жестокость для того, чтобы побороть в «человеке-звере» природу, приостановить великое течение биокосмической памяти. Но «побороть природу» не может означать ничего другого, как породить новый способ существования, отрицая старый. Именно в этом смысле «даже смерть, наказание, пытки *желаемы*, все они оказываются *производствами*» (курсив мой — А.С.) [Батай 2007, с. 228]. Частичная смерть природного производительна, она высвобождает к существованию собственно человеческое — сознание, а вместе с ним культуру как вторую, искусственную природу.

«Человек есть животное, которое не принимает природную данность просто так, но отрицает ее. Тем самым он изменяет внешний природный мир, он извлекает из него орудия труда и изготовленные предметы, составляющие новый мир, мир *человеческий*. Параллельно человек отрицает сам себя, сам себя воспитывает, например, отказываясь давать своим животным потребностям то *свободное* течение, в котором животное себя не сдерживало. Кроме того, необходимо признать, что оба отрицания — данного мира и собственной животности — человек связывает между собой» [Там же, с.38].

Но любое движение культуры как отрицания природной данности никогда не является нейтральным — культура так или иначе структурирует телесный опыт. Например, на архаических стадиях социального существования именно телесная боль являлась доминирующим медиатором культуры: «сдавленный или открытый крик слышен всегда, когда добираются до нерва культуры, до ее первоистоков — основного мифа и космогонического или космоустроительного жертвоприношения, в котором сливаются в единый хор крики жертвы и жертвоустроителей» [Савчук 1994, с. 215].

Повторим еще раз: культура, и, шире, человеческое вообще — следствие телесной боли, которая структурирует архаический социум, включая его существование в упорядоченный, космический, социальный и человеческий режим. Боль вписывает в тело культурный код, который невозможно забыть. Помнится то, что причинило боль, память — функция боли. Назначение культурного кода — вытеснить первичную запись природы через причинение (невыносимой) боли, призванной осуществить культурную «прошивку»:

«В какой мере невыносимость боли от нанесения знаков социальной организации и культурной принадлежности (знаки инициации, обозначенные территории, культовые знаки) на чистой поверхности еще не записанного, не израненного тела преодолевается техникой вхождения в *организованное* тело рода, в такой же мере осознание невозможности перенести, списать боль на других... концентрирует чувство *непереносимости* ее. Рождается страх. Отщепление и суверенизация тела синхронно увеличивают ее» [Там же, с.215]

Вывод, который можно сделать на этом этапе, таков. И приказ, и культура в ее архаических вариантах обладают одинаковым механизмом своего возникновения и функционирования. В обоих случаях объектом воздействия

является тело; и приказ, и культура являются специфическими формами памяти; и то и другое оставляет *жало*. Различие между культурой и приказом заключается лишь: 1) в степени императивности (приказ должен быть выполнен в оговоренный срок; реализация предписаний и требований культуры стоит под знаком «всегда уже»); 2) в функциональной специфике (приказ однозначен, приказ запускает действие, задает направление и т.д.; культура действует гораздо шире, определяя способ существования в целом) и 3) в характере воздействия (приказ действует непосредственно, действие культуры принципиально опосредовано и латентно).

### Устранимо ли жало?

Логика исследования подводит нас к следующему тезису: жало приказа всегда, тем или иным образом, присутствует в человеке. Напомним, что основание древнейшего приказа — смертный приговор. С формальной точки зрения приказ есть чистая реализация власти, а с функциональной — идеальный элемент управления, позволяющий в короткие сроки — а в пределе мгновенно — добиваться нужного эффекта. Однако следует задаться вопросом, так ли все просто и ясно? Не имеет ли актуализация приказа некоторых латентных, побочных эффектов, которые могли бы оказаться конститутивными для индивида и/или социальной группы? Тот факт, что о важности той или иной вещи принято судить по ее полезности и функциональности, не вызывает сомнений. Обстоятельство же, в соответствии с которым окружающий нас мир представляет собой принципиально сложное, совместное образование представляется менее явным, но все же это так. Ф. Ницше был одним из первых, кто обратил на это внимание применительно к современным ему историческим объяснительным концепциям:

«Для всякого исторического исследования не существует более важного положения, чем то... что именно *причина возникновения какой-либо вещи и ее конечная полезность*, ее фактическое применение и включенность в систему целей *toto coelo расходятся между собой*; что нечто наличествующее, каким-то образом осуществившееся, все снова и снова истолковываются некой превосходящей его силой сообразно новым намерениям, заново конфискуется, переустройствается и переналаживается для нового употребления. <...> Как бы хорошо ни понималась нами *полезность* какого-либо физиологического органа (или даже правового института, публичного нрава, политического навыка, формы в искусствах или религиозном культе), мы тем самым еще

ничего не смыслим в его возникновении, — сколь бы неудобно и неприятно ни звучало для более старых ушей; ибо с давних пор привыкли верить, что в доказуемой цели, в полезности какой-либо вещи, формы, устройства заложено также и понимание причины их возникновения: глаз-де создан для зрения, рука создана-де для хватания» [Ницше 1990, с. 456].

Концепция Канетти полностью следует ницшеанской логике: приказ как *процедура* (см. [Ницше 1990, с. 457]) есть нечто более древнее и раннее, чем его применение в социальной организации и последующих управленческих практиках. Речь идет о том, что дело обстоит не так, как представляется обыкновенному сознанию: являясь изначально природной формой реализации власти, приказ лишь впоследствии был *осознан* в качестве оптимального способа коммуникации и управления, подобно тому, как рука заранее была предназначена для хватания, а глаз — для зрения. И если выше мы говорили о феноменологии приказа, то сейчас настало время обратиться к его метафизике. Одно из важных положений метафизики приказа заключается в следующем: приказ есть следствие *абсолютности* власти. Власть у Канетти, по определению, превосходит связность сознания и субъекта. Приказ есть лишь форма выражения власти; точнее, одна из таких форм. Более того: в перспективе абсолютности и тотальности власти приказ как *процедура* представляет собой всего лишь тот смысл, который в нее вкладывает властвующий или подчиняющийся субъект. Если же учесть положение об абсолютности власти и, соответственно, относительности сознания и всякой целенаправленной деятельности субъекта, то можно предположить, что традиционное понимание приказа, например, как важнейшего элемента управленческой тактики, а) не является единственным; б) может оказаться вторичным (по отношению к некоей существующей, но неизвестной нам цели); в) неявным образом меняет степень императивности и т. д. Словом, с точки зрения абсолютного наблюдателя, смысл приказа как процедуры текуч, относителен, протеичен.

Практика отдавания / исполнения приказов может нести не только прямой смысл, понимаемый в соответствии с содержанием приказа. Помимо собственно функциональной нагрузки (касающейся непосредственно *выполнения*) приказ может реализовывать функции устрашения, снятия с себя ответственности, избавления от тягостного ожидания, придание возвышенного смысла деятельности, возбуждения чувства вины, увеличения уверенности в себе за счет принадлежности к структуре, отдающей приказы и т. д. Приказ, следовательно, в некотором роде *избыточен* по отношению к своей прямой функции; актом собственной реализации он может запускать множество причинных рядов, входящих в конституцию социального пространства. В этом



смысле, в полном соответствии с теорией «микрофизики власти» М. Фуко, власть (приказа) является творческой, производящей. Власть производит соответствующих ей субъектов, типы социального поведения, а также соответствующие формы знания, которые, в свою очередь, работают на ее воспроизведение. Так, пребывание субъекта в среде дисциплинарных пространств силовых ведомств «закаляет и охлаждает; концентрирует субъектные силы и способности, усиливает сопротивляемость» [Там же, с.459]. Социальные пространства подобного рода, основанные на единоначалии и административно-командном типе управления, продуцируют специфический субъектный профиль, создают «своего» субъекта, способного отдавать приказы и подчиняться им. Однако бывает и так, что в подобной ситуации давление дисциплинарного пространства «надламывает энергию субъекта и приводит к жалкой прострации и самоуничтожению» [Там же, с.459].

Так, дисциплинарное пространство, характерное для силовых ведомств, разрушает привычный порядок тела вступающего в него индивида. «Старое» тело исчезает, «новое» постепенно напитывается жалами, начинает подчиняться четкому ритму, принуждается к определенным занятиям (специальная, физическая строевая подготовка и т.д.), вводится в повторяющиеся циклы. Субъект в качестве привычной всем «души» рождается не иначе, как ценой преобразования тела, вбирающего в себя жала приказов. Сформировать послушную приказам «душу» — значит подчинить субъекта более фундаментальным образом, нежели удовлетвориться простым соблюдением формальных правил. Мишень приказа — «душа» как активный регулятивный принцип тела и... как главное условие возможности подчинения. Так «душа» становится главным объектом воздействия приказа, а субъект — тем, чем можно управлять.

«Жало малó, глубоко спрятано и скрыто от сознания... Сколь бы глубоко оно ни погрузилось, оно всегда в тягость владельцу». Можно ли избавиться от жала? Канетти рассматривает два случая, первый из которых может быть условно назван «естественным», а второй — «исключительным». Первый способ — освобождение в массе. Множество людей сплавиваются против тех (того), кого они считали источником приказов. Массы способны безболезненно воспринять «любое, самое сложное и уродливое жало» [Канетти 1997, с.353]. В пределе масса обращена против фигуры высшей власти, например, короля:

«Для подданных настоящей угрозой, неотвратимо висевшей над их головами. была угроза смерти. Время от времени проводимые казни служили ее обновлению и демонстрировали ее полную серьезность. Теперь она единственно возможным образом повер-

нулаь против собственного истока: король, который приказывал рубить головы, сам обезглавлен. Теперь высшее, самое всеохватное жало, как бы содержащее в себе все прочие, выдернуто из тех, кто обречен был носить его вместе с другими» [Там же, с. 354].

«Исключительный» способ избавления от жала воплощен в фигуре палача. Палач получает приказ убить. Однако действие здесь распределяется между двумя участниками: тем, кто получил приказ, и тем, кто будет казнен.

«Палач, как и любой другой, кто получает приказ, стоит под угрозой смерти. Но он освобождается от этой угрозы, убивая сам. Он сразу же передает дальше то, что могло бы случиться с ним, предупреждая тем самым санкции, которые могли бы его коснуться. Ему говорят: ты должен убить, и он убивает. Он не в состоянии противостоять такому приказу — приказ отдан тем, чью превосходящую силу он признает. Это должно произойти очень быстро, обычно происходит сразу. Для образования жала нет времени. Но если бы даже время нашлось, для образования жала нет основания. Ибо палач передает дальше ровно то, что воспринимает. Ему нечего бояться, в нем не остается ничего» [Там же, с. 355].

В состоянии ли субъект избавиться от жала на индивидуальном уровне, своими силами, находясь вне массы и не будучи палачом? Канетти в своей работе не рассматривает такую возможность, однако формулирует два ее условия. Одно из них можно назвать динамическим, оно имеет отношение к силе приказа, оставившего жало: «Сила, необходимая для освобождения, должна быть равна той, с какой оно ( жало — А.С.) было воспринято». Второе может быть обозначено как условие «смены полярности приказа»; для того, чтобы освободиться от жала, требуется:

«...Обращение первоначальной ситуации, ее неизбежное точное воспроизведение. Кажется, будто жало имеет собственную память, и эта память настроена на особый импульс, будто оно способно ждать месяцы, годы, десятилетия, пока не возникнет та же ситуация, ее неизбежное точное воспроизведение (курсив мой — А.С.). <...> — та же ситуация, которую оно мгновенно опознает. Внезапно все стало так же, как раньше, только роли полностью сменились. Оно мгновенно рассчитывает возможность и мчится к своей жертве. Обращение произошло» [Там же, с.352].

Со своей стороны относительно проблемы избавления от жала мы можем сказать следующее. Важный момент метафизики приказа заключается в том, что жало *связывает* командира и подчиненного. Парадоксальная логика власти в том, что раб привязывается к своему господину. Психологам известны факты, когда заложник начинает чувствовать симпатию к террористу; психоанализ объясняет подобные вещи тем, что всякая либидинальная привязанность в той или иной мере содержит в себе мазохистскую составляющую. Работа бессознательного проявляется здесь в том, что что-то в субъекте наслаждается страданием, минуя сознание и вопиющую объективность ситуации. Наличие жала в субъекте создает ситуацию сложности, которую можно зафиксировать следующим образом: жало (не)принадлежит субъекту. Другими словами, со структурной точки зрения, жало в одной и той же мере принадлежит и не принадлежит субъекту; с точки зрения содержательной это значит, что, с одной стороны, жало заставляет страдать, с другой — жало становится источником парадоксального «наслаждения симптомом». Б. Рассел в своей «Автобиографии» пишет о том, как делал попытки помочь Т.С. Элиоту и его жене Вивьен разрешить проблемы, возникшие в их семейной жизни, «покуда не обнаружил, что невзгоды доставляли им удовольствие» [Рассел 2000, с. 171] (пример заимствован у С. Жижека [Жижек 2003]).

Ситуация (не)принадлежности жала обладает собственной логикой, противостоящей привычному выбору «или-или». Если жало принадлежит субъекту, то для его изъятия субъект в пределе должен уничтожить сам себя. Но в операциональном смысле это означает не самоубийство, но, скорее, «самоизбиение». Субъект для избавления от жала должен сам себе причинить страдание, равное по интенсивности полученному приказу. Разумеется, самоизбиение не должно пониматься буквально. Смысл символического «самоизбиения» в том, что субъект восстанавливает власть над самим собой, *по своей воле* совершая нечто, что требует такого же (или больше) расхода сил и энергии, чем выполнение приказа. В терминах психоанализа эта ситуация предстает следующим образом:

«...Не доставляя удовольствия садистскому свидетелю, самоубиение мазохиста фрустрирует садиста, лишает его власти над мазохистом. Садизм связан с отношениями господства, тогда как мазохизм — необходимый первый шаг к освобождению. Когда мы подчинены властному механизму, это подчинение всегда и по определению подкрепляется либидинальной нагрузкой: подчинение порождает прибавочное наслаждение из себя самого. Это подчинение воплощается в сети “материальных” телесных практик, и поэтому мы не можем избавиться от нашей подчиненности

посредством только интеллектуальной рефлексии; наше освобождение должно быть инсценировано как своеобразный телесный перформанс, и более того, этот перформанс должен носить явно “мазохистский” характер, он должен инсценировать болезненный процесс самоизбиения» [Жижек 2003, с. 106–107].

Вырвать жало — значит причинить себе боль, выжечь из себя то, что вызывает к господину. Именно эта логика обыгрывается в известном фильме Д. Финчера «Бойцовский клуб». Акт самоизбиения уже на исключительно формальном уровне устраняет деспота: «Если я сам в состоянии причинить себе боль, зачем для этого нужен кто-то еще?» [Там же, с.106]. «Самоизбиение», таким образом, есть ресубъективация, пересоздание самой субстанции субъективности.

И наконец: устранимо ли жало? Можно ли избавиться от господина, выйти за пределы власти? Наше мнение по этому поводу таково. Ни в какой реальной ситуации от жала не избавляются раз и навсегда. Нет и не может быть никакого полного «преодоления» власти, «освобождения» от нее. Ведь все, что преодолевается, нерасторжимым образом связано с преодолеваемым. И если субъект в акте освобождения и преступает некие пределы, то это в точности пределы только того, с чем он связан. Если каждый шаг субъекта необходимо связан с некоторой артикуляцией власти, то всегда есть перспектива, позволяющая увидеть власть не в смысле «уже бывшего», но в смысле пере-открытия, новизны, творчества. Именно в этом и проявляется ее производящий характер, созидательность которого надо понимать как «болезненное, динамическое и многообещающее колебание между уже-здесь и еще-пока-нет — это перекресток, который соединяет всю вереницу пересекающих его шагов, вновь и вновь воспроизводимая амбивалентность в самом сердце свободы действия» [Батлер 2002, с.28]. Да, жало (не) принадлежит субъекту. Да, субъект действительно не имеет абсолютной власти над жалом; но не менее справедливым является утверждение о том, что и жало не имеет абсолютной власти над субъектом. Субъект постоянно становится, он принципиально открыт, и в его воле мобилизовать себя в качестве совокупности сопротивляющихся сил.

### **Синергийная антропология как новый методологический контекст**

В реализации синергийной антропологии как неклассической методологической программы задействованы три понятия, выполняющие функции несущих конструкций теории. Первое из них — антропологическое размыкание. Человек всегда разомкнут. Эта онтологическая характеристика человека

означает прежде всего его принципиальную неспособность закрыться (или замкнуться) изнутри. Человек всегда открыт; человеческая природа есть *природа взаимодействия*.

Второе понятие, с которым теснейшим образом связана синергичная антропология, есть понятие техник или практик себя. Следует отметить, что понятие практик себя (применительно к синергичной антропологии) имеет почтенную историю, берущую начало в мистико-аскетическом опыте исихазма и продолженную в некоторых секуляризованных вариантах современной философии, в частности в работах позднего Фуко. В обоих случаях понятие практик себя детально проанализировано С.С. Хоружим [Хоружий 2010], который определяет их следующим образом: практики себя есть такие антропологические стратегии, в которых человек осуществляет сознательную, целенаправленную и целенаправленную трансформацию себя самого. В подобных стратегиях человек старается держать под наблюдением и контролем полную систему своих импульсов, стремлений, энергий, направленно преобразуя ее. Понятия разомкнутости человека и практик себя (или, шире, *практик* как таковых) взаимно обуславливают друг друга в неклассической интерпретации антропологической реальности. Практики (или техники) себя предполагают, во-первых, некое *техническое* отношение человека к самому себе и, во-вторых, человек как таковой оказывается *конституирован практиками*, в том числе и в случае полного отсутствия к ним сознательного отношения. Практики являются конститутивными для человека. Синергичная антропология, опирающаяся на традицию исихазма, настаивает на том, что существует некоторый канон («органон»), практический и теоретический одновременно, последовательная и поступенчатая реализация которого обеспечивает максимально полное исполнение природы человека. Ступени практики представляют собой восходящее движение к транс-антропологическому уровню существования, к Инобытию как к общению и соединению со Христом. Такое единение осуществляется посредством так называемой холистической ауто-трансформации, всецелого преобразования человеком самого себя. Однако есть серьезное уточнение, связанное с третьим важным (если не важнейшим) понятием синергичной антропологии.

В соответствии с парадигмой синергичной антропологии, человек есть *энергичное* образование. Это значит: он есть совокупность всех мыслимых энергий: духовных, физических, психических. Человек преобразует себя не в собственном материальном составе, но в своих энергиях. Духовные практики последовательно трансформируют это образование, причем «на «лестнице практики» каждая ступень отвечает некой определенной конфигурации (или же способу организации, или режиму активности) множества всех энергий человеческого существа» [Там же, с. 605]. По мере приближения к телосу

процесс трансформации актуальной антропологической реальности приобретает характер спонтанного и ситуативного (само)созидания, напоминая процессы самоорганизации и синергетические процессы.

Тезис об энергийном характере богопричастности опирается на библейскую традицию понимания человека: связь человека с Богом затрагивает и охватывает всего человека как единое целое. В человеке нет и не может быть ничего, что не было бы уже причастно Божественному бытию. «Причастность к Богу, способность к богообщению, к соединению с божественным есть достояние всего человека в целом, которое не может быть исключительно приписано никакой из частей его природы. Как и обратно, ни одна из этих частей не может быть сочтена чистой кажимостью, лишенной всякой связи с Богом, нацело исключенной из богообщения» [Хоружий 1991, с. 21]. Человек — «первичная и неразложимая онтологическая величина». Это — антропология цельности.

Заметим, что в данной ситуации все антропологические константы, вроде «жала приказа», «твердого ядра» субъекта, «бессознательного» и т.д., — вполне согласуются с синергийной антропологией в случае, если всем этим вещам будет придано принципиально операциональное, а не онтологическое значение. Весь сложный состав человеческой природы, все его части находятся в равном отношении к Богу и обладают одним и тем же назначением и решают одну и ту же онтологическую задачу. Хотя, конечно, в решении этой задачи им принадлежат разные роли. В рамках антропологии цельности человек выступает как единство сразу и уже в эмпирическом своем существовании, «в реальной душевно-духовной данности» [Там же, с. 23]. Однако это единство еще только должно быть достигнуто; человеку еще только предстоит собрать себя из рассеяния, из дурной множественности, которые обусловлены противоречивыми страстями. Смысл, однако, заключается в следующем: *ничто* из существующего в составе и природе человека не отбрасывается и не умерщвляется. Но в то же время нет ничего, что не требовало бы преобразования. Ничто в человеческой природе не хорошо и не дурно само по себе, но все может послужить как благу, так и злу. Рассеянное страстями человеческое существо просветляется божественными энергиями.

Обобщим: онтологические практики синергийной антропологии размыкают человеческое существо к реализации Онтологической топики; соответственно, аскетические практики выступают рациональной и эффективной альтернативой проблематичному «самоизбиению». Однако богословский тезис о том, что человек соединяется с Богом не по сущности, а по энергии, и, соответственно, охватывает принципиально *всего* человека, может показаться философски недостаточным. Ведь если человек в самом деле есть энергийное образование, если в его воле выбрать движение в сторону онтологической



трансформации, если в мире действительно существуют *практики*, имманентные этой трансформации и ее реализующие, то, представляется не вполне понятным, как возможно взаимодействие двух принципиально различных онтологических горизонтов, к каковым относится, соответственно, наш мир и некоторая предельная реальность, выступающая в качестве *телоса* онтологической трансформации.

### Энергия против сущности

Человек делается причастен Богу не благодаря своей сущности, т.е. не благодаря некоторым собственным определяющим чертам или неким фундаментальным аспектам своей природы, но исключительно *энергиями* — устремлениями, импульсами, внутренними установками, причем не любыми, а совершенно определенными. Такого рода энергии «могут присутствовать, а могут и отсутствовать у человека, могут у него появляться и исчезать и должны специально им вырабатываться и поддерживаться». Поэтому, — продолжает С.С. Хоружий, — «только энергийные предикаты здешнего бытия “онтологически чреваты”, онтологически перспективны, способны к трансформации в предикаты иного образа бытия...» [Там же, с. 11]. Каким же образом осуществляется эта трансформация? Следует констатировать «специфический и парадоксальный» (С.С. Хоружий) способ их со-существования. С одной стороны, имеет место актуальное взаимодействие этих горизонтов, с другой — продолжает сохраняться их различие и принципиальное взаимное отстояние. Данный род взаимодействия обозначен С.С. Хоружим как *экстатическое соединение*. В энергийном взаимодействии человек действительно испытывает соединение с Личностью как с онтологически иной (или предельной) реальностью. Но в то же время человек не перестает быть собой и пребывать там, где он есть, здесь и сейчас. Речь идет об актуальном соприкосновении двух горизонтов при обязательном сохранении их различия и онтологического отстояния. Актуальное соприкосновение не означает ни актуального слияния, ни постепенного перехода одного порядка в другой. Налицо явно парадоксальный характер отношения: ведь два онтологических порядка могут быть либо абсолютно различными, либо принципиально совпадающими. Если же речь идет об их возможной связи, то с классической точки зрения полагать можно только переход, превращение одного порядка в другой, т.е. изначальная полная инаковость сменяется полным совпадением. Однако в нашем случае имеет мест нечто иное. Из двух принципиально различных горизонтов бытия, соединенных энергийной связью, один стремится к другому и достигает его, но в то же время не перестает быть собой и остается в пределах собственного бытийного горизонта. Что же касается



экстатического характера данного соединения, то он состоит в принципиально дискретных (и в некотором смысле вневременных) актах: «Природу такого акта возможно передать лишь с помощью условных, интуитивно-образных представлений: в максимальной напряженности “стремления”, в некоем предельном усилии здешнее бытие словно “на миг касается” Личного бытия, “урывком улучает” его, чтобы **в тот же миг** “вернуться к действительности”, в свой прежний бытийный горизонт, — так что для поддержания, воспроизведения энергийного соединения будет необходимо тут же заново, как бы сначала, повторить это предельное усилие, эту максимальную напряженность» [Там же, с. 74].

Следует отметить, что подобный тип отношений известен в современной философии как гетерологическое отношение [Керимов 2007], «отношение без отношений» [Нанси 1991, с. 95–97], или со-вместность [Смирнов 2011, с. 255–260]. С нашей точки зрения, логика со-вместности эффективно передает суть энергийного взаимодействия. В предельно кратком виде эта логика может быть продемонстрирована в трех тезисах.

1) Быть вместе — не означает обязательно быть связанным, находиться в некоторых отношениях (так, вместе оказывается люди, едущие в автобусе; в предельном случае ситуации «вместе» подвержено сущее в целом, а не только социальные субъекты). В то же время «вместе», как со-существование, есть факт онтологического порядка, ведь именно совместность является условием возможности смысла, сознания, со-общества.

2) Быть вместе означает *открытость*; однако речь не о субъективном намерении быть открытым или закрытым. Открытость человека (и шире, сущего вообще) означает неспособность закрыться. *Вместе* всегда означает быть «выставленным», быть обращенным-к...

3) Обращенность-к... предполагает существование на пределе, или предельный, граничный характер самого существования. «“Быть обращенным-к...” — значит пребывать на пределе, там, где внутреннее и внешнее даны одновременно, где ни внутреннее, ни внешнее не даны как таковые» [Нанси 1991, с. 97]. «Вместе», следовательно, есть отношение различий, их непрекращающееся взаимное колебание между перспективами неких комбинаторных констелляций и/или отсутствием таковых. Подобное отношение есть отношение без отношений, оно в одно и то же время подчинено как возможной связи, так и несвязности. В случае же образования некоторой (всегда новой) связи, последняя с необходимостью реализуется как предельная, или *экстатическая*, ибо образуется на пересечении границ. В данном случае речь идет о границах онтических; однако, как нам представляется, принцип гетерологического отношения может быть распространен на описание взаимодействия и онтического, и онтологического.

Отношение без отношений предполагает, что нет всеобщего бытия, некой единой субстанции или сущности; ничего ничему не предпослано, а есть лишь бытие-в-месте. Это «-в-» здесь означает бытие *в качестве* отношения, тождественное самому способу существования, подобно тому, как само наличие стремления уже представляет собой некоторую а) практику и б) форму связи с предметом своего стремления, «некий род их контакта, их соприкосновения, а тем самым также и некую зачаточную, начальную форму достижения цели» [Хоружий 1991, с. 73].

Возвращаясь к характеристике энергийного взаимодействия, нужно отметить следующее. Поскольку такое взаимодействие принципиально дискретно, каждый его акт абсолютен, самостоятелен, не выводим из предыдущего и не является гарантией подобных возможных актов. Каждый экстатический акт в этом смысле элементарен — он существует во всей возможной полноте лишь в момент собственной реализации:

«Таким образом... энергийное соединение осуществляется как бы в виде цепочки, последовательности отдельных, самостоятельных, кажомоментных экстатических актов. Природе его присуща дискретность, разрывность, и это, в свою очередь, влечет за собой ряд немаловажных особенностей. Прежде всего, коль скоро энергийное соединение складывается из взаимно независимых, несвязанных между собой элементарных экстатических актов, соединенность энергий человека и Личности не обеспечивает собственного продолжения, сохранения; она не может быть закрепленной, достигнутой необратимо и окончательно» [Там же, с. 74].

Наконец, нам представляется важным провести аналогию энергии с моделью дара. Энергия функционирует в соответствии с моделью дара, а не обмена. Если полагаться на модель обмена, то все, что может получить человек, будет являться лишь некоторым не-необходимым дополнением, приложением к нему. Обмен осуществляется ставшими субъектами; акт обмена не оказывает влияния на способ существования субъекта; в этом случае речь идет лишь о субъектах, обменивающихся объектами. Дар разрывает круг обмена: нет и не может быть никаких субъектов, никаких объектов, никаких фантазмов присвоения. Дар исключает взаимность, обмен, долг, ответный дар. Дар, в отличие от связей обмена, выражает само условие возможности связи:

«Парадоксальный эффект дара заключается в том, что в дарении даруется не что иное, как время с его ритмом, направленностью, необратимостью. А как только время включается в

структуру обмена, симметрия и эквивалентность между дарителем и получателем подрывается. Но “дать время” во многих языках означает дать возможность. В жесте “дать время” никакого времени не дается, только “условие присутствия всякого присутствующего вообще”. Не случайно наиболее распространенной метафорой дара является “дать рождение” именно потому, что в “дать рождение” ничего не дается. Дар выражает чистую идею чистой возможности вообще» [Керимов 2007, с. 182–183].

Энергия (как Дар), следовательно, является условием возможности войти в отношение с Иным. Это и называется «дать время» для выхода Иного в присутствие, для совместного возможного со-явления. Энергия в качестве дара дает возможность осуществления необъективируемой, неприсваиваемой встречи с другим. Отсюда — два следствия. 1) Энергия позволяет реализовывать взаимодействие с Иным как с Иным, поскольку то, что открывается в опыте взаимодействия, всегда неизвестно и ново. 2) Взаимодействие с иным есть «растягивание» (Т.Х. Керимов) себя к Иному, выставление себя к инаковости, представление себя в качественного выставленного вовне.

### *Литература*

- Батай Ж. История эротизма. М.: Логос; Европейские издания. 2007.
- Батлер Д. Психика власти. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Жижек С. 13 опытов о Ленине. М.: Ad Marginem, 2003.
- Ионин А. Парадоксальный сон. Статьи и эссе. М.: Университетская книга, 2005.
- Канетти Э. Масса и власть. М.: Ad Marginem, 1997.
- Керимов Т.Х. Неразрешимости. М.: Академический Проект; Трикста, 2007.
- Литтелл Дж. Благовоительницы / пер. с фр. И. Мельниковой. М.: Ad Marginem, 2013.
- Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 91–101.
- Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
- Пяников П. Сталинские палачи-рекордсмены // Интернет-издание «Эхо Петербурга — блоги»: пост 05.11.2014. URL: <http://www.echomsk.spb.ru/blogs/hasid/24398.php> (дата обращения 29.03.15).
- Рассел Б. Автобиография // Иностранная литература. 2000. № 12.
- Савчук В. Строкочащее тело // Комментарии. 1994. № 3. С. 212–218.
- Смирнов А.Е. Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты. Иркутск: НЦРВХ СО РАМН, 2011.

Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991.

Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.



**Alexey Smirnov**

*Аннотация*

В статье анализируется «учение о приказе» Э. Канетти. сквозь призму методологических ресурсов синергичной антропологии.

*Ключевые слова*

власть, приказ, синергичная антропология, энергия, сущность, онтологическая трансформация.

*Abstract*

The «theory of the command» by Elias Canetti is considered in the prism of methodological tools of synergic anthropology.

*Keywords*

power, command, synergic anthropology, energy, essence, ontological transcension.

## Антропологические практики современности: онтология сообщаемости и совместности

**С.А. Азаренко**

Для того, чтобы оценить значимость осмотрительности и слушания в познании и существовании человека, необходимо было сменить фигуру субъекта познания, толкуемую рационально, на тела экзистенциально сообщаемых людей в бытии-друг-с-другом. «Сообщаемость» — категория онтологическая, а не лингвистическая. Она вмещает в себя людей в качестве телесностей, действующих в определенных местностях и совместностях. Сообщаемость невозможна без знаков и языка. Но если мы говорим о знаках или языке, то необходимо их рассматривать вписанными в онтологию человеческого бытия. В современности именно это и сделал М. Хайдеггер, создавая новую онтологию. В «Бытии и времени» он рассмотрел знак (§ 17) и язык (§ 34) как необходимые составляющие бытия-вместе.

Уже начальные феноменологические исследования Хайдеггера были обращены к проблематизации фактического жизненного опыта как дотеоретического и дорационального, характеризуемого временностью как таковою. В отличие от Гуссерля его интересуют действия сообщаемости не только в научном сообществе, но во всем объеме человеческого бытия. В «Феноменологических интерпретациях Аристотеля» Хайдеггер подчеркивал, что предметом его философского исследования является *человеческое бытие*. Это основное направление философского вопрошания следует понимать «... как эксплицитное схватывание глубинного движения (*Grundbewegtheit*) самой фактической жизни, которая есть *таким* способом, что она в конкретном временении (*Zeitigung*) своего бытия озабочена своим бытием, и которая есть также и там, где она избегает самой себя» [Хайдеггер 2012, с. 49–50]. Фактическая жизнь «является для самой себя тяжелым бременем», и потому в ней обнаруживается тенденция «к намеренному облегчению себя». «Фактическое [человеческое] бытие есть то, что оно есть, всегда только как

целиком свое собственное, не как бытие-вообще (Überhauptdasein) какого-то человечества вообще, для которого забота может быть лишь призрачным призыванием (Auftrag)» [Там же, с. 53].

Хайдеггер не случайно использует понятие фактической жизни, как раз в силу многозначности понятия жизни: «...термин ζῶή, vita, означает основной феномен, в котором центрируются [древне]греческая, ветхозаветная, новозаветная христианская и греко-христианская интерпретации человеческого бытия» [Там же, с. 56]. И далее немецкий мыслитель отмечает, что основным смыслом подвижности фактической жизни является *заботливость*. «В обращенной, заботящейся “нацеленности-на” (“Aussein auf etwas”), в этом на-что (Worauf) жизненной заботы данный мир здесь, присутствует. Подвижность заботливости имеет характер *обхождения* (Umgang) фактической жизни со своим миром. Это на-что заботы есть с-чем (Womit) обхождения. Смысл действительного бытия (Wirklichsein) мира и здесь-бытия (Dasein) мира основывается и определяется через характер мира как с-чем заботящегося обхождения» [Там же, с. 57]. И поэтому мир у Хайдеггера «... артикулируется согласно возможным направлениям заботливости как *окружной-мир* (Umwelt), *совместный-мир* (Mitwelt), и *мир-самого-себя* (Selbwelt). Соответственно, заботливость есть забота о средствах к жизни, о профессии, забота о наслаждении, забота о безмятежности, забота о том, чтобы не погибнуть, о том, что знакомо и привычно, забота о знании, ... забота о том, чтобы закрепить жизнь в ее конечных целях» [Там же, с. 58]. Подвижность «озабоченного устройства» включает: «...орудование, заготавливание, изготовление, обеспечение сохранности, освоение и использование, овладение, сохранение и упущение» [Там же].

«Заботливость состоит в осмотрительности, и — как обзорное усмотрение — в то же время озабочена образованием обзорности, сохранением и усилением близости с предметом обращения. С-чем обхождения заранее схвачено в обзорном усмотрении как... сориентировано на... истолковано как ... Предметное наличествует (ist da) как означающее то-то и то-то, мир выходит навстречу в характере *значимости* (Bedeutsamkeit)» [Там же, с. 59]. Смотрение-на, по Хайдеггеру, совершается «... как всматривающееся, обращающееся и обсуждающее определение, и может организовать себя в качестве *науки*» [Там же, с. 60] Наука есть следствие озабоченного обхождения с миром, происходящее из фактической жизни и для фактической жизни. «Осмотрительность совершается способом *обращения* (Ansprechen) и *обсуждения* (Besprechen) предметности

обхождения. Мир встречается постольку, поскольку с ним заговаривают и постольку он сам требует обращения к себе (logos)» [Там же, с. 61].

«Ситуация фактической жизни обозначает, в отличие от состояния (Lager), захват места жизни (Standnahme des Lebens), который приведен к прозрачности в качестве падающего и *схвачен* в данной конкретной обеспокоенности (Bekümmerng) в качестве возможного движения, противодействующего падающей заботливости» [Там же, с. 68]. Склонность к «падению», согласно Хайдеггеру, выступает причиной того, что фактическая жизнь отдельного человека подвергается усреднению и со временем превращается в жизнь «людей» вообще (das man). В усредненности жизнь скрывает себя от себя самой. Смерть, которая предстоит человеку как всегда нечто наличное «... со свойственной ей способностью выявлять (Sichtbarmachen) жизненное настоящего и прошлого (историческое), в качестве конститутивного момента фактичности есть в то же время такой феномен, из которого следует эксплицитно выводить специфическую *временность* человеческого бытия» [Там же, с. 74]. Исходя из этой временности определяется, по Хайдеггеру, «... основной смысл исторического, но ни в коем случае не в формальных анализах... исторического описания» [Там же, с. 74–75].

Бытие, доступное самому себе в фактической жизни, Хайдеггер обозначает в качестве экзистенции. «Возможность экзистенции есть всегда именно возможность конкретной фактичности в качестве [модуса] как временения фактичности в ее временности» [Там же, с. 78]. Идея человеческого бытия в европейской традиции, по Хайдеггеру, основывается на «Физике», «Психологии» и «Этике» Аристотеля, в которых отмечалась примордиальная связь между онтологией и логикой. У Аристотеля бытие — «... есть [поле] изготовленных, используемых в обхождении предметов» [Там же, с. 105], а не схваченных теоретически вещей, но «... мир, встречающийся в изготавливающем, исполняющем и использующем обхождении. <...> Бытие означает *бытие-изготовленным* (Hergestel)» [Там же, с. 106]. При этом всматривающееся постижение эксплицируется, согласно Хайдеггеру, в обращении и обсуждении (legein). «Спрошенное *что* (Was) предмета (logos) и его облик (eidos) определенным образом есть одно и то же» [Там же].

Поэтому сообщаемость нельзя понимать как обмен «значениями» или «смыслами» в семиотическом плане. Поскольку взаимодействие людей захватывает их во всем теле, месте и интересующем их положении вещей. По Хайдеггеру, вещи, которые окружают нас, предстают перед нами не просто в качестве объектов с какими-то свойствами, но в качестве подручных средств. Иными словами, вещи существуют для человека еще до всяких своих «зна-



чений». Под-ручность предполагает то, что находиться под рукой нашего тела, то, что дано в употреблении и что мы можем проективно использовать. В знаке он также видит подручное средство, которое способствует связи между людьми и ориентированию в мире их отношений. В «Бытии и времени» (в § 17 «Отсылание и знак») он отмечает, что знаки ближайшим образом суть средства, чей специфический характер состоит в *указывании*. Таковыми являются дорожные указатели, межевые камни, сигналы, знамена и подобное. Указание можно определить как вид отсылания. Отношение между знаком и отсыланием тройко: «1) Указывание как возможная конкретизация *для-чего-годности* фундировано в структуре средств вообще, в его *для-того-чтобы* (отсылании); 2) Знаковое указывание принадлежит как черта подручного средства к целому средств, к взаимосвязи отсыланий; 3) Знак не только подручен рядом с другими средствами, но в его подручности всякий раз делается выражено доступен для усмотрения окружающий мир» [Хайдеггер 1997, с. 82]. Образчиком для знака Хайдеггер выбирает красную поворотную стрелку, устанавливаемую на автомобилях его времени, «... чье положение всякий раз, к примеру на перекрестке, показывает, какое направление возьмет машина. Положение стрелки регулируется водителем машины. Этот знак средство, подручное не только в озабочении (управлении) водителя машины. И с ним едущие — причем именно они — делают употребление из этого средства, а именно способом уклонения в соответствующую сторону или остановки на месте. Этот знак внутримирно подручен во взаимосвязанном целом транспортных средств и правил уличного движения. В качестве средства это средство указывания конституируется отсыланием. Оно имеет характер *для-того-чтобы*, свою определенную полезность, он для указывания» [Там же, с. 78].

Красная поворотная стрелка есть ни что иное как продолжение руки человека, которая указывает другому телу, какое взять направление или, где остановиться. Знак служит тому, что одно тело согласует свои действия с другим телом. Тем самым люди достигают взаимопонимания. В дальнейшем Ю. Хабермас, поясняя характер социальной коммуникации, использовал пример с двумя велосипедистами, которые на полном ходу выезжают из-за поворота друг на друга. Их телам, чтобы не разбиться, надлежит найти взаиморасположение относительно друг друга. Коммуникация сводится к тому, чтобы согласовать свои действия во взаиморасположенности.

Экзистенциально-онтологическая фундаментальность языка, по Хайдеггеру, заключена в речи. «Расположенная понятность <...> берет слово. К значениям прирастают слова. Но не слововещи снабжаются значениями» [Там же, с. 161]. Речь понимается из совместного характера бытия людей. «Речь есть “означающее” членение понятности бытия-в-мире, к которому

принадлежит событие, которое держится всякий раз определенного озабочившегося бытия-друг-с-другом. Последнее есть речь как со- и разногласие, понуждение, предупреждение, выговаривание, обговаривание, уговаривание, далее как “формулирование высказываний” и как говорение по способу “держания речи”. Речь есть речь о...» [Там же]. «О-чем речи» (обговаримое) обеспечивает сообщаемость. В сообщаемости конституируется артикуляция понимающего бытия-друг-с-другом. Хайдеггер подчеркивает, что «сообщение никогда не есть что-то вроде переноса переживания, например мнений и желаний, из глубины одного субъекта в глубины другого. Соприсутствие по сути уже очевидно в сонастроенности и в сопонимании» [Там же, с. 162]. «Сущность языка» не выводится из идей «выражения», «символической формы», «высказывания», она выводится из сообщаемости людей в совместном способе бытия.

Сообщаемость невозможна без «слышания». «Мы не случайно говорим, когда не “верно” расслышали, не “поняли”. <...> Прислушивание к... — отмечает Хайдеггер, — есть экзистенциальная открытость присутствия как событие для других» [Там же, с. 163]. В слышании-друг-друга складывается событие, к которому в такой же мере принадлежат неслышание, противоречия, упрямства и т. п. К слышанию примыкает прислушивание, оно равным образом обращено как внутрь тела, к его состояниям, так и к окружающим человека шумам. Мы никогда не слышим просто шумы, но слышим «скрипящую телегу, мотоцикл, колонну на марше, стук дятла, потрескивание огня». В западной традиции складывается приоритетное положение «видения» над «слышанием». У Хайдеггера есть указание на Августина, который едва ли не первый констатирует преимущество «видения», мы не случайно говорим: «смотри как это звенит, смотри как оно пахнет, смотри как вкусно, смотри какое твердое» [Там же, с. 171].

В основе человеческой сообщаемости лежит событийный или совместный характер бытия людей. Раскрывая содержание бытия не как вообще бытия, а как бытия-в-мире, Хайдеггер видит его как бытие-друг-с-другом, как со-бытие или совместность: «... когда речь шла о бытие-в-мире, я всегда говорил об озабоченности как о повседневно-ближайшем озабоченном растворении в мире, в котором соприсутствует Другой» [Хайдеггер 1998, с. 250]. Именно в повседневности это совместное вот-бытие Других характерно для бытия-в как погруженность в мир озабоченности. «Инструмент, которым я пользуюсь, у кого-то куплен; книга кем-то подарена; зонт кто-то у меня забыл. Обеденный стол в моем доме — это не просто круглая поверхность на подставке, но предмет мебели, стоящий в определенном месте, и в нем самом есть определенные места, за которыми каждый день сидят такие-то Другие; пустующее место аппрезентирует для меня как раз-таки со-бытие в смысле

отсутствие Другого» [Там же, с. 252–253]. Такой род бытия-друг-с-другом являет форму со-бытия как зависимости-друг-от-друга.

«Бытие-друг-с-другом, в котором бытийная структура всегда моего вот-бытия как со-бытия соединятся со способом бытия Другого как сосуществующего вот-бытия, нужно понимать на основе фундаментально конституции бытия-в-мире. При этом следует обратить внимание на то обстоятельство, что ближайшим образом встреча друг с другом расположена в направлении того самого мира, в котором растворяется озабоченность. Стало быть, наше продвижение вперед состоит не в том, чтобы взять за основу какое-либо понятие человека, а затем, на том основании, что человек, по всей видимости, должен быть “существом социальным”, выдвинуть тезис о присущей вот-бытию структуре со-бытия; в самом феноменальном составе повседневного вот-бытия мы видим, что не только Другие, но — примечательным образом и “сам некто” (man selbst) присутствует в том, на что направлена его повседневная озабоченность» [Там же, с. 254]. Хайдеггер понимает со-бытие (совместность) целиком и полностью из повседневного способа бытия, которое одновременно задает и поле понимания как взаимопонимания, возникающее во взаимной освоенности и понятности объектов мира повседневности.

Совместность держится на сообщаемости или языке. Чтобы понять это обстоятельство Хайдеггер предлагает проникнуться пониманием того, что под поэзисом понимали древние греки. Он показывает, что поэзия это выявление существенных для существования человека образов мира. В ней обнаруживает себя суть языка, причем осуществляется это в его коммуникативной ипостаси «разговора». Разговор связывает людей в чем-то существенном, он связывает поколения или сообщества и оказывается исторической подосновой бытия людей. В поэзии происходит именование вещей, которое затем переходит в повседневную коммуникацию людей. Таким образом, поэзия, с одной стороны, есть изображение мира, а с другой — языковая основа исторического бытия человека.

Но при этом, сущность поэтического, согласно Хайдеггеру, является в скромном обличье игры, игры образов и воображающих. «Ничем не связанная, она (поэзия — С.А.) выдумывает свой мир образов и остается выдумкой много воображающих» [Хайдеггер 2003, с. 69]. И поэтому стихотворство выглядит безобидным сказыванием и речением. Вместе с тем, поэзия создает свои произведения в области языка и из его «материала». Прояснение того, что такое язык выводится из того, что есть человек в отличие от других природных существ. Человек, по Хайдеггеру, — «тот, кто должен показать, что он *есть* такое». Это значит что-то сообщить и за сообщенное поручиться. «Человек есть то, что он *есть*, именно в доказательстве своего пребывания» [Там же, с. 71]; он должен доказать свою принадлежность земле в своих творениях

и разрушениях, задающих ход истории. А чтобы история была возможна, человеку дан язык. «Задача языка — открывать и сохранять сущее как сущее в произведении. В языке может получить слово чистейшее и сокровеннейшее, точно так же, как путаное и пошлое ... существенное слово, чтобы стать ... общим местом для всех, даже должно себя опознать в обобществлении» [Там же, с. 73].

Между тем, язык служит сообщению знаний и взаимопониманию. Однако он не сводим к инструментальной сущности. «Только там, где язык, там и мир, то есть постоянно меняющееся окружение кругом решения и творения, дела и ответственности, но так же — произвола и шума, падения и смятения. И только там, где меру дает мир, там история. <...> Бытие человека основывает себя в языке, но происходит это... лишь в *разговоре*» [Там же, с. 75, 77]. Разговор есть «говорение друг с другом о чем-то», что «приближает людей друг к другу. Разговор делает единым возможность говорить с возможностью услышать. Единство разговора состоит в том, что в существенном слове открывается то, на чем люди объединяются, то, на основе чего люди едины и, таким образом, люди являются сами собой» [Там же, с. 77]. Это единство в разговоре несет человеческое пребывание в мире. И только тогда человек «может подвергнуть себя изменяемому, приходящему и уходящему, ибо только настойчиво неизменное может быть изменено. Только когда это “рвущее-ревущее время” распахнуто в настоящее, прошлое и будущее, только тогда есть возможность объединиться на чем-то остающемся. Мы — *один* разговор с того времени как “настает время”. И с того момента, как время стало открытым и, остановленное, встало, — с этого момента мы *историчны*» [Там же, с. 77, 79].

Поэт это тот, кто именует богов, именованием он возводит все вещи в то, что они суть. Так они становятся известны в качестве сущего. «Но когда происходит изначальное именование богов, — подчеркивает Хайдеггер, — и сущность вещей выражается в слове, чтобы вещи впервые засверкали, — когда это происходит, пребывание человека связывается какой-то прочной связью и получает какую-то основу» [Там же, с. 81]. Пребывать поэтически на земле значит «пребывать в присутствии богов и быть затронутыми близостью сути вещей». Поэтому поэзия для Хайдеггера — это несущая основа истории.

Подытоживая свои рассуждения о сущности поэзии, Хайдеггер пишет: «Прежде всего нами было замечено, что творческая сфера поэзии <...> должна постигаться из сущности языка. Но затем стало ясно, что поэзия есть учреждающее именование богов и сущности всех вещей, то есть не произвольное сказывание, а такое, в котором впервые вступает в открытое все то, что мы потом обговариваем и обсуждаем на общежитейском языке.

Поэтому поэзия никоим образом не воспринимаем язык в качестве какого-то наличного материала, а сама впервые делает язык возможным. Поэзия есть праязык всякого исторического народа» [Там же, с. 85].

Язык нельзя свести по своей сути ни к выражению, ни к деятельности человека. Язык, по Хайдеггеру, есть то, что говорит. Чистое говорение — это поэзия. Сказанное в поэзии называет положение вещей. Но что значит называть? Называние не раздает имена и не распределяет слов, оно приближает призванное. Но одновременно это называние или этот зов не отрывает призванное от далекого, которое сохраняется благодаря призыву. «Зов зовет к себе, зовет туда и сюда; сюда: в присутствии; туда: в отсутствии» [Хайдеггер 1991, с. 11].

В стихотворной строке звучат вещи, которые поэзия называет, но не «как присутствующее среди присутствующего». В назывании вещь «... становится вещью людей. Падающий снег приглашает человека под ночное небо. Звон вечернего колокола приглашает смертных к божествам. Дом и стол связывают смертных на земле. Названные вещи собирают, зовут небо и землю, смертных и божества» [Там же]. Небо и Земля, смертные и божества, по Хайдеггеру, суть четверица, структуры которой изначально едины друг в друге. Вещи пребывают в средоточии четырех, которое именуется миром. «В названии вещи взывают к своей вещности. Вещая, они раскрывают мир, в котором пребывают вещи...» [Там же]. Вещи и мир «... не рядоположны друг с другом. Ибо вещи и мир не стоят рядом друг подле друга. Они проникают друг в друга. При этом меряются они серединой двоих. <...> Середина двоих есть сердечность. <...> Сердцевина мира и вещей не есть смесь. <...> Сердечность правит там, где единство мира и вещей остаются чистыми и различными... То, что называет слово “раз-личие”, не есть родовое понятие для всяких видов различного» [Там же, с. 12]. Сердечность мира и вещей, являясь различием, «состоит из разно-ликого... Раз-личие содержит середину одного и другого, благодаря чему мир и вещи единят друг друга. <...> Раз-личие — высочайшая мера вещей и мира. Но эта мера применима не для круга присутствия, в котором пребывает это или иное. Раз-личие постольку мера, поскольку соизмеряет мир и вещи в их самости. Такое измерение открывается только изи к-друг-другу-бытием вещи и мира» [Там же, с. 14]. Здесь за словом стоят у-словия бытия, а вещи обретают способность вещать.

Поэзия и мышление, по Хайдеггеру, никогда не используют язык лишь как средство для своего выражения, поскольку они являют собой изначальную и сущностную речь, которая «говорит языком через человека» [Хайдеггер 2007, с. 153]. Поэзия несет в себе память народа, без чего невозможна ни его история, ни его мышление. Память — это то, что связывает поколения

в едином образе жизни, в способности мыслить *собственным образом*. «Память» означает изначально вовсе не способность запоминать. Это слово именует целое духа в смысле постоянной внутренней собранности в том, что сущностно обращено ко всякому чувствованию. Память означает изначально то же самое, что молитва, по-миновение (An-dacht): неотпускаемое, собранное пребывание при... а именно не только при прошлом (Vergangene), но и равным образом при настоящем (Gegenwärtigen) и при том, что может прийти. Прошлое, настоящее, будущее являют себя в единстве всегда собственного присутствия (An-wesens)» [Там же, с. 160]. Исходя из памяти, «душа изливает в таком случае богатство образов, то есть тех видов, через которые она сама становится зримой» [Там же].

Память хранит и удерживает особыми образами языка лишь значимое, которое вызывает к воспоминанию и мышлению. Мы примысливаем себя к тому, что хранится в памяти, вслушиваемся в содержание языка, который содержит нас тем самым. С этого начинается мышление, а не с сомнения, как мы привыкли думать после Декарта. Хайдеггер не случайно обращает нас к выражению Парменида: «Нужно сказывать и мыслить о том, что сущее есть», — в нем указывается на сущностную связь между *legein* и *noein*, между словом и мышлением. *Legein* предшествует *noein*, поскольку первое это то, что второе принимает во внимание, собирает и сохраняет как собранное, «... ибо λέγειν как по-ложение (*legein*) есть одновременно *legere*, т.е. чтение. Под этим обычно понимают лишь то, что мы некое письмо и его написанное проходим от начала и до конца. Однако это происходит посредством того, что мы собираем буквы. Без этого собирания, т.е. без сбора в смысле сбора колосьев и винограда, мы бы никогда не смогли бы, даже при тщательнейшем разглядывании значков письма, прочитать и собрать ни единого слова» [Там же, с. 205]. «Поэтому λέγειν и νοεῖν не только расположены друг за другом в некоем ряду, сначала λέγειν, затем νοεῖν, но одно встроено в другое» [Там же]. Во внимании, подчеркивает Хайдеггер, мы собираемся на предлежащем и собираем взятое во внимание. Смещение одного понятия с другим произвели римляне в понятии *ratio*. Что позволило рассматривать мышление в виде понятийного схватывания. Тогда как познание начинается с интерпретации языка.

Русскую философию часто упрекали за отсутствие исследовательского метода. Между тем упускаются из виду описательные возможности русского языка. Можно полагать, что принадлежность к языку с такой онтологической глубиной как бы «вытесняла» потребность у русского мышления в каком-то отдельном рациональном методе, будь то в диалектическом или феноменологическом. Онтологическая глубина мысли А.П. Карсавина в рассмотрении совместности сближает его с Хайдеггером. Сближение этих двух мыслителей нам представляется возможным уже в силу их приверженности концепции



онтологии языка. Метод, которым пользуется Карсавин (что, по-видимому, характерно для русского философствования в целом, невзирая на ее интерес к диалектике или феноменологии), связан с онтологией языка (русского языка) и с историческим рассмотрением предметности. Хайдеггер долгое время утверждал, что самыми философскими языками являлись древнегреческий и немецкий, но в какой-то момент, познакомившись с русским языком, он и за ним стал утверждать этот статус. И сам немецкий мыслитель в пору своего зрелого философствования перешел к герменевтическому методу, т. е. к анализу того содержания, которое заложено в онтологии языка.

На первичность Логоса указывалось уже русскими мыслителями. В.Ф. Эрн, убедительно доказывал, что основание западноевропейской философии лежит в *ratio*, а русская философская мысль, развивавшаяся на основе греко-православных представлений, в свою очередь, кладет в основание всего Логос. Логос есть принцип, имманентный вещам, и всякая *res* таит в себе скрытое, сокровенное Слово. И в то же время Логос извечно существует в Себе. Сотворенный в Нем мир символически знаменует Ипостась Сына, относящую нас в присносущную тайну Божества. Отсюда, по Эрну, онтологическая концепция истины, чрезвычайно характерная для «логизма». Истина не есть какое-то «соответствие чего-то с чем-то», как полагает рационализм. Истина онтологична. Познание истины мыслимо только как сознание своего бытия в Истине. Всякое усвоение истины не теоретично, а практично. Теория познания «логизма» динамична. Отсюда беспредельность познания и отсутствие горизонтов [Эрн 1991, с. 79].

Под Логосом здесь понимается, скорее, не научное, а художественное или даже публицистическое слово. А.Ф. Лосев отмечал, что русская философия, в отличие от европейской, представляет собой такое интуитивное познание, которое осуществляется не посредством понятий, «а только в символе, в образе, посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности» [Лосев 1990, с. 74]. Русская философия неразрывно связана с жизнью, и поэтому она часто является в виде публицистики. «В связи с этой “живостью” русской философской мысли находится тот факт, что художественная литература является кладезем самобытной русской философии. В прозаических сочинениях Жуковского и Гоголя, в творениях Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто разрабатываются основные философские проблемы, само собой в их специфически русской, исключительно практической, ориентированной на жизнь форме» [Там же].

Согласно А.П. Карсавину, обычно социальную группу (историческую коллективную индивидуальность) мыслят как совокупность определенного, хотя и точно неизвестного, числа индивидуумов, распределенных во времени и пространстве. Но с его точки зрения: «Не пространственно-временная



сфера деятельности членов группы, не их число конституирует и определяет группу. Не определяют ее и входящие в нее индивидуумы как таковые. Извне она вообще не определима, хотя ограниченность и специфичность направленности ее на внешний мир входят в ее определение. Ее прежде всего конституирует и определяет изнутри специфическое *социальное общение* (курсив мой — С. А.), особое качественное социальное общение. Но вместе с тем, никакое (социальное) общение и взаимодействие двух или более индивидуумов не объяснимо без признания высшего индивидуализирующегося в них субъекта» [Карсавин 2007, с. 125].

Всякая группа возникает во времени и пространстве и в них же погибает. Члены группы принадлежат к ней не во все время ее существования, поскольку они становятся ее членами и перестают быть ими, переходя в другие группы. Точно так же нет необходимости, чтобы всякий член группы находился в ней целиком, ибо ничто не мешает ему находиться еще и в других группах. Степень его вхождения в нее зависит и от него, и от группы. Идеальная историческая коллективная индивидуальность, по Карсавину, должна всецело развиться, выразить себя в разнообразных качествах тех индивидуумов, в которых она конкретна. Но она может остаться и в эмбриональном состоянии и качественно однообразно. Тогда она остается незавершенной и зачаточной личностью.

Показывая логику динамики существования группы и отличая ее от субстантивных «социалистических» моделей, Карсавин прибегает к примеру с пассажирами в купе как идеальной модели группового взаимодействия. Он пишет следующее: «Я нахожусь в обществе случайных, но интересных попутчиков. У нас завязался оживленный общий разговор, в котором, помимо занимающей всех нас и уясняющейся для каждого из нас темы, мы улавливаем некоторые индивидуальные черты друг друга, проникаемся “ритмом” и “организмом” данного общения. Как случается обычно, и среди нас есть известная иерархия: один из нас является наиболее живым собеседником. Он словно центр нашего общества, “душа” его. Он как бы руководит беседой, организует общение. Несомненно, что мы могли понимать друг друга и столь интересно и оживленно беседовать, столь взаимно “согласоваться” только потому, что все мы — индивидуализации одной высшей личности. Эта личность, конечно, не человечество, не народ (мы принадлежим к разным национальностям). Это — родившаяся в нашем общении и эмпирически умершая, и, может быть, навсегда, когда мы разошлись, личность. Существовала она недолго, но толпа чаще всего существует еще меньшее время. Она не раскрылась вполне, но даже в несовершенном проявлении своем была многообразнее, интереснее и глубже иного ученого общества и, во всяком случае, центрального комитета “российской” коммунистической партии. И право же, нет ни малейших оснований

отвергать нашу всеединую личность, раз мы допускаем, что пассажир, соблазвивший и оплодотворивший случайную свою спутницу, вместе с ней составляет потенциальную (т. е. не совсем потенциальную) семью» [Там же, с. 217].

Карсавин очень точно передает, как при оживленной беседе происходит порождение «ритма» органически-подвижного пространства общения, как при этом происходит собирание «со-стояний» одного тела «со-стояниями» тела другого во взаимодействие с ним, как при этом один из собеседников, «душа» и середина (сердечность) всех, оказывается точкой, вокруг которой образуется пространство со-полагая других, и как одновременно с этим (и вместе с тем) порождается всеединая личность, со-гласующая при-сутствующих.

В родившейся всеединой личности совершалось и общение национальностей, и общение неизвестных друг другу семей, и общение разных социальных классов и сословий. Тем не менее, объединявшая людей личность — не человечество, не европейская культура, не один из ее народов и никто из всех пассажиров в отдельности взятых. Эта личность возникла в людях, и в них начала развиваться. Как это оказалось возможным? Карсавин поясняет этот процесс: один из собеседников, почтенный семьянин, поднимая тему семьи, был в беседе как бы со своею семьей, а значит с со-положенными ему женой и детьми. Надо полагать, что тематизация семьи призывала и членов семьи того, кто с ним поддерживал эту беседу.

Другой собеседник, русский человек, открыл в себе некоторое понимание того, что его в этической проблеме связывает со спутником-немцем. Он, как человек современной культуры, понял его, т.е. открыл в себе иное личностное видение в свете русского этического идеала. Каждый из собеседников привносил что-то, с чем он со-бытийствует во «внешней» орбите связей по отношению к данной группе людей. А кто-то, кому удалось соблазнить свою случайную спутницу, сумел создать еще и «потенциальную» семью. Данная всеединая личность могла, возможно, развиваться в прочную дружбу или даже в общество, но была механически прервана остановкой поезда. Она возникла в эмпирии по своей воле и при этом смогла индивидуализироваться во всех пассажирах в отдельности.

Философствование Карсавина происходило в русле стихии русского языка, что делало его при определенном усилии мысли при-общенным к сути вещей<sup>1</sup>. Это — с одной стороны, а с другой стороны — Карсавин следовал историческому методу, который вполне соответствовал духу современной философии истории. Философия истории Л.П. Карсавина, в отличие от Гегеля,

<sup>1</sup> В отдельных случаях, читая Карсавина, не без удивления отмечаешь, как его мысль сближается с философской герменевтикой, когда, например, он говорит о важности для познания «пережитков» в духе рассуждений Г. Гадамера о «предрассудках».

исходит не из отвлеченного Субъекта, движимого Духом, а из изначальности «трепетно» живого движения телесной совместности в истории. Он отходит от представления исторического процесса в терминах рационалистической диалектики понятий. Движение телесно-подвижной совместности в истории носит у него символические формы. Отсюда и требование к познанию исторического процесса. Карсавин поясняет: «Мы познаем человека не путем простого собирания сведений и наблюдений о нем: подобное собирание, само по себе, совершенно бесполезно или полезно лишь как средство сосредоточиться на человеке. Во время этого собирания, а часто и при первом же знакомстве, с «первого взгляда», мы *вдруг*, внезапно и неожиданно постигаем своеобразное существо человека, его личность. Мы заметили только *эту* его позу, слышали только *эту* его фразу, и в них, в позе или фразе, схватили то, чего не могли уловить в многочисленных прежних наблюдениях, если таковые у нас были. И не случайно любовь, которая есть вместе с тем и высшая форма познания, возникает внезапно» [Карсавин 2007, с. 84].

Определить и передать словами схваченное нами «нечто» в телесных ракурсах других мы зачастую не в силах. Но наш опыт благодаря тому, что мы уловили «нечто», значительно расширился. Подобное нечто в «позе» или «фразе», явленное в складках телесности, только и может быть передано символическим образом. Руководствуясь методом, который Карсавин называет символическим, он выступает против естественнонаучного подхода в истории. И потому он отвергает привнесение «причинности» в исторический процесс: в человеческом мире все обретает смысловую наполненность в ходе совместного исторического опыта. С его точки зрения, изучение истории отдельной личности невозможно средствами научной психологии. Здесь необходимо обращение к формам автобиографии и биографии. А ведь это такие художественные формы, которые оправдывают наличие воображения и измышления в историческом познании. «Во всякой автобиографии, — пишет наш мыслитель в духе Хайдеггера, — “Wahrheit” (истина) слита с “Dichtung” (поэзия). Но что такое “Dichtung”? Иногда это слово означает лишь более глубокое, обычно свойственное художнику понимание действительности: иногда (и реже) — собственно измышление. Но в последнем случае “Dichtung” только средство к символическому изъяснению того, что не получило реального осуществления» [Там же, с. 111].

Если взять художественную литературу, то в ней авторы постигают отдельную личность через символическую реальность, но «... смысл даваемого ими совсем не в “измышленном”, а в том, что “измышляемым” характеризуется, что с помощью его познаваемо. Познаваема же с помощью “измышляемого” объективная историческая реальность» [Там же, с. 113]. Автобиографический или биографический методы некоторые историки отвергают, полагая,

что в них личности рассматриваются отъединенно от высших индивидуальностей — общества, культуры, человечества. Но так, полагает Карсавин, поступают только плохие биографы. История индивидуальности неизбежно переходит в историю вообще. «Личность индивидуализирует тенденции эпохи, национальности, культуры: она для них “показательна”, символична, характерна. Она часто “типична”, потому что тип и есть яркая индивидуализация стяженно-всеединого. Она типична или в личном своеобразии ее, или в отдельных, особенно ясно выражаемых ею качествах» [Там же, с. 117].

По Карсавину, предмет истории может быть определен как социально-психологическое развитие всеединого общества. История оставляет вне своей области всю «материальную» сторону человеческой жизни, хотя и пользуется ее фактами как средствами для достижения своей цели. Такое сочетание слов, по Карсавину, как «исторический материализм», звучит для историка как противоречие в определении.

Во времена Карсавина стали поднимать вопрос об истории материального быта: об «истории» костюма, «истории» оружия и т. п. Но такая история может обернуться в бессвязное изложение, поскольку не может быть исторической связи между пространственно разъединенными вещами, пока не преодолевается их разъединенность и материальность. Наш мыслитель пишет: «Повесьте в один ряд все костюмы данного народа за известный период времени. Сколько бы вы ни переходили глазами (с помощью или без помощи ног) от одного к другому, вы, оставаясь в строгих пределах “костюмности”, не сумеете связать ваш ряд в одно развивающееся целое. Для установления связи вам понадобится понятие формы, цветов и их гармонии, качества материи и т.д. А чтобы понять изменения одной формы в другую, переход от состояния *этих* цветков состоянию *тех*, вам придется так или иначе прибегнуть к *чувству* формы и краски, к эстетическим и бытовым идеалам. Вы постараетесь сохранить свою объективность, прибегнув сперва к понятиям техники и технологии материалов. Но и техника, и технология уже социально-психологические факты, а во-вторых, их будет недостаточно, и все равно без эстетических и бытовых идеалов вам не обойтись. Когда же вы сумеете объять ваш материал категориями социально-психологического, он оживет, приобретет исторический смысл и ценность, как чисто-материальные предметы (в нашем примере — костюмы) станут выражать, символизировать при всей разъединенности своей непрерывное развитие некоторого качества» [Там же, с. 139].

Показателен в этом отношении пример с римской тогой, который приводит Карсавин. Римская тога с ее тщательно разглаженными линиями не набрасывается небрежно на плечи подобно походному плащу. В ней нельзя работать, смешно бежать или даже быстро идти, она требует внимательного

отношения к себе, когда садишься или встаешь. Мало какой другой наряд способен в той же мере оттенить важность и благородно-спокойные манеры человека. В этом смысле современный мундир ничего не стоит по сравнению с римской тогой. Примером с римской тогой Карсавин фактически отсылает нас к телу римлянина, свободному и обьятому достоинством, что выражается в том, что тога не позволяет этому телу бегать или спешить подобно какому-нибудь рабу, зависимому человеку или выскочке. Если это тело заседает в сенате или отправляет магистратуру, оно должно быть неторопливо и величаво, сдерживая природную живость своей натуры, возможно, не меньшую, чем у современных ему итальянцев.

Стало быть, так надо понимать Карсавина: «история костюма» начнет только что-то действительно сообщать и символизировать, когда мы впишем в него тело в «подобающих» ему состояниях. «Теперь, я полагаю, — заключает Карсавин в манере феноменологии повседневности, — ясно, при каких условиях и при каком подходе к проблеме возможна “история костюма”, “история материального быта”. Материальное само по себе, т.е. в оторванности своей, не важно. Оно всегда символично, и в качестве такового необходимо для историка во всей своей материальности. Оно всегда выражает, индивидуализирует и нравственное состояние общества, и его религиозные или эстетические взгляды, и его социально экономический строй» [Там же, с. 140].

С топологической точки зрения социальность можно представить в качестве «тела без органов», если воспользоваться термином А. Арто. К такому пониманию нас подводят как концепции Л. Карсавина, так и Ж.-Л. Нанси. Интересно в этой связи сопоставление позиций данных мыслителей в отношении анализа того, как взаимно полагают друг друга такие составляющие социального бытия как телесность, местность и совместность.

Ж.-Л. Нанси радикализирует воззрение Хайдеггера: «Сообщество бытия, а не бытие сообщества — вот то, о чем надлежит вести речь. Или еще лучше: сообщество существования, а не сущность сообщества» [Нанси 1991, с. 91]. Центральным здесь оказывается понятие сообщества (совместности), в котором работает какая-то своя специфическая логика, связанная со способом ее существования. Это логика со-бытия или *Mit-sein*, к которой подводит нас Хайдеггер, она несет в себе способность, по мысли Нанси, «быть обращенным к ...», что отрицает существование всеобщего бытия или общей субстанции. Это — воплощенная открытость, она есть бытие-в-месте, принципиально открытая навстречу отношениям между двумя данными существами. Это бытие-в-месте отрицает какую-либо самотождественную совместность, но открывает ее в принципиальной подвижности границ. Любое «сам» — это с самого начала структура «с-», всякий находится рядом-с-собой, находясь рядом-с-другими и в силу этого. «Мы» прежде всего есть друг с другом

не как соединенные точки или же поделенные на части совокупности, но как бытие-друг-с-другом.

Нанси доходит до того, что возводит единство людей, совершающих путешествие в одном купе, до идеальной модели совместности. Нанси прибегает к примеру с пассажирами, но расставляет другие акценты нежели это делает Карсавин. Несколько человек оказывается случайным образом рядом друг с другом. Между ними нет никаких отношений. Но они равным образом составляют совокупность в качестве пассажиров данного поезда, пребывающих в одном пространстве и в одно время. Они находятся в промежутке между отъединенностью «толпы» и связностью «группы», будучи каждый раз близкими к превращению в одну или в другую. Он следует более подвижному состоянию современной социальности.

«*Быть* это не нечто общее, но *ничто* как раздвигание, в котором располагается и измеряется “сообща”, то есть “с–”, некоторое “рядом-с-собой” этого *быть* как такового, *быть*, насквозь пронизанное своей собственной транзитивностью: *быть*, будучи всеми сущими, не как их индивидуальный и/или общий сам, но как *близость*, которая их *раздвигает*» [Нанси 2004, с.150–151]. Сущие находятся в контакте друг с другом и тем самым располагаются и различаются. «Быть» это не значит являться существительным, но являть собой глагол диспозиции. «Кто-нибудь входит в комнату: прежде чем быть окончательным субъектом репрезентации этой комнаты, он располагается в ней и к ней, и, поскольку он ее пересекает, в ней живет, приходит в гости и т.д., он выставляет в ней напоказ диспозицию — корреляцию, комбинацию, контакт, расстояние, отношение ко всему, что находится в комнате, и значит, саму эту комнату. Он выставляет напоказ одновременность, к которой сам причастен в этот момент и в которой он сам выставляет себя напоказ одновременно с тем, что выставляет напоказ ее и выставлено напоказ в ней. Он выставляется напоказ: именно так он есть “сам”, т. е. то, что он есть — или чем станет — столько раз и всякий раз, как он входит в диспозицию. Это “каждый раз” не является обновлением опыта или обстоятельством одного и того же субъекта: для того чтобы “я” был всегда “тем же самым”, всегда нужен *другой* раз, в котором я себя располагаю в соответствии с этой “тождественностью”» [Там же, с. 152].

Данная онтология, согласно Нанси, связывает *ethos* с *praxis*’ом, и, нам представляется, обнаруживает связь с антропологией. Это включает то обстоятельство, что тела людей как социальные тела принципиально находятся, говоря словами Нанси, в положении противопоставленности и прикосновения: «*я емь протяженность*, будучи отделенным, отнятым, вычтенным и противопоставленным» [Нанси 1999, с. 55]. Тело всегда противопоставлено извне — «мне» или другому. Других я познаю всегда в качестве тел.



Другой — это тело, поскольку у него такой-то нос, цвет кожи и т.д. Он столько-то весит, от него исходит такой-то запах. Противопоставление трогает, что намечает границу трогательных отношений. Это приходит в самом приходе другого, такого другого, в котором мы обретаем «свое». Стало быть, в мире господствующим действием является топология, где предпочтительно бережное отношение к «другому», и все происходит «в-месте». Тела находятся в прикосновении, и это прикосновение есть предел, опространствливание существования. Тело в совместном способе существования сжато другими телами или сжато прямо на других телах. Это тела, поделенные пополам, тела определенного пола, где мужской пол имеет место, потому что осуществляется через женский пол, и наоборот. Между телами нет пустоты, но находятся другие грузы, противовесы и т.п. В процессе взаимодействия тела в качестве сил сталкиваются и отталкиваются, поддерживаются и дестабилизируются, изменяются и соединяются. Избыточность или нехватка прикосновения порождают страдание. Начиная с детства, формирование человеческой телесности происходит при посредстве материнского участия и тех телесных техник, которыми она владеет от общества. Типика определенных действий или образцов поведения закрепляется в обществе в виде тех или иных телесных и коммуникативных техниках, которые начинают входить в социальные практики определенного общества. Практики и техники передаются из поколения в поколение, определяя характер поведения того или иного индивида, группы или сообщества.

Способ бытия «с» или «со», согласно Нанси, не является ни основанием, ни его отсутствием. Оно является ни чем иным, как нетелесным «с» бытия тела как такового. «Прежде чем стать словом, языком, вербальностью и сигнификацией, “язык” является вот чем: расширением и одновременно “с–”, поскольку он представляет собой *наисобственнейшее могущество* тела, его способность *прикасаться* к любому телу (или прикасаться к себе), что является не чем иным, как о-пределением тела» [Нанси 2004, с. 144]. «Говорить–с» так же, как говорят “спать–с”, “выходить–с” или “жить–с”, — некий (эв)фемизм, вводимый для того, чтобы... сказать само бытие как коммуникацию и мышление как оно говорится: со–agitatio бытия. “Язык” это не инструмент коммуникации, и коммуникация не инструмент для бытия, но, совершенно точно, коммуникация *есть* бытие, и бытие, следовательно, *есть* лишь то нетелесное, в котором тела заявляют о себе друг другу *как таковые*» [Там же, с. 145]. Назовем этот способ бытия бытием-в-коммуникации.

Формирование человеческого бытия протекает в ходе коммуникации, представляющей собой телесное взаимодействие, которое, превращается в различные формы социального мира — определенные местности и совместности. Иными словами, социальность возникает через конфигурирование



таких ее онтологических составляющих как телесность, местность и совместность. Процесс воспроизводства совместности происходит в ходе регулярного телесного взаимодействия между людьми посредством определенной социальной практики, благодаря которой порождается определенное со-общение, способствующее при-общению людей к своему со-обществу с определенными представлениями и ценностями.

### *Литература*

- Карсавин А.П. Философия истории. М.: АСТ, 2007.
- Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990.
- Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004.
- Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991.
- Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999
- Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / пер. с нем. Е. Борисова. Томск: Водолей, 1998.
- Хайдеггер М. Разъяснение к поэзии Гельдерина / пер. с нем. Г. Ноткина. СПб.: Академический проект, 2003.
- Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная академия, 2012.
- Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Академический проект, 2007.
- Хайдеггер М. Язык / пер. с нем. Б.В. Маркова. СПб.: Эйдос, 1991.
- Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Изд-во Правда, 1991.

## ■ **Sergey Azarenko**

### *Аннотация*

Статья посвящена актуальной проблеме современной неклассической социальной философии — проблеме оснований и множественности социальной реальности. Автор анализирует процесс коммуникации в сообществах социума, обсуждая вопрос зависимости устойчивости социальных форм от практик себя человеком.

### *Ключевые слова*

сообщаемость, сообщество, совместность, экзистенция, онтология различия, социальная топология, телесность.

### ***Abstract***

One of topical problems of modern non-classical social philosophy, namely, the problem of foundations and plurality of social reality, is considered. Processes of communication in social communities are analyzed and the question about the connection between the sustainability of social forms and practices of the Self cultivated by humans is discussed.

### ***Keywords***

communicability, community, coexisting, existence, differential ontology, social topology, corporality.

## Идея синергии в контексте современной социальной философии

**О.Д. Агапов**

### Приглашение к разговору

Разговор о феномене синергии целесообразно начинать с реконструкции данного понятия в истории философии, культуры, науки, религии. Помимо восстановления историко-культурного контекста, это поможет нам в открытии возможных дискурсов — как эксплицитных, так и имплицитных, где понятие «синергии» развивается, «насыщаясь» вполне определенными значениями, сводящими его к терминологической строгости и предметной определенности. Таким герменевтико-феноменологическим подступом к проблематике синергии мы надеемся вплотную подойти к феномену синергии в онтологической перспективе. И, наконец, третий шаг нашего исследования будет связан с изучением поставленной в качестве заглавия темы, т.е. постижением идеи синергии в контексте современной социальной философии.

### Историко-философский этюд о понятии «синергия»

Этимология слова «синергия» в переводе с греческого означает «сотрудничество», «согласованное действие». По версии С. Хоружего, оно появляется в период эллинизма, когда «синкретический разум поздней античности действовал в модусе слияния и синтеза» [Хоружий 2011, с. 21].

Вместе с тем, *первая традиция* осмысления синергии как феномена сложилась в Средневековье в восточнохристианском дискурсе при рассмотрении природы Фаворского света и решении вопроса о взаимоотношениях между Богом и человеком (IV–XIV вв.). Виднейшими богословами, принадлежащими к этой традиции, были свв. Максим Исповедник (580–662 гг.), Симеон Новый Богослов (949–1022 гг.), Григорий Палама (1296–1357 гг.). В XX в. в контексте неопатристического поворота традицию продолжили о. Георгий

Флоровский, В.Н. Лосский, И. Мейендорф, Х. Яннарас, митр. Иоанн (Зизиулас), С.С. Хоружий.

В богословии феномен синергии имеет две отличительные черты: «1) он принадлежит к основоустройству личного бытия, это — феномен встречи и соработничества двух личностных формаций; 2) синергии присуща радикальная симметрия, поскольку энергии, что достигают в ней своей встречи, различны онтологически и в этой встрече играют в корне разную роль» [Хоружий 2011, с. 24].

Вторая традиция возникает в 1920–1930 гг., и закрепляется в конце XX в. Ее можно назвать антропологической (или социально-гуманитарной). Первый постулат понимания синергии в этом топосе мысли состоит в том, что синергия есть процесс онтологического размыкания человеческого существа. Однако, если в первом, богословском, случае синергия принадлежит опыту исихазма, опыту православия, то во втором случае речь идет о реконструкции духовных практик суфизма, йоги, дзэн и других мировых религий. Реконструкция духовных практик исихазма в этом случае выступает как некая «идеальная модель», позволяющая выделить общие черты таких практик и их отличия.

Синергичная антропология исходит из тезиса о том, что древние школы духовного опыта — это *практики ауто-трансформаций человека*, направленные на онтологическое трансцендирование человека и выход его на уровень энергийного бытия-действия. Движущая сила этого процесса принадлежит не только человеку, но и Внеположному Истоку, тем самым всякая духовная практика есть событие и согласование энергий человека и иного бытийного горизонта. Подобная встреча и есть синергия. Однако, если в восточнохристианской версии синергия есть встреча личностей (Бога–Личности с человеком–личностью), то в дальневосточных духовных практиках это всегда соединение энергий человека с энергиями иного (не личностного) онтологического порядка. Как отмечает С.С. Хоружий, можно говорить об известном типологическом тождестве духовных практик в антропологической перспективе, но нужно всегда быть готовым к «различению духов» в онтологическом ракурсе. К сожалению, об этом онтологическом различии забывают многие представители социально-гуманитарных наук, которые вслед за П. Адо, М.Фуко, К. Гирцем, М. Моссом и др. ведут обширные исследования по герменевтике практик себя человеком древности и современности.

При анализе духовных практик необходимо выявлять их содержание и смысл. «В восхождении к личному бытию открытые в исихастском опыте предпосылки синергии включали “изгнание образов и возгревание чувств” (чувств-эмоций любви и устремленности к Богу). На языке температурной

метафоры эти предпосылки вызвали разогревание внутренней реальности человека, которое вело к размыканию этой реальности и дальнейшему порождению новых динамических форм. В противоположность этому, в продвижении к безличному телосу (в *дальневосточных религиях* — О.А.) предпосылки онтологического размыкания — это созерцательные и медитативные техники, осуществляющие изгнание всех эмоций и охлаждение внутренней реальности человека. В свою очередь это охлаждение ведет к растворению и деконструкции всех персонологических структур» [Хоружий 2011, с. 26].

Процесс синергии — реляционное событие и требует адекватной метафизической и методологической «оптики», иными словами, требуется создание реляционной онтологии, что собственно и происходит в XX в., когда утверждается энергийный дискурс философствования (т.е. неклассический, неэссенциалистский, бессубъектный).

Реляционный (синергийный) дискурс в уже имеет ряд важных результатов. Во-первых, было показано, что человек представляет собой целый ансамбль энергий (см. [Хоружий 2005-б]), который может быть классифицирован по трем базовым уровням реальности: *онтологическому* (встреча с онтологическим Другим, в пределе с Богом), *онтическому* (встреча с альтер-эго, бессознательным) и *виртуальному* (не-доактуализация — имитация). Их конфигурация — сочетание различных типов энергий, применительно к отдельному человеку может быть различной, есть множество гибридных топик, но есть и относительно устойчивые исторические типы конфигураций — антропоформации. Множество проявлений человека составляет ареал Антропологической Границы (см. [Хоружий 2005-а]).

Во-вторых, идеи со-бытийности, синергии легли в основу конституирования новой эпистемы гуманитарного познания. Выход на этот уровень был осуществлен в различных направлениях в философии, социологии XX в. О феномене *со-бытия* размышляет М. Хайдеггер; трансимманентность и со-бытийность социальной реальности — это общий тренд социальных теорий Н. Лумана, Э. Гидденса, З. Баумана, Ю. Хабермаса, антропологических концептов М. Фуко, Ж. Делеза, А. Бадью. Более того, размышление о человеке — это средоточие целого спектра социально-гуманитарных дискурсов современности, которые рассматривают антропологическую практику как ключ к расшифровке различных способов и форм социальности. Имея в виду «энергийный образ» человека и описание его связей и взаимодействий с помощью концепта «размыкания» (или «замыкания»), мы можем, вслед за С.С. Хоружим, утверждать, что феномен синергии является центром эпистемы гуманитарного знания [Хоружий 2011].

*Третья традиция* развития понятия «синергии» может быть отнесена к обширной сфере научного познания и связана с формированием такой

теории самоорганизации мира как синергетика. Родоначальник термина «синергетика» Герман Хакен признает, что, вводя его, он исходил из чистой семантики слова, не имея представления о его богословском «прошлом». В синергетике термин «синергия» так и не превратился в полноценное научное понятие, это скорее метафора, импульс, исток создания теории взаимодействия. В связи с этим С.С. Хоружий указывает, что «... анализируя синергию в синергетике, сначала следует выделить из всего спектра синергетических теорий и процессов — синергийные. Руководствуясь интуитивной идеей синергии, подсказываемой этимологическим смыслом термина, мы должны включить в “сферу синергии в синергетике” те теории, что описывают явления и процессы, в которых налицо согласованное, когерентное действие двух разных видов или потоков энергии, принадлежащих разным источникам» [Хоружий 2011, с. 29].

Среди таких теорий можно выделить теорию лазерного излучения (Г. Хакен) и теорию диссипативных структур (И. Пригожин). Синергия в них — это событие взаимодействия внутренней и внешней энергий, порождение новых форм, полей, структур. Иными словами, и в сфере естественных наук полноценное и общее для всех трех традиций понятие синергии может «работать».

### Развилка

Итак, мы подошли к логическому завершению взятого в начале статьи первого задания реконструировать возможные типы дискурса в проблеме синергии. Здесь мы более следовали за С.С. Хоружим, основателем концепции синергийной антропологии. Вторым вопросом, прописанным в «повестку» темы статьи является вопрошание о том, как указанные дискурсы синергии влияют или могут влиять на развитие современной социальной философии.

Прежде всего и как тема, и как проблема синергия может входить в контекст социально-философских исследований с разных сторон, здесь нет единого, «царского» пути. Например, мы замечаем, что в результате «увлечения» теориями самоорганизации, начиная с 1970-х гг., в социологию и социальную философию проникает синергетика, которая до сих пор еще не исчерпала свой теоретико-методологический потенциал и выступает фундаментом во многих социо-гуманитарных исследованиях. Были на этом пути и некоторые «прорывные» движения: достаточно вспомнить интересные синергетические социально-философские теории В. Бранского, В. Шалаева, Е.М. Николаевой.

Другим путем «попадания» синергии в поле интереса социальной философии могут выступить историко-философские реконструкции средневековой мысли. Через такие реконструкции выявляется — уже в современной

артикуляции — и аутентичное богословско-философское содержание феномена синергии, поскольку без интерпретации идей свв. Максима Исповедника и Григория Паламы мы не можем постичь социально-антропологическую мысль этого значительного периода в интеллектуальной истории человечества. Более того, мы находим развитие этих идей в богословии XX в. В этом плане интересны опыты Х. Яннараса, показавшего «переключку» фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и учения Отцов Церкви; богословские штудии митр. Иоанна (Зизиуласа), развивающего экологическую проблематику, опираясь на патристику и постмодернистскую мысль; социально-психологические и антропологические навигации О.И. Генисаретского, сочетающего мысль Нила Сорского и идеи Г.П. Щедровицкого.

Социальная философия, конечно, не может игнорировать и антропологическую топику развития темы синергии в неклассической постмодернистской социальной теории. Радикальные концепции М. Фуко, Ж. Делеза, Р. Барта, Ж. Дерриды, Ж. Бодрийяра, У. Эко сегодня преподаются студентам как один из устоявшихся, нормативных философских трендов.

Вместе с тем, перечисленные попытки использовать концепт синергии в проблемном поле философии социальности больше напоминают «опыление» или «интервенцию». Иными словами, новый энергийный дискурс приходит в социальную философию извне в виде отдельных идей, концептуальных инструментов, оказывая какое-то воздействие. Но есть ли в самой социальной философии движение, тренд в сторону энергийного (и синергийного) понимания общества и общественного развития? И на какие интенции в самой социальной реальности можно опереться? Нас более всего интересует именно возможность экспликации феномена синергии как внутренней интенции развития самого общества, интенции самих движущих сил социальности. Мы предполагаем рассмотреть вопрос синергии еще раз в герменевтико-феноменологическом ключе, а также дать методологическую «развертку» синергийной парадигмы современности.

### **Методологическая навигация**

В теоретико-методологическом плане феномен синергии представляет новую исследовательскую программу для социальной философии и ее развития как неклассической, неэссенциальной и бессубъектной или как реляционной, энергийной и антропологической.

*Первая характеристика* неклассической философии — реляционность, суть которой заключена в преодолении метафизики, в переходе к пониманию бытия как становления. В основании реляционного подхода к бытию лежат идеи общения, отношений, развития. Бытие есть со-бытие, со-стояние,



процесс. Иными словами, бытие — это сингулярность, где все силы сущего приведены в некое взаимодействие и действуют, «порождая» различные модусы и конфигурации. В социальной онтологии «узрение» общества как состояния дает возможность рассматривать его как открытую систему, которая суть «завершенная незавершенность», где при доминировании исторической инерции, культурных традиций, есть «место» для человеческого поступка. Общество больше не мыслится в образе агрегата, машины. Обнаружилось, что универсальная механистическая абстракция, рассматривающая общество как уже ставшую систему, приводит к игнорированию роли конкретного социального опыта, места, времени, обстоятельств, культуры. «Власть универсалистской терминологии проявляется в том, что событие конкретного социального опыта конструируется и организовывается для того, чтобы поместить его в “уже известное”, куда всегда уже вписана определенная ценностная иерархия» [Смирнов 2011, с. 13].

Процессуальная трактовка общества, по мнению А.Е. Смирнова, способствует снятию важнейшего концептуального ограничения эссенциализма, а именно: бинарного осмысления социального бытия через оппозиции коллективного–индивидуального, фундаментального–поверхностного, внутреннего–внешнего, субъективного–объективного. Ограниченность проистекает не из самих оппозиций, а из того, что один из полюсов оппозиции всегда репрессирует другой, оппозиции никогда не симметричны и не нейтральны. По мысли А.Е. Смирнова: «Де–толерантная логика пары: сохранять, уничтожая» [Смирнов 2011, с. 11].

*Вторая характеристика* неклассической философской парадигмы ее неэссенциальный или энергийный характер. Энергийность прямо связана с реляционностью, ибо процесс становления есть действие, или, по Аристотелю, энергия. Энергийность — это содержание процессов становления, их плотность.

Ключевой онтологический вопрос: откуда проистекает, берется энергия? Это феномен имманентный, трансцендентный, или же это результат синергии как встречи и взаимодействия различных сил, проявление гетерономности сущего?

*Третья характеристика* неклассического типа философии — ее бес-субъектность или антропологичность. На первый взгляд это утверждение парадоксально, поскольку долгое время человек рассматривался как субъект деятельности. Однако человеческое существование не укладывается в парадигму деятельности. Человек плюралистичен, не тождественен самому себе, гетерономен, он — открытая система. Человек есть и становится каждый раз «здесь–и–сейчас», что не означает отрицание констант его существования, но и не редуцирует его бытие к ним.

Неслучайно Л.П. Карсавин, характеризовал человека как единство ставшего, становящегося, могущего стать. Он сам, его бытие есть момент или со-бытие, которое возникает из ничто, рождается и умирает из недр всеединства. Субъектом истории, по Л.П. Карсавину, выступает человеческий род как единая стяженная личность, как феномен всеединства, причем каждый человек — это конкретная личность, связанная с другими личностями. Конкретная личность может развиваться, только раскрывая и наращивая связи с другими личностями, в конечном итоге превращаясь в сообщество — народ, обладающий единой душой или идентичностью [Карсавин 1993, с. 53].

Философия истории Л.П. Карсавина чрезвычайно близка к антропологической парадигме современности, но все же отличается от нее онтологически. Она опирается на метафизику всеединства, тяготеет к монизму. Современные концепции, признавая интенции карсавинской мысли, исходят из иного онтологического горизонта. В частности, С.С. Хоружий выделяет в человеческом существовании три топики его конституции: онтологическую, онтическую и виртуальную, — каждая из которых образуется по своей логике, имеет разную темпоральность, ритмику и спектр проявлений.

А.Е. Смирнов в своем социально-философском исследовании процессов субъективации обращает внимание на то, что антропологичность выступает в дискурсе современной философии как проблема Другого. Именно Другой как сингулярность, Другой как определяющий себя в своей идентичности (в постоянном вопрошании «Кто Я»?) противостоит субъекту, который знает или предполагает свой статус и роль в структуре социума. Социализация не есть завершение процесса антропологического становления человека. «“Ктойность” Другого в мышлении социальности представляется как сложное, открытое существование, находящиеся во множественных отношениях с действительностью. Другой не есть суверенное, исключенное из системы социальных связей существование. Другой всегда больше или меньше чем “Я”, нечто принципиально нецентрируемое, данное как концентрация гетерогенной совокупности состояний и трансформаций реальности» [Смирнов 2011, с. 15].

Таким образом, преумножение «ктойности» человека преумножает бытие, не закрепощая самого человека (видящего основания и пределы своей субъектности и субъективности) и не давая закрепостить его со стороны «держателей» определенной идентичности. К тому же «ктойность» позволяет каждому приблизиться к пониманию того, что подлинная человеческая жизнь состоит из поступков, из со-бытий, где мы «стяжаем бытие, не стяжая»; творим, не закрепощая; осваиваем, не уничтожая, обретая в итоге мир.

Наша субъектность может быть нерепрессивна по отношению к нам и к другим, только когда она находится в модусе субъективации, поскольку:

«...субъективация есть *дис-со-циация*: открытость становящегося субъекта всякий раз коррелятивна или даже кон-фигуративна открытой, несамодостаточной социальности. Событие их обоюдной открытости есть движение раз-решения, высвобождающее и о-пределывающее субъекта в одно и то же время» [Смирнов 2011, с. 285–286].

Вышеперечисленные характеристики неклассической социальной философии приближают нас к пониманию синергии в общественном бытии. Действительно, человек и человеческий род предстает как становящаяся система, развивающаяся в процессах установления, дления, изменения конфигурации отношений, различных сил или начал, трансцендентальной и имманентной природы. Человеческий род стремится к своей определенности, к своей идентичности (самосознанию), чтобы та «толща» отношений благодаря которой он существует стала явной. Синергия в данном случае (с учетом богословского, антропологического и научного типов дискурса) предстает как ключевой процесс в рамках: а) «высвечивания» генезиса движущих сил со-бытия; б) определения линии собственного личностного развития; в) характера отношений внутри определенной социальной формы; г) выявления «телоса» синергийных отношений. Например, исторический процесс при такой «оптике» рассматривается как развитие человеческого рода, с одной стороны, размыкающегося к инобытию, а, с другой стороны, стягивающего на себя силы различной природы, что позволяет говорить о том, что каждая эпоха обладает целым спектром синергийных процессов или событий, закрепляющих тот или иной вид отношений между человеком и человеком, человеком и Богом и человеком с самим собой. Примеры синергии в области:

- религиозной жизни: феномен обожения;
- экономики: кооперация, кластеризация;
- политики: ассоциации, союзы, партии и т.д.

По своему воздействию синергия также имеет различные «плоды». Неслучайно в религиозном дискурсе христианства говорится о благодати, в светских формах синергия проявляется в эффектах полноты и целостности. Эмерджентность экономических, политических и культурных систем, природных целостностей — это «альфа и омега» системного подхода к пониманию динамики бытия.

Вместе с тем, С.С. Хоружий, разрабатывая дискурс синергии в различных сферах антропологического опыта, отмечает, что в ее основании может быть как любовь, так и насилие. Тогда появляется целый спектр социально-антропологических феноменов, связанных *насильственной синергией*. Так бытие тоталитарных сообществ 1930–1940-х гг. было основано на насилии, на вырванной силой энергии любви, которую пропагандисты — «инженеры человеческих душ» — «привязывали» или к вождю / фюреру или к партии.

Различные формы насильственной синергии есть не только в политике, она неотторжимый элемент манипулятивных техник тоталитарных сект, коммерческих культов, иных социокультурных ниш человеческого бытия.

Анализ способа объединения, герменевтика типа синергии — это еще один методологический «почин», связанный с исследованием идеи синергии в социально-философском контексте. Актуальность синергийной герменевтики, как показал С.С. Хоружий, важна не только при аналитике *постантропологических* трендов развития человеческого рода, но, на наш взгляд, является важнейшим «подспорьем» для всех социально-гуманитарных наук. Поэтому сделаем следующий шаг в сторону постижения феномена синергии.

### Герменевтико-феноменологические «упражнения в сути дела»<sup>1</sup>

Смысловой ряд понятия «синергия», на наш взгляд, с одной стороны, возвращает «изгнанные» в порыве деконструкции социального бытия темы единства, солидарности, взаимодействия и т.д., а, с другой стороны, мы еще раз можем осмыслить классические для социальной философии темы и проблемы отчуждения, генезиса конфликтных ситуаций и процессов, методов и форм противодействия маргинальным и деструктивным формам сознания и практикам.

Наше герменевтико-феноменологическое упражнение начнем с истории, которая представляет собой *сферу антропологического опыта*, область существования и знания, где мы доступны себе в качестве нас самих. П. Рикёр отмечал, что термин «история» с греческого переводится буквально как «резервная сила», «следование неожиданному», «открытость иному», обозначает сферу, где преодолевается плохая субъективность. Неслучайно история движима как жадой *встречи*, так и желанием *объяснения*. [Рикёр 2002, с. 44–47].

История как знание становится своеобразным зеркалом человеческого рода, показывающим ему самого себя во всем многообразии и в первую очередь в совокупности социальных структур, традиций и институций, выработанных за все время его существования. Познавая историю, мы больше ориентируемся не на фактологическую сторону исторического процесса, а на его содержание, на характер и сущность многочисленных связей и отношений, форм деятельности, составляющих «плотность» общественного бытия. Факты, даты, понятия исторической науки — это инструменты познания, необходимые для постижения *смысла* исторического бытия. Проблема смысла

<sup>1</sup> «Упражнения в сути дела» — емкая формула, придуманная О.И. Генисаретским и использованная им в названии его книги: Генисаретский О.И. Упражнения в сути дела. М.: Русский мир, 1993. 227 с.

личностного бытия и проблема смысла истории теснейшим образом связаны, являются соотносимыми между собой формами осмысления человеком своего существования. А. В. Михайлов писал, что «...история проста: человек видит и рассказывает другим то, что видит, но рассказывает он то, чего другие не знают; что дает возможность вывести неизвестное в область ведения, в область знания, обращающего множество историй в *равнозатрагивающий нас мир*, где все важно для нас, где все весомо, нет пустого и незначительного, все зависит от всего. Весь такой *мир* есть неизведанность, нуждающаяся в своем выведывании; будучи новым, он уже потому неизведан, и все известное в прежнем мире нуждается в том, чтобы мы удостоверились в нем, в его известности в нем» [Михайлов 2006, с. 461].

Исходя из взаимообусловленности субъекта истории и субъекта исторического познания, следуя Л.П. Карсавину, необходимо выделить ряд вариантов связей или синергии между ними. Например, *первичная рефлексия* над общественным развитием характерна для каждого человека, непосредственно в него включенного. В этом случае субъект познания и действия слиты, нерасторжимы. Сознание и самосознание образуют единую структуру. Идеи, установки, идеалы и нормы антропологического опыта повторенные тысячу раз создают определенный строй социальных связей отношений, находят свое воплощение во всеобщей форме традиции. *Вторая* возможная форма связи субъекта истории и субъекта познания истории — это хроникер, создатель разного рода летописей, агиографии, хроники, где, как правило, все важное и второстепенное тождественны. И *третья* форма — это, собственно, субъект исторического познания, ученый-историк, удаленный во времени от исторических событий, способный отнестись к ним объективно, сделать предметом научного анализа. Все выделенные Л.П. Карсавиным типы отношений субъекта исторического познания и субъекта истории взаимосвязаны между собой. «Все они различны, но не разъединены, не вне друг друга, а каждое в каждом, то есть в одном субъекте», представляя его различные моменты-качества, структуры и свойства, определяющие его бытие, формирующие его «Я». В этом плане каждый из нас «троеличен» в качестве субъекта [Карсавин 1993, с. 35].

Карсавинская идея «всеединого субъекта», по нашему убеждению является необходимым условием бытия и познания истории. Конкретный индивид способен «дополнить» себя приобщением к всеединому субъекту истории. «Если в нем дан хоть один момент, вместе с ним даны и другие... Момент представляет особую становящуюся качественность, которой не было ни в одном из прошлых моментов и не будет в настоящих. Субъект здесь дан как процесс саморазвертывания, представляя единство сознания (мышления, воли) и самосознания (рефлексии)» [Там же, с. 46].

Из понимания истории как всеединого субъекта в своем развитии или становлении, объединяющего моменты сознания и самосознания можно утверждать, что сущность исторического познания в создании сферы понимания, позволяющей и человечеству, и каждому человеку четко идентифицировать и полагать себя в бытие, претворять себя в нем.

Субъект истории — это «субъект субъектов» или единство множества, каждая из граней которого есть определенная форма бытия, требующая от каждого из нас, принадлежащих к «плоти» истории освоения и развития. Каждая грань субъекта истории — необходимые атрибуты его существования, его ипостаси, требующие от нас понимания всей сложной системы «сообщества бытия» (Ж.-Л. Нанси), требующей формирования облика субъекта истории, выявления смысла его развития.

Содержание истории, по Л.П. Карсавину, «развитие человечества, как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта». Причем: «Как совершенное всеединство, человечество — единство себя самого в несовершенстве, усовершеннии и совершенстве. Оно и становится совершенным и уже совершенно. Как становящееся совершенным оно несовершенно, хотя эмпирически и завершено, ибо усовершенние выводит за область чистой эмпирии, усовершая ее самое. Но и как несовершенно всеединство, человечество, будучи эмпирически завершенным, вместе с тем и завершается, становится» [Там же, с. 88–89].

Единство несовершенно, усовершенния и совершенства образует, согласно А.И. Неклессе, *икономию*<sup>2</sup> истории, ее подлинную реальность, обнимающую собой все поколения человеческого рода (живших, живущих и будущих жить), все возрасты, расы, классы, страты и сословия. Икономия истории вбирает все стадии, уровни и формы развития человеческого рода, образуя тем самым глобальную (в смысле пространства) и тотальную (в темпоральном смысле) реальность, пронизанную единими атрибутами, что позволяет охватить единым взглядом историческое бытие, задать вопрос о смысле и перспективах развития [Неклесса 2000] На наш взгляд, то, что А.И. Неклесса называет, следуя богословскому дискурсу, икономией, можно с полным правом назвать *синергией* истории, которая выступает гарантом нашего становления от отчужденного и ущербного существования субъекта истории к полноценной жизни личности.

Икономия истории динамическая, а не механическая реальность существования множества субъектов истории. Главное, что позволяет увидеть икономическое мышление, состоит в том, что оно обращает наше внимание на созидаание *мира истории*, на трансценденцию человеческого рода. Когда его силы претворяются «здесь–и–сейчас». Когда созидаая настоящее, мы делаем

<sup>2</sup> Икономия — пер. с греч. уложение, домостроительство, милосердие.



возможным будущее. Когда мы не отрицаем прошлое, а постигаем и преобразуем его, делая условием настоящего. Иными словами, икономия истории позволяет осуществить синергию сил бытия, сил человеческого рода. Икономия истории — это личность или стяженное всеединство. Содержание истории в развитии личностей, предстоящих перед абсолютным, трансцендентальным, перед Богом. Неслучайно воплощенной историей выступает жизнь Иисуса Христа, ставшего путем и смыслом, началом и вершиной. Отрицание подобного равносильно убийству Бога, смерть которого и провозгласил Ф. Ницше. Со смертью Бога умер и субъект истории.

История — подлинное откровение христианства, позволяющее в цикличности природного существования увидеть динамику становления человеческого рода, способного восходить от суетного, повседневного к основному и абсолютному. Следует отметить, что Л.П. Карсавин был убежден (и мы разделяем его позицию), что история — и особенно философия истории — неизбежно конфессиональна, поскольку иудаизм, христианство, ислам формируют различные идеалы субъекта истории. В частности «субъектом иудейской религиозной культуры является еврейский народ», поэтому иудейский образ истории всегда этнический, дробящий ее на множество ревнующих о Боге народов [Карсавин 1993, с. 176].

Субъект истории центрируется пониманием — это модус его расположения. Исходя из этого, интерпретация — это форма обретения синергии со всеми ипостасями конкретной размерности истории, метод познания и органон практики жизни. «Смещение» взгляда с предмета и объекта исторической науки на субъект открывает, что она сама (наука) исторически сложившаяся специфическая форма познания, поэтому любой тип полученного в ее рамках знания обусловлен целями и задачами конкретного сообщества, его различными хозяйственными, политическими, социокультурными ценностями, целями и задачами. Знание излагается наукой в теоретической форме, максимально опосредованной и отчужденной от социально-исторического контекста его получения, в этой форме все исторически-конкретное трансформируется до логико-абстрактного. Между тем, бытие знания невозможно без возвращения в лоно истории. Таким образом, в составе любого научного знания — будь оно о природной, социальной или технической реальности — присутствует человеческий род, человек, своими усилиями созидающий условия своего бытия, создавая тем самым и поле сознания, позволяющее ему быть, становиться, развиваться.

Плотность или содержание исторического бытия суть со-бытия жизнедеятельности человеческого рода в целом: в пространстве-времени сущего, где человеческий род предстает как обособившаяся сила природы, способная реализовывать как свой, так и имеющейся в сущем потенциал.



История в таком понимании образуется деятельностью людей и есть дело людей, своими усилиями создающими определенную конфигурацию бытия. Такие конфигурации имеют различную размеренность, и могут быть обозначены как культурно-исторические типы, цивилизации или общественно-экономические формации, в зависимости от критерия, по которому мы будем идентифицировать историческое бытие.

Конфигурация исторического — это *сообщество бытия*, уникальное и неповторимое, что, однако, не исключает того, что произведенные в ней типы связей не могут транслироваться последующим поколениям. Установившиеся в *сообществе* бытия социокультурные институты обретают затем, свою транс-историческую жизнь, образуя социальную «матрицу» цивилизации, этого телоса, созданного энергией человеческого рода. Но именно в *сосуществовании* социальных структур и обнаруживает себя подлинная драма развития субъекта истории, вся энергия которого «переплавляется» в тигле повседневности, «уходит» на содержание культурных миров.

Икономия истории — ее конкретная размеренность разворачивается всегда в различных ракурсах и векторах, развивается как «перихоресис» ипостасей (общество, культура, цивилизация), каждая из которых представляет собой форму бытия лика человечества как всеединого субъекта.

Одной из ипостасей бытия истории выступает *общество*. В известном смысле история как бы «затухает» в социуме. Получается парадоксальная ситуация: с одной стороны, общество, многим обязанное истории, изгоняет ее из центра своего внимания на периферию, стремясь всю энергию исторического творчества направить в русло повседневности, в этот «плавильный тигль» энергичных устремлений человеческого рода. С другой стороны, история именно в социуме, в его организации и существовании каждого из его многочисленных институтов дана в своей конкретности и наглядности. Именно поэтому, каждая состоявшаяся историческая эпоха обретает свою философию или квинтэссенцию духа.

Общество представлено как современность или *совмещение* времен, соединение *прошлого*, данного через тенденции или социетальный капитал; *настоящего*, представляющего собой некую ситуацию; и *будущего*, данного как веер альтернатив. Именно в феномене совмещения / смешения времен и состоит коренное отличие истории от общества.

Иначе, если цель истории трансцендентальна и задает вертикаль бытия человеческого рода как всеединого субъекта истории, то сущность общества зашита в его «недрах». И поэтому, если история зовет за «границу» социальных институтов, «отменяя» их как условности, то общественные установки (мораль, право, идеология), напротив, полны осуждения подобных устремлений, предлагая вместо этого идеал глубины и полноты освоения.

Н. Луман специально отмечает, что вопрос о сущности истории в социологии методологически запрещен и «выносится за скобки рефлексии» [Луман 2004, с. 18].

Итак, общество есть исторически возникший феномен, определенная сингулярность, сама конфигурация которого для каждого социума представляет проблему. Смысл общества в нем самом, в факте совместности, в чуде сосуществования взаимоисключающих начал. Именно поэтому путь развития общества — это череда дифференциаций, разделения исторически «сцепившихся» отношений. В частности, разделение общественного труда хорошо иллюстрирует путь трансценденции во внутрь.

В контексте нашего исследования синергия социума тесно связана с практиками интерпретации, отталкивающимися от «жизненного мира» повседневности, где все элементы даны в превращенном качестве, в качестве знаков и символов, породивших их деятельности, жизни. Именно превращенные формы и есть подлинный предмет интерпретации, в процессе которой создается единое основание наук социально-гуманитарного цикла. Задача интерпретации — дать вторую (третью и т.д.) жизнь превращенным формам, и одновременно способствовать вхождению каждого из нас в мир истории, общества, культуры, цивилизации, а в самом широком плане — в мир Универсума, созданию герменевтического «поля» резонирования смыслов.

Цель интерпретации социокультурных структур и институтов будет различаться в зависимости от целей, намечаемых в рамках социализации и аккультурации, воцерковления и обожения, в контексте восхождения к ценностям исторического порядка. В частности, социализация направлена на усвоение первичного и жизненно необходимого уровня знаний, умений и навыков внутри той или иной формы. Аккультурация связана с интенцией не только на внешнее усвоение ценностей, но и на выявление и высвечивание «изнутри» архитектоники ценностей, образующих жизненный горизонт эпохи. Для каждой формы обретения синергии человека и социальных модусов характерна своя линия, форма и стиль интерпретирования, темп и ритм осмысления. Несомненно, все обозначенные практики жизни нуждаются в органоне, в постоянной работе по истолкованию, направленному на соотнесение и удержание связи и смысла многих интенций и элементов, вскрываемых в каждой социокультурной форме, историческом факте, манифестации культуры.

Разница целей задает различие форм интерпретации. В социальном бытии интерпретация проявляет себя как метод конституирования локуса социальной реальности в формате *со-бытия*, а также в качестве своеобразной манифестации собственного бытия, воплощающегося в факте разговора, диалога, речи «по поводу». Здесь граница синергии и интерпретации обусловлена определением предмета совместной деятельности, меры необходимости

в кооперации сил, а также в установлении примерного режима осуществления совместного труда.

Повседневность полна подобного рода интерпретациями, направленными на установление операциональных коммуникаций, назначение которых не выходит за пределы их породивших обстоятельств. Однако при всей банальности и рутинности, монотонности и повторяемости подобного рода интерпретаций жизнь социума, вне этих интерпретаций, невозможна, ибо в каждой из ситуаций (диалог в автобусе, в очереди, в учительской, в студенческой аудитории) решается задача, невыполнение которой не дает осуществиться полному циклу социального воспроизводства. Особенно ярко это проявляется в различного рода сбоях при коммуникации, когда привычный ход событий начинает рушиться из-за невыполнения принятого ритуала, несоблюдения церемонии, невыполнения обязанностей и обязательств.

Н. Луман был одним из первых, кто осознал факт замкнутости общественных структур на себя. Он считал, что для осмысления общества как социальной системы, необходимо ввести понятие *аутопойесиса*, которое наиболее адекватно схватывает и концептуализирует особенности бытия общества, в своем развитии опирающегося на коммуникацию и самовоспроизводство границ между собственно социальным миром и окружающей средой. Фундаментальным положением теории общества Н. Лумана является утверждение о том, что любое описание общественных структур обращает внимание субъекта описания на самого себя, с необходимостью ведет к «автологике», к учету собственной фактичности и историчности.

Итак, смысл социальности в ней самой и «даже изначальная предпосланность смысла ни в коей мере не противоречит тому, что смысл порождается в сети тех операций, которым он также непременно предшествует... Поэтому смысл — это продукт операций, использующих смысл, а не какие-то свойства мира, обязанные своим происхождением какому-либо творению, учреждению или источнику. Поэтому не существует никакой идеальности, отделенной от реальности фактического переживания и процесса коммуникации» [Луман 2004, с. 45].

Всякая ориентация или смысл в социальном бытии — есть конструкция, направленная на различение, нуждающееся в обновлении каждый раз, когда мы переходим от одного типа деятельности к другому. Смысл реализуется всегда в двойной связке, и в этом коренное отличие социальной системы от органической. В частности, Н. Луман пишет: «Живые системы создают для своих клеток особый окружающий мир, защищающий их и создающий возможности для их специализации, а именно, организмы. ... Психические и социальные системы образуют свои операции как наблюдающие, которые делают возможным отличать саму систему от окружающего ее мира — и это несмотря (и

мы должны добавить: поскольку) на то, что операции могут осуществляться лишь в системе. Другими словами, они различают *само-референцию* и *ино-референцию*» [Там же, с. 46].

В ситуации двойного описания социальная форма становится неисчислимой для самой себя. Все ее развитие — *определенная неопределенность*, где всякое вхождение в каждый элемент общества сопровождается внесением-вынесением некоего смысла.

Общество при таком подходе перестает быть механизмом, а воспринимается как *поле синергии*, внутри которого становятся структуры упорядочивания рекурсивностей, «... так чтобы во всяком процессировании смысла можно было бы ретроспективно обращаться и предвосхищать нечто многократно используемое. Это требует избирательного сгущения и, одновременно, подтверждающего обобщения того, что в отличие от другого можно характеризовать как то же самое» [Там же, с. 47].

Исходя из указанного понимания феномена смысла в обществе, Н. Луман делает вывод о том, что каждый определенный смысл подразумевает альтернативы постижения. Отсюда, порядок порождения смысла — «... бесконечный процесс, то есть неопределенная связь отнесений, к которой, однако, можно определенным образом получать доступ, а также воспроизводить ее» [Там же, с. 49].

Форма общества одновременно актуально-конкретна и потенциальна, чревата альтернативами, различными сценариями своего существования, поэтому мы, безусловно, согласны с лумановским утверждением, что общество — это система, конституирующая смысл, где каждая актуальность являет собой своеобразный экран (сознание), на который проецируются все новые и новые состояния системы. Социальная проблема есть конструкт ино-референции (линия опредмечивания) и само-референции (линия распределенности). Следовательно, сознание общества «живет» современностью, понятой как проблема, а социум живет своей парадоксальностью данной как *неразрешимости* внутри дискурса общества. Пространство таких структурных неразрешимостей, согласно другому философу — Т.Х. Керимову, и есть «... пространство нередуцируемого множества структурных возможностей. Именно игрой таких возможностей обуславливается возможность дискурса как такового» [Керимов 2007, с. 3].

Тем самым общество всегда определенная размеренность — поле понимания и синергии, где каждый элемент обладает двойным смыслом — само-референцией и инореференцией, а, следовательно, нуждается в постоянном процессе интерпретирования и самоинтерпретирования, в тавтологических процессах конституирования смысла для каждого случая и ситуации. И самое главное: в гетерогенной социальности существует множество форм ее

упорядочивания и репрезентации, каждая из которых неполновесна, ибо оказывается именем отсутствующего всеобщего тождества и единства общества. «Поэтому любые средства упорядочивания и репрезентации социальности будут неадекватными, ибо они могут быть только единичными или возможными формами, выполняющими функцию невозможного единства и тождества общества. Последнее присутствует в конкретных социальных формах как *отсутствие*». Более того, российский философ убежден, что «...если общество возможно как таковое, то только потому, что общество лишено общего (содержания) и частной формы его репрезентации» [Там же, с. 27].

Социальное постоянно *дезистигирует* (воздерживается) от абсолютного присутствия. В силу этого и встает вопрос о социальной идентичности, об интерпретации социальных процессов и тенденций. Таким образом, общество всегда *сосуществование* поверхностного (случайного), статического и динамического, самодовлеющего и функционального. Общественные отношения всегда открыты для синергии.

Также как открыта для развития и синергии и такая форма бытия человека как цивилизация. Цивилизация — это определенный *миропорядок*, «мир» (термин М. Хайдеггера–В.В. Бибихина), «мир–система» (термин Э. Валлерстайна), «мировое общество» (термин Н. Лумана). Сравнение концепта «цивилизации» с концептом «мира» далеко не случайно, поскольку образ мира — есть образ утраченной некогда синергии целого. Мы действительно — и в этом В.В. Бибихин прав — «упустили мир». «Хранить целый мир как уже отсутствующий через хранение себя как последнего оставшегося в мире места, где целый мир еще имеет себе место в его памяти об отсутствии его спасенного целого — это, может быть, и безумное, но единственное дело, оставшееся достойным человека» [Бибихин 2009, с. 132].

Метафизика цивилизации определяется наличием *мира*, дающего возможность стяжать многообразие жизненных проявлений в одно целое, при этом «в этот универсальный горизонт включены Другие и сообщества Других». Мир не является замкнутым, о мире нельзя заранее сказать, конечен он или бесконечен *ininfinitum*, поскольку форма, в которой он является (горизонтность), не конечна, не бесконечна, но скорее открыта в неопределенность — *indefinitum*. Мир проблемен для восприятия, ибо не может быть явлен весь сразу, но охватывающее, имплицитное сознание мира определяет относительность и место каждой актуальной, эксплицитной данности. Мир дает возможность видеть его в двойной перспективе, он не только единит данности, но и дробит их. Он одновременно и по эту и по ту сторону горизонтов. Более того, мир не только проблемен, но он и избыточен, т.е., по убеждению П.А. Сафронова и А.В. Фролова, мир предполагает наличие незасвидетельствованного в присутствии самобытия. «Под “сеткой” intersубъективно производимых и

разделяемых типических представлений, охватывающей все сущее, мир продолжает жить своей не подотчетной никому жизнью» [Сафронов, Фролов 2007, с. 37–39]. Мир не есть бытие, не равен ему, поэтому и цивилизация не вмещает в себя бытия (при всем империализме). Однако благодаря наличию такого экзистенциала как мир, цивилизация может существовать. «Мир, взятый в своей целостности, трансцендентален, т.е. выступает условием возможности опыта вещей. Онтологическая составляющая человеческого существа делает последнее не универсальным, а именно конечным, поскольку конечность должна содержать в себе противоположность, чтобы быть конечностью. Оказавшись перед лицом бесконечно открытого мира, мы понимаем это тем загадочным и скрытым пониманием, которое не так легко “опросить” и истолковать» [Там же, с. 41–42].

Цивилизация в экзистенциально–феноменологическом плане есть всегда экзистирование в определенном модусе, это всегда конкретно–историческая конфигурация «бытия–в–мире». Цивилизация есть «мир миров», вмещающая в себя множество социально–антропологических практик. Цивилизация в этом плане совмещает две ипостаси: «внутренне спекулятивную» или сущность и «внешне эмпирическую», явленную как существование. Единство сущности и существования образует сплав или действительность, где властно правит идея мира, стяжающая множество модусов существования. Цивилизация держится предстоянием перед миром, перед его трансцендентальностью. Способом держания выступает понимание и истолкование, стремящееся в слове и образе воплотить, явить связь между сущим и бытием человеческого рода. Если чувство предстояния перед миром уходит — цивилизация распадается. Только предстояние перед Богом (инобытием), перед миром, перед историей — областью развития человечества как всеединого субъекта — способно сделать человека причастным целому, исцелить его, спасти от впадения в самообожение.

Действительность мира и цивилизации предметна и конкретна. Предметность действительности всегда есть компромисс или преходящее равновесие борющихся сил, поэтому действительность конфигуративна, являет себя через образы или состояния, воплощающие в разной степени сущность мира. По мысли А.И. Ильина, образы выше явлений, ибо «... явление есть как бы еще не состоявшийся или уже не удавшийся “образ”; “образ” есть “явление”, достигшее своего идеального предела или осуществившее свое имманентное назначение» [Ильин 1994, с. 237]. Образ мира — это реальность, принявшая существование, это событие мира, где он предстает в целостности. Форма образа мира свидетельствует о силе стихии сущего, а содержание — о состоянии его зрелости, развития.

Каждый образ мира — и цивилизация не исключение — не вечен, поскольку есть действительность как событие, есть трагическое сочетание идеи



человеческого бытия и воплощения идеи конкретными поколениями людей, подверженными смертности и концу. Трагедия образа мира состоит также и в том, что пока *мир стоит*, в нем есть силы, явления и состояния, не воплотившиеся, не реализованные, делающие существование мира неустойчивым, подверженным угрозе «падения» мира в сущее, а вместе с ним и человека. Цивилизация как образ мира предстает как идея должного бытия, целиком и полностью держащаяся на интенции воплощения этого облика, где претворение, должно идти, на наш взгляд, на личностном, общественном, политическом уровне.

Формой политического претворения выступает государство, общественного — семья и гражданское общество, а личностного — культура. *Цивилизация*, таким образом, есть состояние и событие синергии развивающегося субъекта, данная как конкретно-историческая размеренность и духовная целостность, имеющая внутреннюю дифференциацию по различным силам-функциям, образующим ее горизонтально-вертикальную структуру. Сущность цивилизации в метафизико-спекулятивном тождестве всеобщего (человеческого рода), особенного (конкретного этноса) и единичного (личности). Данным тождеством определяется строй бытия цивилизации в историческом пространстве-времени, ее значение и предел.

Обретение смысла мира для каждого человека — это путь *углубления* в плоть мира, в реальность существования, в конечном итоге — в себя. Неслучайно лейтмотивом образования ойкумены античной цивилизации стал призыв Сократа «Узнай себя». В обращении афинского мыслителя есть призыв к каждому из нас остановиться и вслушаться в себя, освободиться от всего наносного и несвоевременного, мертвого. Внимание к себе открывает нам факт того, что наше существование есть присутствие, нахождение «присутси». Сначала присутствие *завораживает и ужасает*, но затем, захватывает и поднимает, воцаряя в мир и лад, ведь мир есть завораживающее согласие, не являющееся предметом специального договора. Итак, мир мирит, дает право на бытие всему что есть, было и будет. Следовательно, мир дает право на существование не только эмпирическому «Я», но и Другим, мировой истории, мировому обществу. В процессе открытия мира происходит укоренение человека в мир, в бытие. Вместе с фундированностью приходит осознание хрупкости мира, понимание необходимости заботы о нем, хранения его. Вне прикосновения к тишине и согласию мира невозможна созидательная работа по его сохранению, по развитию цивилизации, которая входит в мир, является его частью.

Синергия мира находится в пограничном состоянии. Феномен мира, таким образом, есть залог и исходная точка нашего «бытия-в-мире». Вместе с тем, залог не есть союз, крепкий договор с миром, это лишь возможность,



требующая от нас постоянного труда, осторожности и внимания в обращении с даром, получаемым с фактом открытия мира. История человеческого рода показывает, что чувство причастности миру довольно часто покидает человека. Нередки ситуации и захваченности, и погруженности человека в редуцированный мир — мир вещей, страстей.

Будучи экзистенциальным модусом, мир есть проблема, прежде всего в плане социального восприятия, поскольку практически невозможно выразить переживания присутствия в мире и нет адекватного места, чтобы показать фундаментальную связку всего, что вроде бы дано как множественность, неразрешимость. Каждая из социальных форм несет в себе отблеск мира, легитимизируется им, но не дает полноты звучания тишины мира. Мир — это онтологическое ничто, всякий раз изживает общественные устои, поскольку они всегда есть результат конкретной заботы, определенная, исторически изменчивая форма регуляции внутримировых отношений. Конкретная социальная форма уместна до тех пор, пока она воплощает мир. Подлинная трагедия человеческого рода состоит в том, что мы каждую историческую форму склонны переживать как абсолютную и конечную, что приводит к попыткам объяснить мир через явления «крови и почвы», забывая при этом, что мир — будучи онтологическим ничто — в действительности лишь *частично и временно* (пока есть интенция его принятия — великодушие) воплощается в конкретно-историческом бытии, давая о себе знать в образе империй, государств, культур, цивилизаций. Но мир трудно стяжать и особенно приватизировать. Воплощаясь в языке, социокультурных структурах, мир тонет, мельчает, источается в повседневности, уступая место овещнению, различным формам опредмечивания. Таким образом, открывая в редкие минуты трансцендирования мир, мы сами *закрываем* доступ к нему своими потребностями и интересами, постепенно *затемняя* суть дела и *заглушая* строй мира. Поэтому развитие и существование человеческого рода, каждой его институции, в том числе и цивилизации, напрямую зависит от того, насколько он способен отвечать на зов бытия, способен воспринимать и воплощать его. История человеческого рода в экзистенциальном плане есть процесс обретения и потери связей с миром, напряженный и трагический опыт по их развитию и расширению.

При всех отличиях одной цивилизации от другой в их развитии проявляется одна общая черта, а именно: *институциональная структурированность*. Историческая устойчивость цивилизации напрямую зависит от того, насколько мощным потенциалом обладают созданные в ходе опредмечивания формы мира / «сущего», насколько длительной будет интерпретация тех принципов, которые понимаются исходными для конституирования цивилизационных отношений. Поэтому субъект цивилизации — в отличие от субъекта социума и субъекта истории — стремится к тому, чтобы всегда быть

равным самому себе. Он не подвержен, по крайней мере на первый взгляд, кризису идентичности и самоидентификации. На самом деле субъект цивилизации лишь со стороны и чаще всего ретроспективно в исторической, социолого-культурологической перспективе предстает гомогенным, постоянно равным самому себя. Цивилизационная идентичность достигается ценой сублимации «бурлящих» миров, составляющих телос цивилизации как большой социокультурной системы. «Цена» развития цивилизации узнается через анализ различных маргинально-лиминальных социально-антропологических форм и практик. Классический и неклассический психоанализ (З. Фрейд, Э. Фромм, Г. Маркузе, В. Райх, К.Г. Юнг, Ж. Лакан, С. Жижек) накопил значительный материал, раскрывающий обратную сторону цивилизации и наглядно демонстрирующий, что ее развитие пронизано антиномическими началами, бинарностями, неразрешимостями, стихиями.

И все же, несмотря на множество дискурсов, описывающих бытие цивилизации, мы сталкиваемся с фактом того, что она предстает в образе *структуры* (государственной, технической, институциональной), но и в образе мощи, силы. Указание на диалектику сил, пронизывающих существование цивилизаций, дает нам возможность утверждать, что каждая из исторически ставших цивилизаций образует круг понимания. Субъект цивилизации — это граждане, связанные единством провозглашаемых и защищаемых государством принципов, ценностей и языком. Беда грозит цивилизации, если уровень гражданского сознания и самосознания снижается, ибо тогда на смену гражданину, созидающему внешний и внутренний мир, приходит «Dasman» (термин М. Хайдеггера), или человек-масса (термин Х. Ортега-и-Гассета, Э. Канетти), или стремящийся уйти от суровой повседневности интеллектуал (термин П. Рикёра). Иначе говоря, парадокс развития цивилизации состоит в том, что она формируется энергией поиска *смысла мира*, но живет не предельными, устремленными к Абсолюту идеалами, а срединными нормами права и морали. В той мере, в какой они усвоены и восприняты на уровне мышления и поведения гражданина, готового бороться, с одной стороны, с анархией социального, а с другой — с тотальностью императивов культуры, требующих, ради чего-то главного, отсечения всего, что Ф. Ницше называл «человеческим, слишком человеческим».

Таким образом, *объект* интерпретации субъекта цивилизации — телос цивилизации, *предмет* — одна из ее сторон, где происходит «сбой» классических форм объяснения, работы традиционных каналов трансляции социокультурного опыта. Базовым языком описания в интерпретационных практиках субъекта цивилизации является *язык права/власти* (нормативно-правовой и литературный) — язык, максимально выверенный, «политкорректный». Наиболее жесткой структурой сознания субъекта цивилизации выступает

правосознание, а менее жесткой — менталитет, сохраняющий тем не менее способность выполнять функцию поддержки некоего «статус-кво» цивилизации. Срединное положение между правосознанием и менталитетом занимают идеология и мораль. Идеология объединяет властвующую элиту цивилизации, мораль — всех субъектов цивилизации. Например, авторы коллективного и фундаментального труда «Российская цивилизация» отмечают, что в рамках осмысления концепта «цивилизация» в трудах мыслителей XIX–XX вв. сложилась классическая нормативная модель трактовки цивилизации, которая фактически стала определенной *цивилизационной идеологией*. «Идеологией цивилизации, необходимостью ее “защиты”, степенью цивилизованности оправдывалось уничтожение целых культур, практика колониализма, войны. Идеологией цивилизации продолжает оправдываться экономическая и политическая экспансия развитых стран в настоящее время, трансляция и насаждение соответствующих ценностей, религиозных и моральных императивов, гражданских и политических институтов (европоцентризм, американоцентризм и др.)» [Российская цивилизация 2003, с. 26].

Вместе с тем, глобальные социальные потрясения XX в. существенным образом поколебали идеологию цивилизации в ее одномерных трактовках. В современной повестке дня — задача нового осмысления оснований и конституирование ценностей рождающейся «здесь–и–сейчас» цивилизации. Ведущими силами образования новой конфигурации антропосоциальных отношений в XX в. П. Рикёр называет (по степени значимости): науку, технику, рациональную политику и рациональную универсальную экономику. Силы, сформировавшиеся исторически в разные эпохи, создают основу для складывания универсального стиля жизни, проявляющегося в неизбежной стандартизации жилья, манеры одеваться и т.д. [Рикёр 2002, с. 320].

Основная идея П. Рикёра состоит в том, что мир в XX в. действительно стал глобальным и единым, пусть не в том качестве, как это хотелось бы представителям различных исторически сложившихся ранее социальных целостностей. Глобальность мира требует коммуникации и доверия, понимания и искусства интерпретации/перевода. Коммуникация позволяет преодолеть синкретизм, автаркию локального сообщества, выйти за пределы к истине бытия. «Человеческая истина рождается лишь там, где цивилизация взаимодействует на основе того, что есть в них жизненного и творческого» [Там же, с. 331].

Таким образом, становление современного типа цивилизации требует работы по конституированию новых ценностей, создающих развитую *мета-систему* антропосоциальных отношений, где есть место и для опыта предшествующих цивилизаций, и тенденции будущего. Первый шаг в деле становления современной цивилизации — понимание *мира*, а, следовательно,

рождение и конституирование органической личности сегодняшнего дня. До тех пор пока мы будем избегать понимания, мы будем пребывать в отчуждении друг от друга, в самоизоляции. Развитие понимания — это развитие сознания современного субъекта истории, тесно связанного с процессом конституирования новой социальной теории. Вышесказанное, на наш взгляд, показывает ложность представлений о смерти социальной философии, о конце истории, ибо до тех пор, пока мы живы, у нас есть шанс научиться пониманию, а, следовательно, сделать шаг к преобразению, открывающему скрытые и игнорируемые силы бытия. Подлинная история человеческого рода как всеединого субъекта истории только начинается, и задача современной философии внятно и со всей ответственностью сказать это. Дело современного философа, по разделяемому нами убеждению П. Рикёра, состоит в осмыслении действительности, в осознании и демонстрации перспектив развития общества, ибо «философ — это человек, желающий понять свое время и помочь другим людям изменить условия их бытия посредством осмысления их положения» [Рикёр 2002, с. 332]. Современность должна быть испытана мыслью, ибо только так мы можем приблизиться к глубоким истокам истины и жизни, питающим нашу способность противостоять всем деструктивным силам, найти и утверждать в синергии жизни телос современной цивилизации.

### *Литература*

- Бибихин В.В. Чтение философии. СПб: Наука, 2009.
- Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
- Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993.
- Керимов Т.Х. Неразрешимости. М.: Академический проект, 2007.
- Луман Н *Общество как социальная система*. М.: Логос, 2004.
- Михайлов А.В. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика. СПб.: СПбГУ, 2006.
- Некlessа А.И. Ordoquadro — четвертый порядок: пришествие постсовременного мира // Полис. 2000. № 6. С. 7–9.
- Рикёр П. История и истина. СПб.: Унив. книга, 2002.
- Российская цивилизация* / под общ. ред. М.П. Мчедлова. М.: Академический проект, 2003.
- Сафронов П.А., Фролов А.В. Сознание мира и онтологический опыт // Вестник Московского университета. 2007. №3. С. 37–39.
- Смирнов А.Е. Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты. Иркутск: НЦРВХ СО РАМН, 2011.
- Хоружий С.С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя // Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 13–57. [Хоружий 2005–а]

Хоружий С.С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. 2011. №12. С.19–37.

Хоружий С.С. Шесть интенций на бытийную альтернативу // Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 58–122. [Хоружий 2005–6]

## **Oleg Agarov**

### *Аннотация*

В статье рассматривается идея синергии в контексте основных дискурсов современности: научного, философского и богословского. В рамках реконструкции смысла термина «синергия» делается вывод о его теоретико-методологической важности для развития современной неклассической социальной философии.

### *Ключевые слова*

синергия, синергетика, богословие, социальная философия, история, сообщество бытия, культура, цивилизация, практики интерпретации.

### *Abstract*

The idea of synergy is studied in the contexts of principal discourses of modernity: scientific, philosophical and theological. Basing on the reconstruction of the meaning of the term “synergy” the conclusion is drawn on its methodological importance for the development of modern non-classical social philosophy.

### *Keywords*

synergy, synergetics, theology, social philosophy, history, community of being, culture, civilization, practices of interpretation.

#### Исследование самопонимания как способ диагностики положения современного человека

Если к одной из характеристик, диагностирующих положение современного человека, отнести отсутствие каких-либо общепринятых мер для оценки образа жизни, то можно сделать ряд важных наблюдений. Традиционно, не находя единой меры, заявляют либо об отсутствии ориентиров и хаосе (консервативное настроение), либо — о свободе выбора жизненного пути (либеральное настроение). Нам же хотелось бы обратить внимание на то, что в подобном отсутствии каких-либо общепринятых, разделяемых всеми мер-образов жизни все же не наблюдается та растерянность, которая могла бы свидетельствовать как о тоскующем стремлении к утверждению, поиску и нахождению подобного идеала (ситуация была иной во время, сразу же следовавшее за распадом СССР, когда даже демократически настроенные искали замену уходящей идеологии, например, в возобновлении интереса к теме «русской идеи»), так и о радостном, вдохновляющем на новые дерзания пионерском порыве (в нашем примере таковым представало пространство «рыночной экономики»).

Все попытки установить идеологию как то, во что можно и следует *идейно* верить и на что можно *мысленно* полагаться, как интеллектуальную и — следующую за ней — экзистенциальную систему координат, постепенно сошли на нет; здесь не время и не место излагать причины подобного положения дел, можно отметить лишь то, что современный человек, ежели он и придерживается какой-либо системы отсчета, то явно исключаящей идейный компонент; идеология опустилась на уровень так или иначе реализуемого этоса системы поведения, которая, даже если ее с легкостью можно отнести к одному типу, тем не менее способна внутри себя иметь какие угодно несхожие между собой идейные наполнения,

зачастую противоречащие друг другу. Для исследователей-гуманитариев, в свою очередь, перемещение идейного компонента на место привходящего и случайного признака, означает, в первую очередь, утрату возможности — занимаясь, к примеру, философией — разрабатывать идеологические системы; последние уступили место различным практикам поведения, в которых мыслительное содержание совершенно произвольно или вовсе может отсутствовать.

Как кажется, *сегодня трансформирован способ самопонимания современного человека*, в то время как инструменты интеллектуального схватывания такового остались прежними; мы присутствуем при своего рода сугубо *инерционном* бессилии гуманитарных наук иметь дело с происходящим. Упомянутая трансформация заметна на всех наблюдаемых уровнях общественной жизни, включая не только практики повседневного обитания (выражающиеся в разбиении на традиционно выделяемые экономику, политику, межличностные отношения и т.д.), но и сферу искусства<sup>1</sup>. Под трансформацией способа самопонимания мы имеем в виду не замещение того, как прежде человек понимал себя неким новым *содержанием*, но мутирование самого понимания, его «как». Для иллюстрации разберем краткую историю одного из существенных элементов самопонимания, а именно — *практику формирования собственной истории*. Поскольку мы ограничены рамками статьи в изложении и обосновании представляемой гипотезы, то последние будут носить лишь приблизительный и недостаточно детализированный характер. Речь идет именно о *предварительном гипотетическом наброске*.

### Самопонимание. Собственная история и ее модусы

Если под *самопониманием* иметь в виду тот минимум интеллектуального, волевого, телесного содержания, который необходим для человеческого распознавания любой возможной ситуации и для соответствующего, ориентирующего действия в ней, то *собственной историей* соответственно будет та формулировка ответа на вопрос «кем я являюсь здесь и сейчас?» («кто я?»),

<sup>1</sup> Под искусством мы здесь не берем заведомо, уже на уровне замысла и производства, относящееся к сфере развлечения; последнее, напротив, по-прежнему полнится идейным содержанием (к примеру — победа ценностей традиционной семьи в голливудских боевиках), но к этому содержанию обращаются уже не для подтверждения и убеждения, но, напротив, для уютного своей узнаванностью времяпровождения. Массовое развлекательное искусство демонстрирует нам кризис идеологии как раз тем обстоятельством, что идейное наполнение любых обстоятельств — лишь один из движущих мотивов сюжета, свободно варьирующихся от произведения к произведению. Единственное, что остается неслучайным — само существование подобного рода развлекательного искусства, наблюдение за которым никогда не совпадает с его самодемонстрацией.



которая сопутствует — сознательно или нет — стратегии поведения (тому, «кто» действует и в ситуации «пребывает», находится). Идеология, к примеру, вменяет собственной истории предельную ответственность, совестливость и сознательность<sup>2</sup>, в то время как собственная история чаще всего не только не имеет отчетливой формулировки, но в самом способе ее *использования* можно говорить о принципиальном избегании отчетливости, стремлении к *смутному* присутствию (в лучшем случае — в качестве *горизонта понимания*, но почти никогда — в виде развернутой дефиниции<sup>3</sup>).

Современный человек может быть описан даже не просто как тип с неопределенной и случайной собственной историей (подобная характеристика может быть отнесена к большинству исторически прошедших эпох), но как персонаж, *принципиально* вмещающий в собственную историю, генерирующий в качестве таковой набор случайных и не связанных между собой никакой связью идентификаций.

В первом приближении мы хотели бы выделить три модуса, в которых всегда находит реализацию собственная история, которыми она сосуществует одновременно и которые мы приводим раздельно лишь с аналитическими целями:

- внешняя *ритуализация*;
- внутренняя *автомифологизация*<sup>4</sup>;

<sup>2</sup> Примером подобного, вдохновленного исследованиями Мишеля Фуко, исследования идеологии на материале советского строя может послужить работа О. Хархордина (см. [Хархордин 2002]).

<sup>3</sup> *Самопонимание* подразумевается здесь в качестве *практики* ориентации и действия в ситуации, в то время как формулирование этой практики в тех или иных сентенциях, могущее быть названным *самоистолкованием*, в любом случае фрагментарно и зачастую случайно. Помимо очевидных онтологических оснований для подобного несовпадения, можно выделить также иные, более или менее препятствующие мотивы. Во-первых, чаще всего люди возлагают значительную часть самоистолкования на внешне предоставляемые им средства культуры (возможность прибегнуть к готовой «идентификации»); во-вторых, различные способы манипулирования общественным сознанием ставят человека, истолковывающего себя в качестве персонажа X, в ситуацию, где он действует в качестве неведомого ему персонажа Y. В-третьих, по разным причинам, формулируемое самоистолкование в подавляющем числе случаев куда более скудно и невыразительно, нежели то, что ему подлежит (упадок риторической культуры). В любом случае следует упомянуть об отсутствии в современной культуре специального искусства доводить практику самопонимания к более или менее адекватному самоистолкованию. Мишель Фуко видел подобное искусство в «заботе о себе», а, скажем, Гюстав Флобер, Мишель Бютор и Ален Роб-Грийе — в литературном творчестве (роман как исследование, как точная наука).

<sup>4</sup> Если термин «ритуализация» выбран нами в соответствии с его более собственным значением (см. ниже), то «автомифологизация» требует дополнительного пояснения. Мы избрали эту конструкцию для порождаемой человеком собственной истории полагаясь на использование слова «миф» в «Поэтике» Аристотеля, в частности основываясь на фрагменте, традиционно переводимом как «подражание действию есть фабула». Исходя из особой толковательной задачи данной статьи (значительно упрощающей нашу концепцию мимесиса,

— производство искусства.

Поскольку эти модусы выделяются нами искусственно, само их изложение непременно предполагает круговой герменевтический характер — скажем, все излагаемое с позиций ритуализации, находит свое особое изложение в аутофологизации — и наоборот.

Ближайшей целью статьи является краткое описание данных модусов — с позиции их эвристического потенциала для диагностирования ситуации современного человека.

### Модус внешней ритуализации

Способ ее существования выражается в формуле: «я — тот, с кем сейчас происходит нечто, доступное для понимания других настолько, что я не могу отныне быть никем иным». К примеру, свадьба делает из прежде влюбленных и выстраивающих отношения людей брачующихся невесту и жениха, соответственно, жену и мужа. При этом, несмотря на наличие у них иных содержаний внутренних историй, сами эти содержания претерпевают в ритуализации переоценку: то, что прежде испытывал герой как персонаж X, теперь он испытывает в качестве персонажа-мужа X; само испытываемое таким образом трансформируется. В этом случае нельзя говорить об исключительно кумулятивном эффекте: напротив, свойственные X, но не свойственные мужу содержания радикальным образом трансформируются или будут — говоря языком психоанализа — вытеснены; те же содержания, которые в принципе свойственны мужьям, получают дополнительную поддержку.

Следует отметить ряд существенных характеристик ритуализации. При всем напрашивающемся здесь искушению отождествить ее с приобретением и приноравливанием к социальным ролям, обживанием в них, следует все же отказаться от подобного упрощающего уподобления поскольку ритуализация имеет отношение к собственной истории и более *интимна*, нежели экстравертность в понимании социальных ролей, оцениваемых через структуру встраивания и функционирования человека в обществе как одного из элементов последнего<sup>5</sup>. Говоря в терминах формальной логики, объемы понятий ри-

---

излагаемую в ином месте), можно проинтерпретировать это выражение как «праксис (действия и поступки) мифом вызывается», точнее — действие становится *каким-то* (действием как таковым) посредством мифа», где «каким-то» и «как» сталкиваются мимесис. Действующий как муж, семьянин, подросток, начальник — в этом самом «как» уже миметичен, хотя и не подпадает под расхожее и упрощенное понимание мимесиса по схеме — «образец — подражательное повторение».

<sup>5</sup> Пояснить эту разнонаправленность можно следующим образом. Интимность ритуализации, имеющей отношение к собственной истории, никогда не совпадающей полностью с социально верифицируемой биографией ее носителя, можно противопоставить частному

туализации и социальных ролей пересекаются, но никогда не совпадают, т.е. являются перекрещивающимися.

В процессе ритуализации происходит *встреча* и *взаимный обмен* между вмняемыми социальной ролью ожиданиями или иным, понятным другим людям экспонированным содержанием, с одной стороны, — и, с другой стороны, внутренним, аутомифическим содержанием, которое *принципиально* никогда не может быть полностью выставлено (в том числе и для своего «автора»). Ритуализация в этом смысле — нечто вроде точки верификации подлинности собственной истории для ее же носителя. Сам *момент* встречи (мы намеренно избегаем более нейтрального понятия *коммуникации*) может быть как *продуктивным*, так и носить упаднический, *ослабляющий* (говоря языком Ницше — декадентский) характер. Примером первого случая будет, скажем, публикация романа тем автором, который своими приемами обогатит и освежит литературную ситуацию (прошедшие через суды Флобер и Бодлер, подлежавший цензуре Джойс и т.д.). Примером второго случая может послужить одно из следствий так называемого первого закона Паркинсона<sup>6</sup>, согласно которому каждый достигает в карьерном росте должности, соответствующий уровню его некомпетентности (т.е. идеальным случаем было бы остановиться на предыдущей ступени, где работник справлялся со своими обязанностями настолько хорошо, что заслужил очередного, *фатального* для организации повышения); обычно этот закон и его следствия рассматривают с позиций общественной пользы и эффективного функционирования, но мы могли бы обратить внимание на драматургию, разыгрывающуюся за подобным повышением в собственной истории персонажа — на то, как она трансформирует самопонимание человека.

характеру любого члена общества. Ритуализация, таким образом, интимна, но — ни в коем случае не частна. Эти два режима — интимный и частный — подобны двум несовместимым между собой гештальтам. Интимность имеет характер вовлечения в собственную историю, в то время как видение себя частным — характер, напротив, отвлекающий. Марк Аврелий, к примеру, участвует свою интимность в следующем положении (речь идет о тех, кого он встретит за день): «Я защищен знанием от их зла. Они не могут *вовлечь* меня во что-либо постыдное» [Аврелий А. Марк 2008, с. 33–34. II,1]. Вообще, именно у стоиков мы встречаем практику намеренного переключения с интимного на частное, которое позволяет носителю истории — посредством эффекта отчуждения — как бы «объективировать» себя, вызывая состояние *атараксии*. Здесь можно сослаться на знаменитое высказывание Марка Аврелия, вынужденного носить красную царскую тогу: «Равным образом, фалерское вино — выжатый сок винограда, пурпур — шерсть овцы, окрашенная кровью улитки, соитие — трение известных органов и выбрасывание семени, соединенное с особыми спазмами» [Там же, с. 137. VI, 13]. О том, что Марк Аврелий в этих «Размышлениях» излагает не законченные сентенции, но, скорее (говоря языком нашей гипотезы), формирует для самого себя собственную историю см. [Адо 2005, с. 127–195].

<sup>6</sup> А именно: «Объем работы возрастает в той мере, в какой это необходимо, чтобы занять время, выделенное на ее выполнение».

Ритуализация может иметь социально неверифицируемый характер, поскольку важен не сам момент ее *исполнения*, но изменение самопонимания человека *уже после* ее прохождения. К примеру, ребенок, боящийся высоты, оказавшись один в лесу, забирается на самую высокую сосну дабы стать тем, «кому не страшна высота». Этого ритуала взрослые могут не замечать, либо же, заметив, придать ему совершенно иное значение («дети в принципе любят лазить по деревьям»). Но даже и в этом случае, ритуализация носит глубоко *поведенческий*, а не лишь интеллектуальный характер — для ее носителя она сама должна быть практичной, *дельной*. Измыслить ритуализацию, никак не пройдя ее «на деле» невозможно; тот, кто лишь вообразил собственную ритуализацию, не сможет полагаться на нее как на пройденную (хотя может достаточно эффективно симулировать ее пройденность перед другими — наподобие знаменитых «охотничьих историй» или рассказов барона Мюнхгаузена). Скажем, математик, неожиданно — благодаря или вопреки давним усилиям — доказавший теорему, хотя и стал для себя тем, «кто доказал теорему», но само это убеждение — без публикации или иных форм оповещения понимающих его открытие членов научного сообщества — не будет носить доказательного — перед самим собой — характера. Без ритуализации любое интеллектуальное достижение входит в нейтральный перечень того, что лишь безразлично сопутствует нашим мыслям (доказал теорему, посмотрел фильм, пообедал, следует сходить в парк — и т.д.). Таким образом, ритуализация предполагает не только того, кто становится тем или иным благодаря ей, но и тому, кто распознает в себе самом того самого «кто», кому эта ритуализация способствует<sup>7</sup>.

*Время прохождения ритуализации зависит от ее содержания* — в примере со страхом высоты ребенок, спустившись с дерева, становится тем, «кто не боится высоты», а человек, борющийся со вредными привычками, может проходить ритуализацию в течение длительного периода своей жизни (поскольку

<sup>7</sup> Это распознавание не всегда сознательно, скорее, оно характеризуется приложением определенных усилий, или, если воспользоваться термином Хайдеггера, — заботой, позволяющей отделить его от проходимых для нас самих незамеченных ритуализаций, которые другими могут быть расценены как имеющие смысл, но для нас носящих либо инерционный характер, либо вообще не замеченных нами. Примером может послужить то особое значение, которое придает одежде модельер или представитель молодежной субкультуры — и человек, относящийся к одежде как «просто к одежде», никогда не задумывающийся над ее семиотикой. Несмотря на то, что последний персонаж не распознает в себе никаких, относящихся к одежде содержаний, для других, разбирающихся, он будет всегда так или иначе ритуализирован; эти другие могут вменять ему отсутствующие у него содержания. Можно, продолжив это отступление, указать на требование осознания своей всегдашней и всецелой ангажированности у Сартра как на запрет имени инерционных ритуализаций. Нам представляется, что это требование абсурдно и совершенно избыточно вменяет человеку обращение внимания на разрушающие любую его вовлеченность несущественные и привходящие мелочи.

стать тем, «кто не употребляет алкоголь» можно лишь каждый раз оказываясь в ситуациях, где можно алкоголь употреблять).

Порядок и конфигурация пройденных ритуализаций, таким образом, формируют те контуры *этоса* человека, которые раскрываются нами в качестве *образа жизни*. Если греческий «этос» имеет среди своих значений не только нрав и традицию, но и привычку, то ритуализация характеризует момент обретения того содержания, которое — в этосе — не столько само будет подлежать *привычному повторению*, сколько позволяет нечто повторять в силу вписывания повторяемого в структуру собственного «кто».

Следуя за введенным Хайдеггером в «Бытии и времени» делением существования Dasein на *подлинное* и *неподлинное*, мы могли бы (даже не вдаваясь в прояснение этих неочевидных модусов у Хайдеггера), указать на два соответствующих способа задействования ритуализации — в перспективе ее отношения к внутренней автомифологизации, к сочинению собственной истории.

Неподлинным модусом ритуализации можно назвать прибегание к таковой в целях как уклонения от задачи сочинения собственной истории, так и обретения некоей внешней идентификации, которая позволила бы собственную историю улучшить — вплоть до окончательной замены ее извне. Речь идет не только о многожды описанном поведении человека в условиях общества потребления и обилия информации, когда, приобретая ту или иную социально верифицируемую в качестве *статусной* вещь (профессию, имущество, отношения и т.д.), но не имея в собственной истории никаких мотивов к тому, чтобы быть тем, «кто этой вещью обладает», человек полагается на *общественный механизм вменения предикации*: едущий на машине определенной марки воспринимается как состоятельный и ответственный человек, встречающийся с моделью расценивается либо как тот, кто может ее «содержать», либо как тот, кто обладает заведомым избытком обаяния и остроумия и т.д. Сюда же относятся множественные приемы рекламных обращений, когда человеку предлагается стать тем, кем его сделает потребление определенного товара или услуги. Подобный отказ от сочинения собственной истории посредством возмещения ее на внешних, данных извне вещах (делах) может иметь лишь не долгосрочный, фрагментарный успех — и то лишь в тех случаях, когда человек оказывается среди сообщества, разделяющего ту же самую систему значений. В любом случае, требуются значительные усилия по постоянному поддержанию и обновлению внешне ритуализирующих вещей и отношений, а также по самозабвенному уверению себя в том, что ты — именно тот, «кто стал этими вещами владеющим»<sup>8</sup>. Концентрируясь на

<sup>8</sup> В своем докладе на первой конференции, посвященной творчеству Владимира Библихина (Европейский университет в Санкт-Петербурге, май 2013 г.), Олег Хархордин, развивая положения из статьи «Собственность» [Хархордин 2011, с. 313–321] выделяет две несовместимые

том, что без дела (практического исполнения) собственная история не имеет никакого решающего значения, неподлинный модус ритуализации переносит все усилия человека именно на деловитость, активность — в ущерб тому минимуму созерцательности и рефлексивности, внимательности требуемых для работы с внутренней историей. Созидательным усилиям по созданию автомифологии предпочитается активизм ритуализации, безоглядно принимающей внешние правила действия и поступков в качестве тех, которые позволят заместить самопонимание, став кем-то по внешнему шаблону. Тому, кто следует неподлинному модусу ритуализации всегда легче дается самоистолкование, поскольку применяемая в данных случаях риторика предоставляется с легкостью всякому, кто отказывается от сопротивления внутренней истории; чем самозабвеннее деловит человек, тем легче ему формулировать собственную историю, которая, *на деле*, его собственной не является.

Что касается описания подлинного модуса внешней ритуализации, то мы здесь можем дать указание на способ его *гармоничного* существования в рамках собственной истории, автомифологии. Несмотря на то, что собственная история не может быть реализована без того или иного практического, дельного удостоверения и ритуала, тем не менее, последний не способен полностью заместить того *содержания*, которое в ритуале собственно удостоверяется. Забота и память об этом простом невозмещении характеризует модус подлинной ритуализации. Но как и в случае неподлинной ритуализации (где *ничему* проходить через ритуал), так и здесь возможна крайняя форма выражения, близкая к *фанатизму*, когда человек, формирующий последовательную собственную историю, вступающую в вопиющий конфликт с теми ситуациями, в которых она якобы реализуется, изобретает совершенно небедительные способы ее верификации (тогда *все*, что ритуализуется, как и *сам ритуал* могут оказаться — несмотря на то, что они выражаются в поведении и на деле — совершенно закрытыми от любых форм понимания). Усугубление подлинного модуса ритуализации приводит к полной замкнутости человека в пределах собственной истории, когда все происходящие с ним события он будет излагать исключительно исходя из последней, утрачивая возможность корректировки и счастливого (равно как и неудачного) прохождения тех или иных ритуалов.

Одной из существенных характеристик современности можно назвать исключение из контекста современной культуры достаточно нейтральных, то есть — позволяющих проводить ритуализацию через одни и те же действия совершенно различных собственных историй — средств ритуализации.

стратегии отношения к своему, собственному (намеченные в [Бибихин 2012]): *присвоение и освоение*. Неподлинный модус ритуализации может быть сформулирован как попытка убедить себя и других в том, что *освоение* заменяется *присвоением*.



Следствием этого является производство значительного числа ритуализаций, склоняющих человека к неподлинному способу заготовленной, «бланочной» идентификации и предлагающих, тем самым, не только более «удобные», «легкие» и «подручные» способы прохождения ритуалов, но и вмещающие вместе с тем сопутствующие этим ритуалам «собственные» истории, которые приходят к человеку извне<sup>9</sup>. Кроме того, заметно усиливается тенденция расценивания и рассмотрения в качестве таковых даже на правовом поле не имеющих особого значения обыденных действий в качестве имеющих ритуальное значение поведений<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Проиллюстрировать эти, теряющие свое значение за пределами поддерживающих их собственных историй, внешние ритуализации можно на тенденциях повсеместного введения балльно-рейтинговых принципов: оценки способностей человека на его рабочем месте, появление почасовых и заранее неопределенных задач в трудовых договорах, а также отсутствие фиксированных заработных плат даже на предельно нетворческих профессиях (скажем, продавец обуви в специализированном магазине получает процент от той суммы, которую выручит для магазина именно он). Все эти условия и тенденции в целом не позволяют человеку отвлечься на осмысление собственной истории, будто бы она — несущественная. В положительном ключе эту упадническую (на наш взгляд) ситуацию описывает Паоло Вирно [Вирно 2013]. В частности, Вирно полагает тенденцию вменения «творческих подходов» на прежде полагающиеся нетворческими рабочие места (он называет это «виртуозностью») стимулирующим современное общество моментом. При этом Вирно упускает из вида то простое обстоятельство, что чем больше «творчества» требуется повсюду, тем меньше возможности усмотреть целое способностей (идеал гармонического развития способностей Гете) и больше девальвируется творчество как таковое, изгоняя из жизни современников полноценное свободное время, досуг. Об этом размывании границ между рабочим и свободным временем — в разной связи — указывали в своих работах Эрнст Юнгер («Рабочий. Господство и гештальт» — 1932), Фридрих-Георг Юнгер («Совершенство техники», 1939–1946), Жан Бодрийяр («Символический обмен и смерть», 1976), и др. Сегодня это необходимое условие для элементарного существования жителя крупных городов все еще пытаются представить как некоторое достижение эпохи (работа «фриланс»), хотя очевидно, что оно — такая же жесткая необходимость, как наличие системы канализации в тех же городах.

<sup>10</sup> Ближайшими примерами здесь могут послужить различные, доведенные до предела вмененные — по завету Сартра — ангажировки. Скажем, разделение общества на курящих и некурящих, вменяет первым и последним те ритуальные содержания, которые они — до этого разделения — могли за собой не наблюдать, не вписывать их во внутреннюю историю. Поскольку закон называется «Об охране здоровья граждан от воздействия окружающего табачного дыма и последствий потребления табака», отныне всякий некурящий может вписать в свое «кто» особое попечение о здоровом образе жизни, а также избежание особых угроз со стороны курящих; курящие же должны предстать перед самими собой вредителями не только собственному здоровью, но также и намеренными (административными) нарушителями, преступниками в отношении некурящих. Или, иной пример: противники нынешней российской власти, вменяют всякому гражданину, проживающему на территории РФ и не участвующему в показательных акциях протеста согласие с действиями правительства, потакание политике нынешних властей и т.д. Т.е. в качестве ритуально имеющего значения собственной истории для тех, кто подобные содержания в собственной истории не только не находил, но и найти принципиально не может.



## Модус внутренней автомифологизации. Его краткая история

Но в любом случае, независимо от модуса осуществления внешней ритуализации, сама ее необходимость имеет оборотной стороной созидательные усилия по формированию собственной истории — пожалуй, основного (по интимной важности) элемента самопонимания для человека. Именно здесь формируется то или иное содержимое «кто я здесь и сейчас?», которое, лишь будучи сформулированным (напоминаем: не обязательно сознательным образом в развернутой дефиниции, как раз чаще всего наоборот), востребует тот или иной ритуал, наделяя значением его *прохождение* как таковое<sup>11</sup>. Часто момент встречи и прохождения порождает — в качестве одновременных эффектов — как того, кто проходит ритуал, так и само понимание того, что ритуал происходит (обычно это фиксируется человеком в виде того или иного: «со мной произошел такой случай»; отныне, он — неожиданно для себя — стал тем, с «кем подобное случилось», негаданное содержание вошло в его собственную историю).

Создаваемая человеком собственная история (автомифологизация) позволяет ему действовать в ситуации в качестве такого или другого, принимая, тем самым, на себя самоистолкованные условия ситуативного действия. Говоря языком Ницше, человек фактами (то есть — буквально действиями, их *сделанностью*) истолковывает ситуацию как такую или иную, становясь, соответственно, тем или иным; основанием подобного дельного истолкования служит его собственная история<sup>12</sup>.

Также немаловажной характеристикой качества встречи внешней ритуализации с автомифом является глубина и последовательная продуманность (горизонтное видение) последнего. Скажем, во фрагментированной внешней ритуализации значение самого ритуала стихийно и автореферентно. К при-

---

<sup>11</sup> Поскольку мы даем лишь набросок гипотезы, то не можем позволить себе уточнять некоторые детали, например, то обстоятельство, что из востребованности внешнего ритуала собственной историей с необходимостью уже следует нахождение возможностей для его осуществления на деле. Напротив, человеку часто «подворачивается» возможность иной, нежели ему требуется, ритуализации, которую он воспринимает в качестве «чужой», касающейся его лишь внешним образом. В таком случае он либо проходит имеющуюся ритуализацию, удерживая в ней собственное значение (как молодой человек женится лишь для того, чтобы уйти от родителей и «стать самостоятельным»), либо же вменяет ситуации требуемые параметры, как правило ситуацию искажая. В любом случае ритуалу подлежит не то, что задумано и не то, что предложено; на деле фиксируется лишь встреча того и другого, не могущая быть полностью сведена ни к тому, ни к другому. Биография, таким образом, строится чаще всего из того, что *было предложено*; автобиография — из того, что *задумывалось*; действительной жизнью было то, что *встретилось*.

<sup>12</sup> См. сноску 4 данной статьи.

меру, человек, идущий на акцию протеста (против чего бы то ни было), может ответить себе на вопрос о том, «кто я?» формулировкой «я — протестующий», но что это значит в его внутренней истории, остается неизвестным. Против чего и почему протестующий ему сообщает на митинге, но оценить ситуацию и место самого митинга адекватно он смог бы лишь имея простор (горизонт) в размахе собственной истории. Если же последний сужен до предела, то и значение внешних, социально признаваемых и понимаемых действий, сведено к минимуму. *Вескость оценочных суждений тем или иным человеком разворачивающихся событий обретается только в просторе собственной истории.*

Мы уже в самом начале указали на фрагментированный, случайный и намеренно неопределенный характер нынешних способов построения собственной истории, однако теперь, чтобы генеалогически прояснить это понятие, обратимся к краткой, также носящей характер наброска, истории автомифологизации, грубо разбив ее на очевидно различающиеся друг от друга эпохи, однако же иллюстрирующие условия формирования автомифа.

1. Собственно *мифологическая эпоха*, характеризующаяся цикличностью и устностью составления собственной истории. Персонаж в любое время имеет возможность отыскать себя в космологических, антропологических и социально-политических координатах. Идентификация задается передаваемыми сказаниями, авторитетность которых санкционирована богами. При наличии традиционно разделяемых общиной мифов необходимость составления собственной истории для каждого из членов общины минимальна. Наоборот, при отчетливом настаивании на собственной истории человек вступает в разлад со своими соплеменниками и родственниками. *Внешняя ритуализация фактически полагается совпадающей с мифом племени, дающим основание для автомифа.* Найти ресурсы для самооправдания в собственной истории, если, к примеру, был совершен поступок, оскверняющий всю общину, не представляется возможным.

2. *Эпико-драматический эпоха*, в которой легкой и очевидной привязки к мифу сообщества уже не наблюдается, а потому требуются дополнительные усилия по обретению общих позиций собственной жизни с общепринятыми и разделяемыми другими. Если мифологическая эпоха позволяла с предельной точностью ответить на вопрос: «кто я здесь и сейчас?», то в данную эпоху требуется поиск того источника, который допустил бы подобный убедительный ответ. Идентификация с эпосом или трагедией уже не может быть полной, она по условию — фрагментарна и не позволяет длительного удержания собственной истории в качестве истории Одиссея или Эдипа. Человек лишь в какой-то конкретной ситуации может находить аналогии собственной истории с историей героев и богов, в остальное время заполняя

собственную историю пока еще расписанной регламентацией повседневной жизни и календаря. Отсюда — широкое распространение конкурирующих между собой произведений театра и литературы, а также усиление и учащение правовых норм поведения, развитие юриспруденции. Сосуществование мифа и секулярного правового статуса позволяет уже варьировать стратегии внешней ритуализации<sup>13</sup> и, соответственно, сборки автомифа. При наличии альтернативных стратегий внешней ритуализации (и, соответственно, способов конструирования собственной истории) получают развитие различные «практики себя» (исследуемые поздним Фуко), находящие воплощение в философских постсократических школах (кинизм, стоицизм, эпикуреизм, киренаизм, неоплатонизм и др.).

3. *Исповедальная* эпоха характеризуется запретом на отождествление (даже аллегорическое) себя с героями Священного Писания, которые отныне могут служить лишь неподражаемыми образцами, указывающими правила составления собственной истории, но не позволяющими прямых заимствований из своих историй. Поскольку душа каждого человека сотворяется индивидуально и каждый раз заново, то подлинная драматургия и сюжет в собственной истории человека разыгрываются не в его отношении с членами племени или полиса, не с богами, но с единственным Творцом, который видит и знает собственную историю каждого так, как не может видеть и знать эту историю сам ее носитель. В силу неисповедимости путей Господних человек составляет свою историю, адресуя некоторые указания и знаки в сторону понимающего существа, которым не является ни он сам, ни другие, такие же как он. Таким образом проецируется некая Инстанция, собирающая собственную индивидуальную историю человека. Способы обращения с собственной историей преимущественно — *вопросы* и *просьбы*. Как никогда в эту эпоху продуцируется неопределенность скрепляющих собственную историю элементов, равно как может быть резко изменен статус всей биографической линии жизни. В то же время, несмотря на фрагментарность собственных усилий по автомифологизации, как никогда наличествует уверенность в том, что Где-то и Кем-то собственная история подлинным образом составляется. Поэтому и сама внешняя ритуализация, с одной стороны, носит регламентированный также извне характер, каким якобы собирается сама собственная история (подчинение своей жизни церковному календарю, исполнение требуемых процедур и т.д.). Правильность внешней ритуализации усиливает

<sup>13</sup> На эту тему см. исследование Поля Вена [Вен 2003]. Книга начинается с характерного вопроса о совмещении мифологического и правового способов составления собственной истории: «Как возможно верить наполовину или верить в несовместимые вещи? Дети одновременно верят и в то, что Дед Мороз приносит им игрушки через каминную трубу, и в то, что игрушки эти кладут в камин родители, — так верят ли они на самом деле в Деда Мороза?»

уверенность в том, что собственная история будет собрана справедливым образом и с любовью к ее носителю. Ритуализация служит прохождению через *избавление* от препятствующих справедливой сборке собственной истории обстоятельств (причащение, исповедь, покаяние и т.д.). Вопросы внешней ритуализации собственной истории в исповедальную эпоху исследуются, в частности, Сергеем Хоружим.

4. В следующую эпоху (назовем ее условно *романтической*) происходит ряд существенных — для характеристики современного человека — изменений предыдущего способа выстраивания собственной истории. Во-первых, Инстанция, собирающая собственную историю, переносится в «душу человека» и его «внутренний мир». При этом отчетливее сама история от этого не становится, наоборот. Отныне собственная история — несмотря на мои усилия — все равно принадлежит мне и будет каким-то, зачастую неведомым мне образом, мною же самим собрана. Во-вторых, получает творческую интерпретацию тезис «человек — автор своей судьбы», и метафора художника–творца значительным образом трансформирует способы составления собственной истории. Сюда мы можем отнести практики эпистолярной сборки собственной жизни, мемуары, написание романов. Сам акт творчества (и его признания, а также конкуренция в творчестве) рассматривается как внешняя ритуализация. При этом получает важное значение не столько вопрос или просьба, равно как и не упраздняющие, очищающие способы самопонимания, сколько *утверждение и описание происходящих обстоятельств в максимально точных формулировках*. В то же время, параллельно этим творческим процессам, получает широкое распространение доверие к государству как к общему автору, способному написать собственные истории каждого гражданина; внешней ритуализацией для собственной истории, которую пишет государство является *политическая акция*, выражение собственного мнения по поводу тех или иных властных структур, получение автономизирующих правовой статус теми или иными сообществами полномочий. Представляется, что как творческая, так и политико-революционная активность — это альтернативные следствия исчезновения общепризнанной инстанции, собирающей собственную историю.

Наверное, можно было бы продолжить как дальнейшую детализацию эпох автомифологизации, так и разбить предложенную классификацию на ряд гораздо меньших подразделов. Однако для целей нашей статьи будет достаточно предложенных четырех этапов, поскольку никаких существенно новых способов автомифологизации последующие за названным нами эпохой романтизма периоды не привнесли. Также следует помнить о том, что резких границ между этими этапами провести невозможно; сменяя друг друга они, подобно гегелевскому снятию, сохраняли в себе те или иные моменты этапов предшествующих.

Общей тенденцией, которую нам хотелось продемонстрировать на этой краткой классификации, является наблюдение того, что со временем для человека возрастает необходимость составления внутренней истории. Для современного человека зачастую его собственная жизнь предстает чуть ли не чистым листом, который ему следует заполнить. При этом он должен выступить как автором собственной истории, так и ее героем. Но в то же самое время, чем большая свобода представляется человеку перед созданием собственной истории, тем большую растерянность ощущает он в этом отношении, тем больше обращается он к тем способам внешней ритуализации, которые позволяют ему написания этой истории избежать.

Чтобы само такое обращение к различным, зачастую несовместимым между собой, способам внешней ритуализации было возможным, следует удерживать целостность собственной истории в предельно неопределенном состоянии. В лучшем случае и вовсе уйти от вопроса по поводу данной целостности. Скажем, в эпико-драматическую эпоху подобный уход от целого был также возможен, но уже по другим причинам; здесь речь шла о том, что создание целостной собственной истории было просто невозможно по тем средствам внешней ритуализации, которые порождались культурой, что, в свою очередь, связано с конфликтным характером мифологических и секулярных, политических правил — выражающемся, скажем, в конфликте неписанного и писаного права соответственно. В современной ситуации сами создаваемые средства внешней ритуализации не только не могут создать — прохождением через них — целостную историю, но даже и не претендуют на подобную задачу; более того, можно предположить, что их задача — предельно увести от вопроса и даже намек о целостности, что выражается в самозабвенных механизмах формирования собственной истории, распадающейся на сотни и тысячи различных историй, не связанных друг с другом.

### **Модус производства искусства**

Поскольку в современной ситуации средства внешней ритуализации, претендуя на одарение фрагментарным характером высвечивания моментов собственной истории, принципиально не способны воссоздать горизонт целостности этой истории для ее носителя, человек стремится восполнить недостающие «фрагменты» *текста себя* тем или иным заведомо произвольным образом. Чтобы проиллюстрировать во всей чистоте данный модус самопонимания, приведем пример, характерный для романтической эпохи. Эпистолярный жанр, развитый в это время среди образованных и досужных слоев общества (среди тех, кто не только мог позволить себе составлять

собственную историю, но — в первую очередь — не мог не позволить себе ее не составлять) предполагает не только и не столько обмен «новостями» и «информацией», сколько составление себя посредством письма в остроумии формулировок, выразительности средств и т.д. Приобретение корреспондента, а также его сохранение на длительный срок является, таким образом, одним из важнейших компонентов внешней ритуализации. Поэтому, ради сохранения регулярности переписки, зачастую приходилось, имея задачу написать письмо, сочинять то, что не встречается в традиционно обмениваемых информацией сообщениях (показательным примером подобной, доведенной до предела задачи написания безо всякого внешнего повода являются письма маркиза де Сада или, с другой стороны, Франца Кафки). В такой необходимости выражается, на наш взгляд, модус производства искусства *на месте, вместо* или же *вместе с* собственной историей.

И если современность предлагает человеку фиксировать собственную историю внешними, общими для многих людей, средствами — например, профилем в социальных сетях, балльно-рейтинговыми показателями «эффективности» его поведения на рабочем месте, размером заработной платы, числом публикаций или стоимостью брендовых марок его одежды и автомобиля, то сама подобная внешняя фиксация для собственной истории совершенно неубедительна и неустойчива. Как никогда сегодня человек стремится восполнить нефиксируемые внешними средствами пробелы собственной истории таким же фрагментарным отношением к творчеству; перед нами разворачивается картина *творческого образа жизни людей, которые творчеством собственно не занимаются*. Современный человек в этом смысле испытывает необходимость творчества там и тогда, когда ни средств, ни способностей, ни целостности творчества в собственной истории у него не имеется. Мы наблюдаем значительную трансформацию понятия искусства и причастности к искусству сегодня. Однако этот феномен заслуживает отдельного рассмотрения в другом месте.

### *Литература*

- Аврелий А. Марк. Размышления / пер. с лат. С.М. Роговина (Серия: Антология мудрости). М.: Эксмо, 2008.
- Адо П. Марк Аврелий // Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: «Степной ветер»; «Коло», 2005. С. 127–195.
- Бибихин В. Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012.
- Вен П. Греки и мифология: вера или неверие? Опыт о конструирующем воображении. М.: Искусство, 2003.
- Вирно П. Грамматика множества: К анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем, 2013.

Хархордин О. Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. — СПб.; М.: Европейский университет; Летний сад, 2002.

Хархордин О. Основные понятия российской политики. — М.: Новое литературное обозрение, 2011.



## **Mikhail Bogatov**

### *Аннотация*

В центре внимания автора статьи находятся формы и методы диагностики человеком социально-экзистенциальной ситуации своего бытия. Анализируются спектр модусов понимания герменевтики идентичности: ритуализация, автомифологизация, производство искусства.

### *Ключевые слова*

самопонимание, модусы понимания, идентичность, ритуализация, автомифологизация, производство / практики искусства.

### *Abstract*

Forms and methods are discussed, by means of which humans perform the diagnostics of social and existential situation of their being. The spectrum of modalities of the comprehension involved in hermeneutics of the self-identity is analyzed. it includes ritualization, automythologization and production of art.

### **Keywords**

self-comprehension, modalities of comprehension, self-identity, ritualization, automythologization, production/practices of art.



## Проблематика рисков современности: концептуальные основания и ведущие подходы<sup>1</sup>

**С.С. Хоружий**

Наша тема — о рисках, и сразу же надо оговорить, что мы проводим *научное* обсуждение этой темы. В широком сознании риск до сих пор воспринимается не как научное понятие, а как слово из обыденной или журналистской лексики. Слова в такой лексике имеют, как правило, весьма размытое содержание, и потому нам в первую очередь необходимо задаться хотя бы подобием отчетливого определения риска. Мы примем следующую формулу: *риск — это потенциальная возможность осуществления некоторой опасности, возможность некоторого дурного события или нежелательного положения вещей*. Это — достаточно широкое понимание. Иногда можно встретить те или иные его вариации, которые не меняют его значительно. Так, в трактовке Никласа Лумана на первый план выдвигается не столько опасность, сколько непредсказуемость ситуации риска, ее неподвластность рациональному анализу: «В принципе понятие риска обозначает будущее, которое нельзя знать... Мир в целом не вписывается в рациональный расчет и реагирует неожиданным образом... Речь идет о разрыве континуума рациональности» [Луман 2007, с. 196–197]. Но во всех вариантах, те или иные риски — это обычный и неизбежный элемент практически любой ситуации на любом уровне, будь то ситуация личная или ситуация человека вообще, общества, глобальной системы. И можно согласиться, что во всех этих ситуациях, на всех этих уровнях риски были всегда. Поэтому встает вопрос: отчего же только сейчас, в наше время научная мысль обращается к изучению рисков и начинает их рассматривать глубоко и систематически? Ответ прост: в наше время изменились, и притом радикально, роль и значение рисков.

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РФНФ, проект 14-03-00109 «Антроподиагностика современной социальной реальности на базе синергичной антропологии» (Anthropological Diagnostics of Modern Social Reality on the Basis of Synergic Anthropology).

Риск становится ведущей, ключевой чертой существования современного общества, и это — одно из самых кардинальных отличий нашего времени от «досовременности». Насколько риск не считался прежде чем-то существенным, видно уже из того, что само это слово появилось в европейских языках лишь в Новое Время. По смыслу оно вобрало в себя представления, которые прежде вкладывались в понятия фортуны, неминуемой судьбы, непредсказуемого шанса и т.п.; согласно Энтони Гидденсу, именно к «фортуне» следует возводить корни, генезис понятия риска. Стоит тут же отметить, что риск относят обычно к кругу понятий и представлений секуляризованного сознания; принято считать, что понятие риска формируется как результат секуляризации нескольких взаимосвязанных идей и понятий религиозной картины мира: судьбы, Провидения, предопределения, воли Божией и т.п. Подобный взгляд верен, но лишь отчасти. Понятие риска не следует считать вполне чуждым религиозному сознанию — по крайней мере, в тех его формациях, в которых — как, скажем, в христианстве — признаются свобода и ответственность человека. Можно утверждать: где есть свобода человека — там есть и его риск! где есть ответственность человека — там есть и его риск! Однако вариации понятия риска, соответствующие религиозному сознанию, еще остаются неисследованными.

Сегодняшняя же роль риска ярко выражается в том, что современное общество в целом в своей общей природе квалифицируется как «общество риска». Понятие «общество риска», введенное Ульрихом Беком в книге «Общество риска: на пути к другому модерну» [Beck 1986], разрабатывалось им и другими авторами с учетом опыта крупных кризисов и катастроф наших дней, таких как Чернобыльская катастрофа. Вклад в закрепление этого понятия внесли углубляющиеся экологические кризисы, неуходящий риск ядерной войны, повсеместное распространение террористической угрозы и другие актуальные факторы.

Вместе с тем, наряду с нарастанием реальных угроз, опасностей, непредсказуемых элементов в существовании современного мира и человека, в новый статус риска внесли значительный вклад и перестройки сознания. Риск относится к будущему, он характеризует наши будущие действия, перспективы и возможности; а современное сознание, в сравнении с «досовременным», чрезвычайно усиливает свою ориентацию на будущее, обращенность и направленность к будущему. Неразрывная сопряженность будущего с риском, насыщенность его рисками, в сочетании с напряженной обращенностью к будущему, приводят к тому, что, по словам Гидденса, «мышление в понятиях риска и его оценки становится обыденным делом», а сам образ жизни в современном обществе характеризуется как «сосуществование с постоянно присутствующими рисками».

Осознание того, что риск стал новым и неустранимым глобальным качеством современной жизни, неизбежно повлекло за собой становление соответствующей области исследований в сфере современной социологии и политической философии. Теоретические основания концепций риска и общества риска заложили в первую очередь Н. Луман, У. Бек, Э. Гидденс. В данной лекции мы будем обсуждать проблематику рисков современности также в ее теоретических аспектах, входя в анализ конкретных рисков лишь для примера и иллюстрации. Но тем не менее мы не ограничимся лишь рассмотрением позиций указанных ведущих авторов. Хотя представленное в них понимание проблемы рисков является доминирующим в современной науке, оно все же не является единственным; а тема рисков сегодня настолько важна и актуальна, что следует учитывать и другие возможные подходы к ней. Мы рассмотрим два таких отличающихся подхода. Один из них принадлежит Хайдеггеру и развивался им в ряде докладов и статей 1950-х годов, посвященных феномену техники. Он создан задолго до работ вышеназванных авторов, сформировавших мейнстрим современной трактовки рисков, и базируется на совершенно иных принципах, отнюдь не социологических, а сугубо онтологических. Сегодня он уже практически не развивается далее, однако, на наш взгляд, его следует признать первым опытом современной постановки проблемы рисков. Именно здесь, у Хайдеггера, впервые было подчеркнуто все решающее значение этой проблемы для современности. Наряду с этим подходом, очевидно, что некоторая своя трактовка рисков должна возникать и в развиваемом нами направлении синергичной антропологии, которое на сегодняшнем этапе активно исследует феномены не только собственно антропологической, но и социальной реальности.

Согласно общим принципам нашего направления, в динамике глобальной реальности определяющую роль играет антропологический уровень; и тезис о примате антропологического с необходимостью должен отражаться на том, какие риски мы видим в современности и как мы интерпретируем их. Обычные суждения о современных рисках охотно признают их антропологическое происхождение; так, по известному высказыванию Э. Гидденса, «Мир... по большей части структурирован рисками, созданными человеком» [Гидденс 2011, с. 246]. Но это признание их антропологической или антропогенной природы, как правило, остается декларацией, меж тем как научные исследования рисков ведутся исключительно в рамках социологии и политической философии. Поэтому, на поверку, феномен риска трактуется как принадлежащий лишь социальному уровню реальности, и его специфически антропологические аспекты не выявляются. Синергичная антропология, разумеется, не отрицает, что ведущие риски современности — это мощные факторы и явления на социальном уровне; но в ее терминах они принадлежат *интерфейсу социального и антропологического*, и их антропологические измерения и связи

являются критически важными для понимания их механизмов. Методику синантропологического изучения рисков мы наметим в заключительном разделе лекции. Начнем же с самого раннего, хайдеггеровского подхода.

## I Онтологическая концепция риска

Понятие риска не входит в круг основных концептов философии Хайдеггера, и в ней не представлено отдельной самостоятельной концепции риска. Тем не менее такая концепция без труда может быть реконструирована в рамках дискурса Хайдеггера, поскольку тема риска здесь возникает и развивается как весьма существенный, ключевой аспект в изучении феномена техники. Но, прежде чем обратиться к данному феномену, нам следует задать вопрос: если Хайдеггер рассматривает лишь риски, связанные с техникой, то ведь это — далеко не полное рассмотрение проблемы риска? И как подобный подход к проблеме соотносится с полной ее постановкой, которая, очевидно, требовала бы выделить все высокозначимые риски для человека, общества и глобальной реальности? Ответ на этот вопрос таков, что в дискурсе Хайдеггера такая «полная постановка» является глубоко не философской; выражаясь математически, она представляет собой некорректную задачу. Дискурс Хайдеггера — это дискурс «фундаментальной онтологии», который по своему содержанию есть собственно дискурс антропологии, понятой особым образом — трактуемой и представленной как онтология. Соответственно, риск должен быть определен как понятие в рамках данного дискурса, а это означает — как понятие, характеризующее отношение человек к бытию. Тем самым для произвольных рисков в ситуации человека и общества возникает предварительная задача выяснить их связь с подлинными, то есть онтологическими рисками, и в зависимости от характера этой связи, они будут либо вобраны в онтологическую концепцию риска, либо отброшены как простые элементы эмпирической реальности, irrelevantные для проблемы риска в ее онтологической постановке.

Далее, в согласии с исходным интуитивным смыслом, риск — это характеристика, близкая и родственная таким характеристикам как *угроза* и *опасность*. Отсюда уже и намечается корреляция, соотнесение риска с техникой. Ибо Хайдеггер развивает онтологическую трактовку феномена техники, в рамках которой техника в самом своем существе интерпретируется именно как определенная опасность, грозящая принести вред, порчу для отношения человека к бытию, грозящая исказить это отношение, а в пределе, возможно, даже и вообще его ликвидировать, уничтожить.

В основе этой трактовки лежит знаменитая хайдеггеровская идея, выражаемая его концептом *Gestell* (словарное значение — остов, подставка, станина), который В.В. Библихин переводит неологизмом *постав*<sup>2</sup>. Как это для него обычно, Хайдеггер отправляется от изначального греческого понимания, заложенного в самом слове. Техника — от *techne*, а *techne* — это умение, ремесло в единстве с искусством. Будучи таким единством, *techne*, по Хайдеггеру, родственна и близка *poiesis*'у, который понимается как «произведение»; а оно, в свою очередь, трактуется у Хайдеггера как *изведение из потаенности*. Таким образом, этимологическая, а стало быть также смысловая и генетическая связь техники с *techne* приводит к первому, отправному определению техники: «Техника есть некоторый вид раскрытия потаенности» [Хайдеггер 1993-а, с. 225]. Однако при этом техника — это крайне специфический вид раскрытия, «техническое раскрытие», которое в своем осуществлении отклоняется, уходит в сторону от *техне* и *пойесиса*, теряет свою близость к ним и развертывает свойства, им в корне чуждые. Именно эти свойства и передает понятие *постава*. Если *пойесис*, *произведение*, представляет то, что изводится из потаенности, то техника *поставляет* или *предоставляет* изводимое из потаенности для того, чтобы оно имелось в распоряжении, могло быть использовано. Поэтому «современная техника — это поставляюще-предоставляющее раскрытие потаенности» [Там же, с. 228]. Тем самым, в технике заложен принцип, импульс или же установка *поставления* — и эта-то установка, по Хайдеггеру, и составляет существо техники. Именно ей и дается имя *постава*: «Поставом мы называем собирающее начало той установки, которая ставит, то есть заставляет человека выводить действительное из его потаенности способом *поставления* его как состоящего-в-наличии. По-ставом называется тот способ раскрытия потаенности, который правит существом современной техники» [Там же, с. 229].

Согласно Хайдеггеру, установка *постава* — глобальная установка технического или техницистского отношения человека к миру, которой еще отнюдь не содержалось в ранних формациях техники. Само по себе создание и применение орудий и инструментов (что обычно понимается под сферой техники) вовсе не обязательно проникнуто этой установкой. По Хайдеггеру, она складывается лишь в Новое Время и притом лишь после того, как возникает точное, математическое естествознание. Благодаря последнему, «природа предстает как рассчитываемая система сил и действий» [Там же, с. 233] — и это является необходимой предпосылкой технического отношения к природе

<sup>2</sup> Частичным оправданием введения неологизма может служить то, что в трактовке Хайдеггера слову придается новое, необычное значение: все его обычные значения сугубо предметны, но у Хайдеггера слово трактуется уже не как предмет, а как действие или установка к действию.

в целом, как таковой, то есть предпосылкой постава. Поэтому «физика Нового Времени — это... ранний вестник постава... Существо современной техники коренится в поставе... [и оттого] она вынуждена применять точное естествознание» [Там же, с. 230–231].

Итак, постав как установка, предполагающая современный естественнонаучный взгляд на природу как на некоторую систему сил и действий, измеримых количественным, числовым образом, и выражающая глобально-техницистское, «поставляюще-предоставляющее» отношение к миру, составляет существо не техники вообще, но только современной техники. Понятно, что такая установка означает отход от техне и пойсиса, отказ от эстетического и гармонического раскрытия-представления того, что изводится из потаенности, согласно собственной его природе. Но тем не менее еще не ясно пока, какую же опасность и риск она несет, что дурного в том, если мы раскрываем потаенное способом постава. Это, однако, начинает проясняться, когда мы включаем в рассмотрение антропологический аспект техники.

Прежде всего Хайдеггер замечает, что риск несет в себе не только постав, но и вообще любой способ раскрытия потаенного: «Миссия раскрытия потаенности как таковая, во всех своих видах, а потому с необходимостью, есть *риск* (курсив автора)», поскольку в любом способе раскрытия есть «та угроза, что человек проглядит непотаенное и перетолкует его» [Там же, с. 233]. В дискурсе Хайдеггера угроза «проглядеть непотаенное» есть угроза для достижения человеком доступа к истине или, что то же самое, для актуализации отношения человека к бытию, для онтологической ситуации человека. Это значит, что риск, о котором говорит Хайдеггер, есть *онтологический* риск; вместе с тем, это есть и риск для человека, то есть *антропологический* риск. Но философ не останавливается на изучении всей категории рисков, заложенных в разных способах раскрытия потаенности; с точки зрения риска он рассматривает лишь феномен техники и установку постава. Основание для такого избирательного рассмотрения лежит в том, что *при раскрытии потаенности способом постава риск оказывается максимальным, предельным*. «Когда эта миссия [раскрытия потаенности] правит в образе постава, она — крайняя опасность», — утверждает Хайдеггер, и вскоре снова подчеркивает: «Существо техники, постав, есть крайняя опасность» [Там же, с. 233–234]. Отчего крайняя опасность связывается именно с поставом, разъясняется так. «Риск здесь дает о себе знать в двух смыслах. Коль скоро непотаенное захватывает человека даже и не как объект, предстоящий человеку, а уже исключительно как состоящее-в-наличии, человек... становится просто поставителем этой наличности — он ходит по крайней кромке пропасти, а именно, того падения, когда он сам себя будет воспринимать уже просто как нечто состоящее в наличности» [Там же, с. 233]. Это — первый аспект риска, и из него вытекает

второй. «Как раз под этой нависшей над ним угрозой человек раскорячился до фигуры господина земли... Начинает казаться, что человеку предстает теперь повсюду уже только он сам... Между тем, на самом деле с самим собой, то есть со своим существом, человек сегодня... нигде уже не встречается» [Там же]. Отсюда следует, что, отдаваясь раскрытию потаенности способом поставы, человек уже не актуализует подлинного себя в полноте своего существования. Он оставляет в стороне, отбрасывает все другие способы, «миссии» раскрытия потаенности — а среди них есть и «более исходные», то есть более укореняющие человека в истине и бытии. И Хайдеггер продолжает: «Где правит постав, на всякое раскрытие потаенного ложится печать управления, организации и обеспечения всего состоящего в наличии... Изгоняется всякая другая возможность раскрытия потаенности. Главное, поставом скрадывается тот путь раскрытия тайны, который дает присутствующему явиться в смысле произведения, *poiesis*» [Там же].

В итоге, «господство поставы грозит той опасностью, что человек окажется уже не в состоянии вернуться к более исходному раскрытию потаенного... Постав встает на пути свечения и правления истины. Миссия, посылающая на исторический путь поставления действительности, есть поэтому высший риск» [Там же, с. 234]. Этот высший риск несравненно глубже, опаснее того общего риска «проглядеть непотаенное и перетолковать его», что Хайдеггер приписывает всякому способу раскрытия потаенного. Он является риском утраты вязи с истиной и бытием, когда человек перестает быть присутствием (*Dasein*); а это, по Хайдеггеру, равносильно тому, что человек перестает быть человеком.

Итак, во всецело онтологизированном дискурсе Хайдеггера, риск тоже выступает как онтологическая категория, ассоциируемая с каждым из способов или «миссий» приобщения человека к непотаенности, к истине и бытию. Из всех этих миссий с поставом ассоциируется высший риск, крайняя опасность — опасность полной утраты человеком связи с истиной и бытием. Но этот вывод — еще не завершение хайдеггеровской концепции риска. В качестве ее финала следует характерный поворот мысли, который возникает у Хайдеггера не раз, в различных контекстах. Этот поворот философ передает хрестоматийной строкой Гельдерлина:

*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.*

Где опасность, там вырастает и спасительное  
(пер. В.В. Бибихина).

По этой поэтической логике, техника и постав суть явления амбивалентные, они должны нести в себе и некоторые потенции, противостоящие



опасности, восстанавливающие и возвращающие обращенность человека к истине и бытию: «Как раз в существе техники должны таиться ростки спасительного» [Там же].

Возникает задача обнаружить и проанализировать эти ростки. Она, в свою очередь, имеет две стороны: во-первых, надо найти и описать «спасительное» на концептуальном уровне и в принципиальном плане, теоретически; во-вторых, надо обратиться и к конкретной, практической ситуации, чтобы выяснить, существуют ли «ростки спасительного» в реальной действительности и можно ли ожидать вырастания этих ростков. Главное внимание философ уделяет первому из этих аспектов. Он стремится показать, что существо техники, постав, в самом деле амбивалентно, оно являет собою сочетание противоположностей: «Во-первых, постав втягивает в гонку поставяющего производства, которое совершенно заслоняет событие выхода из потаенности и тем самым подвергает риску самые корни нашего отношения к существу истины. Во-вторых, сам постав в свою очередь осуществляется путем того осуществления, которое позволяет человеку пребывать — до сих пор неосознанно, но в будущем, возможно, это станет более ощутимым — в качестве требующегося для хранения существа истины. Так поднимаются ростки спасительного» [Там же, с. 237]. Здесь первая часть — повторение уже сказанного об опасности и рискованности постава; о спасительности же говорит вторая часть, выраженная весьма по-хайдеггеровски, то есть изрядно темно. Главное здесь — в указании, что сам постав базируется на некотором «осуществлении, которое позволяет человеку пребывать в качестве требующегося для хранения существа истины». Иначе говоря, постав все же имеет генетическую связь и зависимость от природы человека как присутствия, как пастуха бытия и т.д. — и вот отсюда-то и «поднимаются ростки спасительного». В известном докладе «Поворот» (1949) эти ростки охарактеризованы несколько более отчетливо. Здесь также говорится о сочетании феномене постава крайней опасности и спасительности, причем указывается, что спасительное появляется, когда «опасность опознана как опасность». Это опознание и осознание опасности как таковой выделяется философом как кардинальное событие, которое в обыденном языке мы бы назвали «моментом истины»; Хайдеггер же дает ему название «поворот» (Kehre). Действительно, в бытийном аспекте, подобное опознание-осознание — это не что иное как «поворот, превращающий забывание бытия в хранение истины бытия» [Хайдеггер 1993-б, с. 255]. И, по Хайдеггеру, он должен произойти в одночасье, не постепенно: «Поворот, превращающий опасность в спасение, совершится вдруг. При этом повороте внезапно высветлится свет бытийной сути» [Там же, с. 256]. Применительно к технике, такой поворот должен означать возврат к ее изначальному пониманию, в котором спасительное было на

первом плане — именно так осмысливалась в античности техне: «Когда-то не только техника носила название “техне”. Когда-то словом “техне” называлось и то раскрытие потаенного, которое выводит истину к сиянию явленности... Словом “техне” назывался и “пойесис” изящных искусств» [Хайдеггер 1993-а, с. 237]. Иначе говоря, поворот означает осознание того, что «существо техники не есть нечто техническое», и он должен нести «сущностное осмысление техники и решающее размежевание с ней». При этом, такое осмысление и размежевание «должны произойти в области, которая, с одной стороны, родственна существу техники, а с другой, все-таки фундаментально отлична от него. Одной из таких областей является искусство» [Там же, с. 238].

Можно согласиться, что здесь связь риска, опасности и спасения представлена уже довольно ясно. Но остается не менее существенный вопрос: произрастают ли ростки спасения в нашей действительности? Хайдеггер его обходит молчанием, ограничиваясь лишь замечанием, что в нужном для поворота качестве человек пребывает «до сих пор неосознанно, но в будущем, возможно, это станет более ощутимым». Высказываемая тут туманная надежда на будущее, конечно, не является аргументом; и в самом деле, сегодня мы можем констатировать, что со времени этих текстов Хайдеггера реальность отнюдь не развивалась в направлении большей ощутимости человеком своей миссии хранителя бытия, в направлении к изначальной близости техники и техне, пойесиса, искусства в его античном понимании.

В силу этого, к современной проблематике рисков человека и общества гораздо более непосредственное отношение имеет не онтологическая концепция Хайдеггера, а социологическая концепция, с полным на то основанием доминирующая в современной науке. Но при всем том, концепция Хайдеггера во многом сохраняет значение и ценность. В отличие от социологической концепции, она глубоко внедрила проблематику риска в философский дискурс и контекст, впервые продемонстрировала онтологические, антропологические, а также, добавим, и экологические, аспекты этой проблематики. Поэтому, развивая концепцию риска в рамках синергичной антропологии, мы, наряду с социологической, учитываем в полной мере также и онтологическую концепцию, не становясь, однако, на позиции ни той, ни другой.

## II Социологическая концепция риска

Исследование рисков современности на социологическом уровне как феноменов социальной реальности — обширное русло, в котором существует уже немало концепций и разработок, однако еще не имеется единого

понятийного базиса. Мы попытаемся наметить его основные элементы, используя концепции разных ведущих авторов (У. Бека, Н. Лумана, Ч. Тэйлора и др.) и более всего опираясь на Э. Гидденса, чей подход является наиболее поздним, а также и наиболее систематическим.

Сам концепт риска был уже бегло введен в начале лекции; мы представили весьма общие его дефиниции, которые могут служить, в частности, и для социологической концепции риска. Однако понятие риска следует сразу же уточнить. Применяя его к анализу современности, мы постоянно говорим о нарастании, усилении или наоборот, снижении рисков — и это значит, что наше понятие должно обеспечивать, чтобы риски поддавались оценке и хотя бы относительному измерению. Один из обычных способов уточнения следующий. Риск характеризуется «величиной», а величина риска, в свою очередь, определяется двумя основными показателями: 1) вероятность реального наступления некоторой опасности или нежелательного события; 2) степень разрушительности, пагубности данной опасности. Этот показатель я нахожу целесообразным детализировать, выделив два рода пагубности — соответственно, пагубность на антропологическом уровне, для человека, и пагубность на социальном уровне, для общества; социальная пагубность должна оцениваться с учетом социальных масштабов опасности. С такими уточнениями, концепт риска становится пригодным для целей анализа стратегий и ситуаций. Риски с большой величиной принято называть *высокозначимыми рисками*.

В понятийный базис социологической концепции входит ряд понятий, близко примыкающих к риску. Прежде всего, конечно, опасность: «Опасность и риск тесно связаны, но не совпадают... Риск предполагает именно опасность (не обязательно осознанную). Человек, рискующий чем-то, навлекает на себя опасность, которая понимается как угроза достижению желательного исхода» [Гидденс 2011, с. 151]. Гидденс также терминологизирует, использует как особое понятие, смежное с риском, формулу «непредвиденные (или непреднамеренные) последствия». В круг понятий, тесно соседствующих с риском, входят также случайность, неожиданность, ненадежность, непредсказуемость, изменчивость и др. Все эти примыкающие понятия вкуче составляют *топос риска*, раскрывающий смысловое содержание последнего. Далее, это содержание, как и у всякого понятия, раскрывается также путем отличений и противопоставлений. Противоположность риску выражают, в первую очередь, такие понятия как *уверенность, доверие, безопасность, надежность*. Можно считать, что понятийный базис концепции риска формируется посредством дескрипции двух противостоящих, полярных топосов: топос риска — топос уверенности.

Весьма близкие понятия доверия и уверенности усиленно изучались в новейший период, войдя в круг важнейших понятий социальной философии. Их

подробный анализ можно найти и у Гидденса, и у Лумана, которые согласно указывают их основные совпадения и различия (хотя Гидденс предлагает другую трактовку доверия, чем Луман). Вот их общая дефиниция уверенности: «Уверенность... означает более или менее общепринятую установку на то, что знакомые вещи не изменятся» [Там же, с. 147]. Что же касается доверия, то, по Гидденсу, «доверие можно определить как уверенность в надежности человека или системы в отношении некоторого данного множества ожидаемых результатов или событий, где эта уверенность выражает веру в доброе имя или любовь другого или в правильность абстрактных принципов (технического знания)» [Там же, с. 150–151]. Общее между ними в том, что «и доверие, и уверенность отсылают к ожиданиям», однако при этом — момент различия! — «Доверие предполагает осознание обстоятельств риска, тогда как уверенность — нет» [Там же, с. 147]. Добавим сюда и дефиницию безопасности: «Мы можем определить “безопасность” как ситуацию, в которой определенное множество опасностей нейтрализовано или минимизировано» [Там же, с. 152–153]. Для каждого из этих понятий существуют многие виды и вариации. Особенно обширна номенклатура доверия. Здесь различаются «доверие к людям» и «доверие к системам», причем значение последнего постоянно растет: «Природа современных институтов глубоко связана с механизмами доверия к абстрактным системам, особенно к экспертным системам» [Там же, с. 212]. Важную роль в концепции Гидденса играет и взятое из психоанализа Эриксона понятие «базового доверия», которое служит ключевой предпосылкой формирования устойчивой самоидентичности. С помощью этого понятия Гидденс описывает специфический феномен, который он называет «трансформацией интимности». Суть его в том, что в «досовременности» базовое доверие было всегда и естественно присутствующим фоном в отношениях между индивидами в обществе, но в современности этот априорный фон исчез, и базовое доверие сегодня необходимо завоевывать, строить. «Доверие не предзадано, но вырабатывается, и связанная с этим работа означает взаимный процесс самораскрытия» [Там же, с. 258]. Очевидна прямая связь «трансформации интимности» с проблемой рисков: подобная трансформация влечет существенное усиление рисков в развитии межчеловеческих отношений, в процессах общения, во всей психологической и социопсихологической сфере. Далее, к «базовому доверию» близка «онтологическая безопасность», еще одно из центральных понятий концепции Гидденса. Это — форма ощущения безопасности, включающая «уверенность в привычном», что оно будет на месте, а также «ощущение надежности людей и вещей». Как указывает Гидденс, «онтологическая безопасность соотносится с “бытием-в-мире”... Это скорее эмоциональный, нежели когнитивный феномен, который глубоко укоренен в бессознательном» [Там

же, с. 223]. В целом, в трактовке личностных и психологических аспектов проблемы рисков Гидденс опирается на экзистенциальную психологию, которая, в свою очередь, заимствует понятия экзистенциальной аналитики Хайдеггера. Соответственно, то, что противопоставляется стихии доверия, безопасности и соотносится со стихией риска, это не просто недоверие или ненадежность, но экзистенциальное беспокойство, тревога, ужас.

Понятия из двух противостоящих топосов теснейше переплетаются: «доверие, риск, безопасность и опасность смыкаются в условиях современности» [Там же, с. 175]. На этой общей концептуальной основе можно выделить главные виды рисков и проводить классификации рисков по различным принципам.

Прежде всего, важно учесть, что в современности «обычно риски сознательно просчитываются» [Там же, с. 152], и в силу этого необходимо различать *обдуманый риск* и *неосознаваемый риск*. Обдуманые риски подвергаются анализу; учитывая ресурсы доверия, безопасности и проч., мы рассматриваем возможность уменьшить опасности. В результате возникают дальнейшие виды рисков. *Допустимым риском* Гидденс называет такой, при котором опасность минимизирована; риски просчитанные и допустимые составляют категорию *приемлемых рисков*. По масштабам системы, которая испытывает риск, естественно выделяются риски *индивидуальные (антропологические)*, *коллективные (социальные)* и *глобальные*. Риски классифицируются также по своему происхождению, порождающему истоку: в такую классификацию входят *антропогенные, техногенные, природные* риски и т.п. Сюда тесно примыкают и популярные понятия *системных* и *структурных рисков*: это — такие риски, истоки которых заложены в самих основаниях, в базовых принципах и глобальных структурах рассматриваемой системы. Конечно, широко используются и классификации рисков по их предметной области, сфере действия. Такой классификации соответствуют финансовые, экономические, политические, военные, экологические, психологические, медико-биологические риски. В каждой из этих больших категорий риски, в свою очередь, могут классифицироваться далее по более узким, специальным областям или свойствам: так, политические риски включают в себя обширную номенклатуру рисков внешне- и внутривнутриполитических, государственных, управленческих, правовых и т.п.

В дальнейшем построении социологической концепции, в ней должны появиться собирательные понятия, характеризующие весь ансамбль наличных рисков и ситуацию общества в аспекте ее насыщенности рисками. У Гидденса главными такими понятиями служат *профиль риска* и *среда риска*. Понятие среды риска возникает в паре, в сопоставлении с противоположным понятием, роль которого исполняет *среда доверия*. И то и другое понятие — это

жизненная и социальная среда, которая взята под определенным углом — соответственно, риска или доверия. Основные свойства той и другой среды Гидденс представляет систематически с помощью еще одного противопоставления, современности и «досовременности». Опуская ради краткости описание среды доверия, приведем главные характеристики среды риска в досовременных обществах:

1) угрозы и опасности со стороны природы (эпидемии, стихийные бедствия и т.п.);

2) угроза человеческого насилия от мародеров, разбойников, солдат;

3) риск лишения благодати или же воздействия злых магических сил.

В современных же обществах:

1) угрозы и опасности, исходящие от рефлексивности современности (т.е. от обратных связей и взаимодействий с техносферой, освоенной и трансформированной природой и т.п.);

2) угроза человеческого насилия, исходящая от индустриализации войны;

3) угроза, проистекающая из рефлексивности современности, приложенной к «Я» (иначе говоря, угроза личности и идентичности от новых антропопрактик, рожденных артефактной реальностью).

Как можно отсюда видеть, трансформация среды риска в современности радикальна.

Приведенный набор свойств уже начинает создавать картину ситуации современных рисков. Но главным образом, такая картина создается Гидденсом на базе понятия профиля риска, которому он дает такое определение: «Под профилем риска я подразумеваю отдельный набор угроз или опасностей, характерных для современной социальной жизни» [*Там же*, с. 245]. Как видим, это всего лишь набор, список; но при всей простоте, понятие оказывается эффективным. Можно считать, что ядро, основное содержание всей социологической концепции риска у Гидденса — это аналитическая дескрипция рисков современной ситуации человека, общества и (в несколько меньшей степени) глобальной реальности, которая проводится в форме составления именно систематических списков, «профилей» рисков и их свойств с дальнейшей дискуссией этих списков. Вот, в сокращении, первый и наиболее существенный список. Гидденс пишет:

«Специфические профили рисков современности ... могут быть обозначены следующим образом:

1) Глобализация риска в смысле интенсивности: например, ядерная война может угрожать выживанию человечества.

2) Глобализация риска в смысле роста числа случайных событий, которые влияют на каждого или, по крайней мере, на большие массы людей: например, изменения в глобальном разделении труда.



3) Риск, исходящий от созданной окружающей среды или социализированной природы...

4) Развитие сред институционализированных рисков, влияющих на жизненные шансы миллионов: например, рынков инвестиций.

5) Понимание риска именно как риска — как такой опасной неопределенности, которую нельзя убрать или сделать определенной с помощью религии или магии.

6) Достаточно распространенная осведомленность о рисках: важнейшие риски хорошо известны широкой публике.

7) Осведомленность об ограниченных возможностях экспертизы: ни одна экспертная система не может полностью описать или предсказать все последствия принятия ее рекомендаций» [Там же, с. 261–262].

Согласно Гидденсу, это — «по-настоящему грозная» совокупность рисков! Пункты 1–4 в приведенном профиле указывают новые главные формы рисков, тогда как пункты 5–7 «меняют опыт риска или восприятие ощущаемых рисков». Пункты 1, 2 — это «риски глобализации»: п. 1 — потенциальные глобальные катастрофы, для которых нет никаких географических, политических или иных различий (именно эти риски служили для У. Бека основанием для введения концепта «общество риска»); п. 2 — глобальные риски от систем распределения ресурсов и услуг, типа нефтяного кризиса 1973 г.; п. 3 объемлет все возрастающее разнообразие экологических рисков, которые отражают «изменившийся характер отношения между человеческими существами и окружающей средой» [Там же, с. 265]; п. 4 включает риски, которые порождаются транснациональными институтами, но захватывают и массы тех, кто к ним не причастен; обычно они допускают анализ посредством теории игр (например, риски гонки вооружений); п. 5 выражает, по Гидденсу, главное различие в опыте риска между досовременными и современными обществами: исчезают все способы достижения чувства безопасности на базе религии или магии, ранее применявшиеся самым активным образом. Наконец, взаимосвязанные пп. 6, 7 также отражают характернейшие черты современного сознания риска: широкое знание о среде риска ведет и к знанию о возможностях экспертизы, а затем и к подрыву веры в экспертов и экспертные системы. Уже широко известно, что эксперты могут умалчивать об истинной природе рисков, искажать ее, даже скрывать действительные риски и фабриковать несуществующие.

Наряду с рассмотренным основным профилем, Гидденс выстраивает также отдельный профиль наиболее высокозначимых современных рисков:

- 1) Рост тоталитарной власти.
- 2) Ядерный или крупномасштабный военный конфликт.
- 3) Разрушение механизмов экономического роста.



#### 4) Экологическое разрушение или катастрофа.

Здесь пп. 1, 2 — политические риски, п.3 — экономический риск и п.4 — экологический риск. П.1 поясняется тем, что современные технологии и коммуникации небывало повышают возможность власти усиливать контроль и становиться тоталитарной властью. «Усиление практик надзора обеспечивает много способов демократического участия, но также делает возможным местный контроль политической власти, держащийся на монопольном доступе к средствам насилия в качестве инструмента террора. Тоталитаризм и современность связаны не случайно, но по самой своей природе; это, в частности, показал Зигмунт Бауман в книге “Современность и холокост” (1989)» [Там же, с. 319–320].

Далее, анализ выстроенных профилей риска и соответственного им опыта восприятия рисков приводит к существенному дополнению концепции. Делается наблюдение, что постоянная и навязчивая речь о рисках в современном обществе вызывает двойкие последствия. С одной стороны, в своем прямом воздействии она порождает у многих психологические проблемы: в их мироощущении, поведении начинают преобладать чувства неопределенности, неконтролируемости, непредсказуемости, что может приводить и к расстройствам, парализовать их общественную и профессиональную жизнь. С другой стороны, навязчивая тема порождает защитные психологические усилия. Чувствительность к теме притупляется и возникает своеобразная адаптация к рискам. Как говорит Гидденс, формируются *адаптивные реакции*; и он выделяет четыре их вида:

1) *Прагматическое принятие*: надо оставить в стороне все, что недоступно для воздействия и контроля и сосредоточиться лишь на ближайшем, непосредственном, на задачах ежедневного выживания. Такая реакция требует не отворачиваться от реальности, а участвовать в ней; психологически она совместима как с пессимизмом, так и с надеждой, которые могут сосуществовать.

2) *Поддерживающий оптимизм*: сохранение веры в разум, в то, что для большинства глобальных проблем возможно найти здравые решения. Пока, в наши дни, это еще очень распространенная и популярная установка.

3) *Циничный пессимизм* — реакция, противоположная предыдущей. «Цинизм не есть безразличие... Это способ смягчения эмоционального удара тревог, во-первых, через юмористическое отношение, а во-вторых, через утрату сильной привязанности и вкуса к жизни» [Там же, с.276]. Пессимизм чистый ведет лишь к депрессии, он не дает никакой линии действия и парализует; но «цинизм смягчает пессимизм» и вкуче они способны быть некоторой стратегией действия.

4) *Радикальная вовлеченность* — установка на «практическую дискуссию в отношении источников опасности». Предполагается, что следует направлять усилия к сдерживанию и преодолению рисков, и это, разумеется, также оптимистическая позиция.

Сохраняя академизм, Гидденс не отдает открытого предпочтения какой-либо из этих реакций. Но вместе с тем, как не раз отмечали, его освещение всей проблемы рисков отличается меньшим сгущением негативных оценок и прогнозов, меньшим алармизмом, чем у большинства известных авторов. Признавая, что «мы никогда не сможем целиком контролировать ни направление, ни темы глобального развития... никогда не будем чувствовать себя в полной безопасности» [Там же, с. 279], Гидденс в то же время не столь критичен к современности, как например Хабермас. Почти для всех разрушительных тенденций как в обществе, так и в человеке, для всех нарастающих явлений распада идентичности, обезличивания современной жизни, вытеснения личного общения, личных связей и т.д. и т.п. — он, как правило, находит и какие-либо противодействующие, противоположные явления и тенденции. В его оценке роль новых технологий и коммуникаций амбивалентна — наряду с негативными эффектами, рождаются и новые возможности для личного развития. Так, в наши дни «близкие отношения могут продолжаться и на удалении... благодаря современности, становится возможным активный процесс формирования “рефлексивной самоидентичности”» [Там же, с. 284]; возникают новые способы формирования сообществ, межчеловеческих связей, развития гражданского общества и т.д. Фактура современной жизни, по Гидденсу, всецело строится на сочетании полярностей: доверие — риск, благая возможность — опасность. И здесь явно слышится переключка с Хайдеггером, неважно, осознанная или нет: в современности в ее технике заложены и высший риск, и ростки спасения.

Определенная переключка, почва общности имеется и с позициями Хабермаса. Минимизация рисков, укрепление безопасности и доверия, как соглашается Гидденс, с необходимостью требуют поддержания или восстановления некоторых форм, прежде находившихся в сфере если не религии, то, во всяком случае, традиции или традиций. «Снова будет иметь место обновленная устойчивость определенных аспектов жизни, напоминающая некоторые признаки традиции. Подобная устойчивость будет... создавать основу для чувства онтологической безопасности» [Там же, с. 327]. Гидденс воздерживается от обсуждения идеи «возврата религии», но тем не менее весь этот круг его идей, говорящих о возврате традиции, явно должен быть сближен с современными концепциями постсекуляризма как у Хабермаса, так и у других авторов. Рассматривая концепцию риска в синергичной антропологии, мы вновь еще вернемся к обсуждению постсекулярной парадигмы.

### III

#### Антропологическая концепция риска

Легко согласиться, что две рассмотренные концепции риска, онтологическая и социологическая, могут рассматриваться как полярно противоположные друг другу. Дискурс Хайдеггера всецело строится в онтологической перспективе, дискурс социологической концепции — всецело вне этой перспективы. Риск современности связывается у Хайдеггера с феноменом техники, как и главные риски в социологической концепции (иной взгляд сегодня просто невозможен); но при этом сами риски в двух концепциях совершенно разные. Концепция Хайдеггера не заставляет отрицать те риски, которые видит в реальности социологическая концепция, но она заставляет расценивать их как простые эпифеномены, не относящиеся к сути дела. В эту суть вводит, по Хайдеггеру, лишь рассмотрение треугольника: *Человек — Техника — Бытие*; и лишь для такого рассмотрения, обнаруживающего, что техника есть «постав», открываются пути преодоления риска — тоже сугубо онтологические. Таким образом, в двух концепциях и наборы — или, в терминах Гидденса, «профили» — главных рисков, и интерпретация этих рисков, и стратегии их преодоления не имеют между собою ничего общего. Вместе с тем, каждая из них раскрывает реальные и необходимые аспекты проблемы: социологическая концепция конструктивна и функциональна, она дает основу для описания и анализа рисков современности (хотя в меньшей мере справляется с отысканием эффективной стратегии их преодоления); концепция же Хайдеггера глубинна, она представляет сущностную критику феномена техники, вскрывающую природные и коренные опасности техногенной цивилизации. Трудно не согласиться, что в адекватном и полном рассмотрении проблемы современных рисков желательнее было бы сочетание свойств этих концепций; однако они базируются на несовместимых философских предпосылках, и прямолинейное их соединение невозможно.

Продвинуться к искомому сочетанию позволяет, в известной мере, антропологическая концепция рисков, которую мы бегло наметим. Поясним прежде всего само название концепции. Разумеется, мы не думаем утверждать заведомо неверного, того, что все — или хотя бы все высокосмысловые — риски современности являются антропологическими в узком буквальном смысле, т.е. ограниченными лишь сферой антропологической реальности. Суть развиваемой концепции в ином. Присоединяясь к позициям «антропологического поворота» в гуманитарной мысли, мы предполагаем, что в развитии глобальной реальности играют определяющую роль явления и процессы на антропологическом уровне. С этой общей установкой мы и подходим к проблеме рисков. Соответственно, «антропологическая концепция рисков» должна

пониматься как такая дескрипция рисков современности, которая последовательно выявляет в них антропологическое содержание, антропологические аспекты и стремится показать, что, по крайней мере, для большинства высокозначимых рисков современности такие аспекты играют определяющую роль в генезисе этих рисков, либо в их развитии, их воздействиях, либо в том и другом.

Поскольку наличие и важность антропологического аспекта в современных рисках не может отрицаться ни при каком к ним подходе, то появление концепции, ставящей этот аспект во главу угла, естественно и оправданно. Возможны, вообще говоря, различные варианты подобной концепции; мы же будем строить ее в рамках синергичной антропологии. Отправляясь от вышеописанных позиций и понятий современной теории рисков, мы можем принять, что *первая крупная задача в построении концепции — это формирование некоторого профиля высокочисленных рисков*. Согласно центральной установке синергичной антропологии, при этом формировании должен осуществляться примат антропологических начал: мы ожидаем, что в формируемом профиле будут доминировать риски, связанные с антропологической реальностью. Но это недостаточно определенная формула, ибо существуют разные виды такой связи и им отвечают разные категории рисков. Во-первых, существуют *чисто антропологические* риски или опасности — такие, которые возникают в рамках индивидуальных антропологических практик, относятся к человеческой индивидуальности и целиком сосредоточены на антропологическом уровне, никак, вообще говоря, не отражаясь на уровне социальном; в терминах синергичной антропологии, они не порождают никаких антропологических трендов. Подобные риски, например, может создавать характер человека («рискованный нрав»), особенности его организма (риски для здоровья) и т.п. Далее, существует обширная группа опасностей и рисков, которые также возникают в индивидуальных практиках и непосредственно относятся к индивидуальности человека — так что, несомненно, являются антропологическими рисками; но при этом, они порождают заметные социальные последствия (например, в силу массового распространения). Сказываясь на социальном уровне, они тем самым принадлежат, в терминах синергичной антропологии, интерфейсу антропологического и социального и соответствуют некоторым антропологическим трендам. Можно называть их *социоантропологическими рисками*. К этой группе принадлежат, в частности, риски наркозависимости, радикальных психотехник и экстремальных телесных практик, когда эти техники и практики приобретают популярность. И наконец, существуют также опасности и риски, которые возникают в социальных практиках или даже в природном мире и непосредственно проявляются на уровне социальной реальности или в окружающей среде — однако при этом они имеют антропологическое

происхождение, в том смысле, что можно проследить, как они порождаются определенными особенностями и/или действиями именно человека, а не социума. Это — так называемые *антропогенные риски*, и именно их имеет в виду Гидденс, который исследует лишь уровень социальной реальности, процессы в *обществе и глобальных системах*, но тем не менее говорит о «рисках, созданных человеком». В терминах синергичной антропологии, они также принадлежат интерфейсу социального и антропологического, и можно считать их также антропологическими рисками, однако уже в некотором расширенном смысле.

Проведя это тройственное разбиение, мы можем переходить к поставленной задаче, формированию профиля рисков современности на основе антропологических рисков. Из описания трех категорий явствует, что чисто антропологические риски не относятся к высокозначимым и могут не включаться в искомый профиль; но риски двух других категорий должны в него входить. Мы проделаем беглое обозрение всего поля основных антропологических рисков из этих категорий и непосредственно выделим высокозначимые риски, которые должны быть включены в профиль.

Начнем со второй категории, категории социоантропологических рисков. Отвечающие ей опасности и риски действуют прямо и непосредственно в антропологической реальности, в то же время обладая и социальной значимостью. Как мы указали, с такими рисками связаны антропологические тренды, и благодаря этому синергичная антропология может предложить хорошо разработанный исходный плацдарм для их изучения. Этот плацдарм доставляет проделанное нами в последние годы систематическое исследование антропологических трендов. Надо при этом уточнить, что наиболее тесную связь с рисками современности имеют *радикальные* антропологические тренды: логично предположить, что каждый радикальный антропологический тренд, в силу своей радикальности, несет в себе некоторые опасности и, стало быть, также риски. На одном из рабочих семинаров по синергичной антропологии (Новосибирск, 2009 г.) нами дано было описание всего множества таких трендов и представлена их классификация, располагающая их главные виды в порядке возрастания радикальности (см. [Хоружий 2010]). Обращаясь к этой классификации, можно без особого затруднения идентифицировать опасности и риски, соответствующие каждому из видов. Можно ожидать также, в порядке общей закономерности, что с возрастанием радикальности антропотренда возрастает и величина связанного с ним риска.

В качестве трендов с наименьшей радикальностью в нашей номенклатуре трендов выделяются психотехники — антропопрактики изменения и расширения сознания. Это — весьма широкая категория, и входящие в нее тренды разделяются на две большие группы: психотехники, использующие в

качестве основы или прототипа некоторую духовную практику (йогу, шаманскую практику и т.п.), и психотехники, лишённые подобного прототипа. Из них психотехники, опирающиеся на некоторую духовную практику, в свою очередь, менее радикальны, чем психотехники из другой группы. Каковы же здесь риски и опасности? В этих практиках происходит работа с сознанием, и их риск — это риск ошибок в данной работе, риск образования состояний и формаций сознания, не соответствующих целям практики. Оценим величину подобного риска. Вероятность ошибок в работе с сознанием вполне значительна, как правило. Пагубность же таких ошибок состоит в том, что не будет достигнуто желаемое изменение сознания, а кроме того, возникшие состояния или формации сознания могут оказаться дефектными — например, они могут отвечать каким-либо патологическим паттернам бессознательного. В психотехниках, что имеют в своей основе духовные практики, этот пагубный эффект обычно не достигает большой разрушительности. Поэтому степень антропологической пагубности, равно как и социальной, здесь относительно невелика, и в целом можно считать, что данная категория практик характеризуется не столь большой величиной рисков. Соответственно, эти риски могут не включаться в профиль высокочисленных рисков.

Иной, однако, характер носят радикальные техники контроля и манипулирования сознанием, которые применяются в тоталитарных сообществах и сектах. В подобных психотехниках риск и опасность несет в себе уже сама их цель, и ошибки в работе с сознанием здесь могут быть несравненно более пагубны, они могут вызывать тяжелые травмы сознания и разрушение личности, вплоть до суицидального исхода. Тем самым антропологическая пагубность рисков здесь существенно возрастает. Однако насколько возрастает полная величина риска — это зависит и от его социальной пагубности, от массовости, и вопрос о его включении или невключении в профиль высокочисленных рисков должен решаться в каждом случае конкретно. Аналогично, априори могут быть как высокочисленные, так и не высокочисленные риски, отвечающие разнообразным психотехникам, изобретаемым в наши дни без опоры на определенную традицию, в порядке научного эксперимента или свободной импровизации — типа, например, школы холотропного дыхания Грофа, ребефинга и других дыхательных техник. Их оценка в аспекте рисков требует анализа их пагубности в конкретных социальных контекстах их культивирования.

Напомним вкратце дальнейший состав нашей номенклатуры радикальных антропотрендов, это:

- «кислотные практики» (использующие психотропные средства),
- экстремальные телесные практики (в том числе практики актуального искусства),
- виртуальные практики во всем их разнообразном спектре,



- практики, направленные к Постчеловеку (в первую очередь, киборг-тренд с его предельной версией — трендом трансгуманизма, а также мутант-тренд).

За недостатком времени мы не сможем систематически проанализировать все эти тренды и соответствующие им риски. Обсудим лишь те элементы данной номенклатуры, что необходимы для главной задачи — выстраивания профиля рисков. Категории трендов располагаются по возрастанию радикальности. Более радикальные тренды сопряжены с большими опасностями — более неминуемыми и/или более пагубными, так что отвечающие им риски отличаются большей величиной, ergo, большей близостью к группе высокочисленных рисков. Поэтому мы скажем лишь два слова о двух менее радикальных категориях. Хотя *экстремальные телесные практики* антропологически рискованны до предела, но их массовость, а стало быть и социальная пагубность, весьма незначительна, откуда не столь значительна и полная величина их риска. Напротив, «кислотные практики» обладают огромной распространенностью. Хотя субкультура New Age, прямо базировавшаяся на них, давно уже не на пике популярности, но психоделический опыт остается обычной чертой молодежных субкультур, а наркомания продолжает быть крупной социальной опасностью. И в свете этого, риски, отвечающие таким практикам, следует отнести к высокочисленным рискам.

Что касается *виртуальных практик*, то их необычайная (и все растущая) разнородность влечет и аналогичную разнородность сопряженных с ними опасностей. Различные способы выхода в виртуальную реальность, различные виды виртуализации порождают очень различные риски. Но в этом разнообразии есть и своего рода «общий знаменатель» — одна опасность, общая для всех этих способов и видов. По определению, любая виртуальная практика — это выход из актуальной реальности, и возрастание роли этих практик, увеличение места, занимаемого ими во всей активности человека, означает ослабление связей человека с актуальной реальностью. По мере этого возрастания и увеличения, ослабление прогрессирует и актуальные практики человека начинают нести ущерб как внешний (человек уделяет им меньше времени), так и внутренний (человек уделяет им меньше внимания, меньше концентрируется на их выполнении). Наиболее существенные опасности и риски порождает ущерб, наносимый двум видам практик. Во-первых, практики личного общения все более замещаются практиками виртуального, сетевого общения, и это несет с собой ухудшение качества общения, снижение его духовно-душевной, экзистенциальной наполненности и интенсивности, убывание его личностной ценности; в свою очередь, это влечет и ухудшение качества социальной среды, оскудение ее фактуры. Во-вторых, в современном мире требуется множество актуальных практик,



посредством которых функционирует техногенная цивилизация, и для всех этих практик ослабление концентрации, сосредоточенности — это ослабление способностей управления и контроля над технологиями, прямо чреватое техногенными катастрофами. Равным образом, происходит ослабление способностей управления любыми «абстрактными системами» (этим термином Гидденс обозначает все современные экспертные системы и символические знаковые системы — такие, скажем, как финансовая система). Нарушения функций управления и контроля Гидденс называет «ошибками оператора»; и мы заключаем, что усиление виртуализации неизбежно влечет за собой нарастание ошибок оператора во всех системах современной реальности. Эту опасность — и шире, опасность общего ослабления, а затем и разрушения связей с актуальной реальностью — можно, вероятно, считать главной из всех опасностей, связанных с виртуальными практиками, и ясно, что отвечающий ей риск следует относить к разряду высокочисленных рисков. Полный анализ этого риска должен, однако, учитывать сложные взаимозависимости практик и обратные связи в современных системах: так многие функции управления и контроля сегодня сами осуществляются посредством виртуальных практик.

Наконец, тренды, ориентированные к Постчеловеку, обладают, по самому их определению, предельной радикальностью. В антропологической перспективе они связаны и с предельной, крайней опасностью: опасностью видовой смерти, исчезновения человека как такового (Постчеловек — это заведомо не человек). Оценим величину соответствующего им риска. В своем развитии эти тренды, которые мы собирательно объединяем в один «тренд Ухода», продвинулись сегодня уже настолько, что вероятность осуществления опасности вполне значительна. Значительна и распространенность, популярность данных трендов, т.е. социальная пагубность опасности. И вкуче отсюда следует, что в нашей антропологической концепции риск, сопряженный с трендом Ухода, надо также считать предельным, наиболее высокочисленным из всех рисков современности.

В итоге, мы выстроили профиль рисков современности, который отвечает совокупности социоантропологических рисков. Но профиль, отвечающий этой совокупности, — явно еще не полный профиль. Описывая социологическую концепцию, мы привели выстроенный Гидденсом профиль главных, самых высокочисленных рисков. Он включает четыре вида рисков, и мы видим сейчас, что *ни один из них не входит в наш профиль*. Но это еще не значит, что неполной является сама наша антропологическая концепция риска. Начиная строить ее, мы указали, напомним, что в ее орбиту включаются три категории рисков: чисто антропологические — социоантропологические — антропогенные. Последнюю категорию мы пока не рассматривали, и естественная рабочая гипотеза состоит в том, что главные риски, которые

указывает социологическая концепция, принадлежат именно к ней, являются антропогенными рисками. Как я отмечал уже, с этим, судя по всему, согласен и Гидденс, хотя он лишь мельком касается всех антропологических аспектов проблемы рисков.

Приведем вновь риски профиля Гидденса: 1) рост тоталитарной власти, 2) ядерный или крупномасштабный военный конфликт, 3) разрушение механизмов экономического роста, 4) экологическое разрушение или катастрофа. Масштабы лекции не позволяют нам сейчас основательно доказать, что все эти виды рисков антропогенны; такое доказательство должно быть темой отдельной разработки. Однако нетрудно указать для каждого вида определенные аргументы, наводящие соображения, говорящие о его антропогенности.

С позиций синергичной антропологии, на базе ее понятий достаточно прозрачно видна антропогенная природа глобальных экологических и экономических рисков современности (виды 3, 4 в профиле Гидденса). Бесспорно, непосредственные причины этих рисков доставляет техническая, технологическая, хозяйственно-экономическая активность человека, которая разворачивается на социальном, а не собственно антропологическом уровне реальности. Но, идя глубже, мы обнаруживаем действие антропологических факторов. Деятельность, порождающая глобальные экологические и экономические риски, культивируется отнюдь не в любой антропологической формации, она специфически характерна для формации, которая в синергичной антропологии именуется «Человек Безграничный» и которая включает в себя формацию Homo technicus, человека, определяемого орудийно-инструментальным отношением к реальности. Иными словами, данные виды рисков обязаны своим происхождением именно антропологическому фактору, доминированию определенной антропоформации — и в этом смысле они могут считаться антропогенными.

Что касается видов 1 и 2, то в своем непосредственном содержании, это, разумеется, политические риски; однако за этим первым планом опять-таки обнаруживаются антропологические измерения. Отличие, однако, в том, что для данных рисков, для соответствующих им феноменов опасности их антропологические аспекты гораздо менее выявлены и раскрыты (будь то в синергичной антропологии или вне ее), хотя само их наличие не подвергается сомнению. Нет сомнения, что ключи к пониманию феномена тоталитаризма лежат на антропологическом уровне, и в основу феномена входит определенная тотальная переделка человека. Характер этой переделки бегло обсуждался в моих работах; я показывал, что решающее условие в конституции тоталитарного устройства — это некоторая очень специфическая трансформация сознания, установление в сознании определенного режима, который я назвал насильственной синергией. В свете этого мы можем считать, что риск

тоталитаризма является антропогенным риском; но в целом антропология тоталитаризма остается важным и крайне мало изученным предметом. Сходная ситуация и с риском военным. Корни феномена войны включают в себя несомненные антропологические слагаемые, связанные, прежде всего, с феноменами агрессии и трансгрессии (напомним в этой связи этологический анализ агрессии К. Лоренца). Но надо также учесть, что в профиль Гидденса входит риск глобальной войны, ядерной или иной, исходом которой может быть и самоуничтожение человечества. На антропологическом уровне продвижение к войне на самоуничтожение может интерпретироваться как один из вариантов тренда Ухода и риска Ухода. Это — уже рассмотренный нами риск — не только антропогенный, но и социоантропологический. (Однако и здесь надо подчеркнуть, что наши соображения лишь приблизительны и предварительны, меж тем как основательной теории антропологических корней и антропологических измерений войны до сих пор не имеется. В частности и в рамках синергичной антропологии остается невыясненным, с какими антропологическими формациями, парадигмами конституции человека следует соотносить практики войны.)

Итак, в согласии с нашей гипотезой, главные риски современности, указываемые социологической концепцией Гидденса, действительно оказываются антропогенными рисками. Как таковые они включаются в орбиту антропологической концепции риска и завершают выстраиваемый в ней профиль рисков. Тем самым завершен и первый беглый набросок этой концепции; и мы видим, что, позволяя охватить все высокосзначимые риски современности, она хотя бы потенциально является достаточно полной. Можно также увидеть, что в ней, как и предполагалось, достигается определенное сочетание свойств онтологической и социологической концепций.

Сближения с концепцией Хайдеггера заранее уже предопределены глубокими сближениями общих позиций синергичной антропологии и философии Хайдеггера. Строгий онтологизм этой философии и утверждаемое в ней своеобразное тождество онтологии и антропологии находят определенное соответствие в принципе примата антропологического уровня реальности, утверждаемом в синергичной антропологии. Но при этом у Хайдеггера концепция человека столь же строго монистична: говоря в терминах синергичной антропологии, здесь существует единственная антропоформация, Онтологический Человек, в противоположность принципиальному плюрализму синергичной антропологии. В свете этих соответствий, можно усматривать общность в строении профиля рисков в онтологической и антропологической концепциях. Хайдеггер не размнивается на мелочи: он не вводит понятия профиля рисков и рассматривает всего единственный «высший риск», который можно трактовать как риск ухода Онтологического Человека — ухода,

который для него равносильен и уходу человека как такового. А в синергичной антропологии на вершине профиля рисков, как высший риск — тоже риск ухода человека как такового, хотя теперь это уже уход не только Онтологического Человека, но и ансамбля других антропоформаций.

Эта общность дополняется тем, что в синергичной антропологии формация Онтологического Человека — хотя и не единственная формация, как у Хайдеггера, но существенно выделенная. В проблематике рисков эта выделенность проявляется, когда мы рассматриваем вопрос о сдерживании и преодолении рисков. Онтологическая концепция складывается, говоря упрощенно, из двух частей, которые трактуют, соответственно, об Опасности и о Спасении, причем последнее заключается в «повороте» к выступанию в просвет бытия или, что то же, в восстановлении полноценной формации Онтологического Человека. При этом, однако, для осуществления «поворота» не указывается никаких конструктивных подходов или стратегий. Оно рисуется лишь в поэтическом и отчасти утопическом дискурсе, в духе Гельдерлина, как некое «вдруг», в котором человек внезапно обнаружит себя открытым истине и бытию. Что же до антропологической концепции, то она, если выразиться по Хайдеггеру, тоже стремится говорить не только об Опасности, но и о Спасении; иными словами, она включает в свои задачи выработку подходов и стратегий сдерживания и преодоления наиболее опасных рисков. Здесь мы еще не будем входить в эти задачи, они должны стать предметом дальнейшей работы. Но тем не менее, нетрудно увидеть, каким должен быть главный принцип искомых стратегий.

Если последовательно описать, какие антропоформации соответствуют рискам из выстроенного нами профиля, то станет ясно, что современная эскалация рисков и превращение современного общества в «общество риска» идут параллельно неостановимому процессу смены доминирующих антропоформаций, который был развязан с уходом формации Онтологического Человека в Новое Время. Прделанный нами анализ радикальных антропотрендов показывает прямую связь наиболее радикальных трендов — ergo, наиболее опасных рисков — с формациями, занявшими место Онтологического Человека. И, соответственно, стратегия преодоления этих рисков должна заключаться — как то говорит и концепция Хайдеггера — в восстановлении отношения Человека к Бытию, в возвращении Онтологического Человека, пусть в некой новой форме, адекватной современности. Но в нашей концепции такое возвращение описывается не поэтически-утопически, а в конкретном ключе: мы формулируем ведущие к нему методики управления антропотрендами (см. [Хоружий 2011]) — а стало быть, и соответствующими рисками, а также связываем его с наметившимися тенденциями перехода современного общества в постсекулярную парадигму. Дополняя идеи постсекуляризма

антропологическими аспектами, мы показываем, что базовые элементы постсекулярной парадигмы, такие как «возвращение религии» и постсекулярный диалог, могут служить для решения задач сдерживания и преодоления наиболее опасных тенденций современности и, в первую очередь, тренда и риска Ухода (см. [Хоружий 2012]).

Связи нашей концепции с социологической концепцией рисков являются еще более прямыми и тесными. Эта концепция — мейнстрим современной разработки проблемы рисков, и в очень многом мы примыкаем к ней, заимствуем ее понятия, установки и движемся в ее русле. Но вместе с тем, мы находим ее подход недостаточным. Она избегает рассматривать не только онтологические, но и антропологические аспекты проблематики рисков, тогда как мы полагаем, что эти аспекты первостепенно важны. Их учет, производимый с помощью аппарата синергичной антропологии, позволяет заметно глубже, многосторонней понять и генезис рисков, и их развитие. Он также открывает подходы и пути к тому, что Хайдеггер именует «спасением», к преодолению высших рисков. Известные сегодня формы социологической концепции почитают «спасение» за пределами ее тем и задач; так Гидденс, по сути, не обсуждает стратегии сдерживания и преодоления рисков, но лишь рассматривает, как человек применяется к ним, вырабатывая адаптивные реакции. Но кто доказал, что наука не может большего? Как я полагаю, антропологическая концепция рисков может обоюдно-полезно сосуществовать с социологической концепцией, выстраивая в отношениях с нею некий род постсекулярного диалога. В мире действует, напомним, «по-настоящему грозная» совокупность рисков, и чтобы ее осмыслить и с нею справиться, необходимо объединять усилия разных направлений и разных школ.

### *Литература*

- Гидденс Э. Последствия современности. М., 2011.
- Луман Н. Введение в системную теорию. М., 2007. С. 196–197.
- Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие / пер. с нем. В.В. Бибикина. М.: Республика, 1993. С. 221–238. [Хайдеггер 1993-а]
- Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие / пер. с нем. В.В. Бибикина. М.: Республика, 1993. С. 253–258. [Хайдеггер 1993-б]
- Хоружий С.С. Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2010. № 6. С.13–36.
- Хоружий С.С. Постсекуляризм и антропология // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2012. № 8. С. 15–34.
- Хоружий С.С. Управление антропологическими трендами: подступы к проблематике // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2011. № 7. С. 13–28
- Beck U. Risikogesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

## **Sergey Horujy**

### ***Аннотация***

Представлена постановка проблемы рисков глобального развития на основе синергийной антропологии. Новый антропологический подход к проблеме рисков строится в сопоставлении с двумя другими подходами, онтологическим подходом, намеченным в работах Хайдеггера, и социологическим подходом, общепринятым в современной науке. Предложена классификация рисков по их антропологическому содержанию. Сформирован профиль высокосignимых рисков. Проведено его сопоставление с профилями, которые формируются в социологической концепции рисков Э.Гидденса и показано, что все наиболее высокосignимые риски являются антропогенными. Обсуждаются стратегии преодоления рисков и их возможная связь с переходом общества в постсекулярную парадигму.

### ***Ключевые слова***

синергийная антропология, онтология, риск, общество риска, среда риска, профиль риска, угроза, опасность, безопасность, доверие.

### ***Abstract***

The problem of risks of modern global development is studied on the basis of synergic anthropology. A new anthropological approach to the problem of risks is formulated and compared systematically to two other approaches, the ontological approach, which can be extracted from Heidegger's works, and the sociological approach, which is usual and dominating in modern studies of the problem. The classification of principal risks according to their anthropological contents is carried out and the profile of highly important risks is firmed-up. This profile is compared to similar profiles in the sociological conception of risks by A.Giddens and it is shown that all the highly important risks can be considered as antropogenic risks. Strategies of neutralization and/or elimination of risks are discussed and their connection with the transition of modernity to the postsecular stage is pointed out.

### ***Keywords***

synergic anthropology, ontology, risk, society of risks, profile of risks, crisis, catastrophe, danger, safety, trust

# ДУХОВНЫЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ

## SPIRITUAL AND RELIGIOUS PRACTICES

### Иисусова молитва в православной традиции и ее заимствование за пределами православия<sup>1</sup>

К. Джонсон

#### Введение

В первые десятилетия XX в. иммиграция и переводы духовной литературы привели к распространению православной духовности в новой культурной и религиозной среде.<sup>2</sup> Ценности, идеалы и опыт православной культуры начали взаимодействовать с другими мировоззрениями, и у многих не православных религиозных групп появился большой интерес к православной духовности. Иисусова молитва пришла не только в католичество, англиканство и лютеранство, что было более предсказуемо, но также и в «пост-евангелическое» движение «Возникающей церкви» (Emergent Church) и даже в группы за пределами христианства.<sup>3</sup> Такое взаимодействие привело к многочисленным теологическим дискуссиям, но здесь мы будем обсуждать в основном социологические аспекты этого явления. Эти вопросы непосредственно связаны с сущностью, ролью, передачей и заимствованием традиции и с феноменом глобализации традиции.

<sup>1</sup> Перевод с англ. В.В. Ломаева

<sup>2</sup> Более обширное и подробное обсуждение рассматриваемых тем дано в моей книге: [Johnson 2010]. Главным образом, мы рассматриваем здесь методологические вопросы, тогда как описание конкретных процессов заимствования Иисусовой молитвы будет оставлено в стороне.

<sup>3</sup> У каждой из заимствующих групп есть собственные позиции, которые иногда вступают в противоречие с православным источником. В данной статье мы не будем подробно говорить о том, как практика Иисусовой молитвы понимается и применяется в этих группах, но это обстоятельно обсуждается в главе 4 указанной книги.



Интерес к Иисусовой молитве и ее новое истолкование не настолько известны как, например, популяризация и трансформация йоги на Западе, но аналогия здесь будет вполне уместна. Подобно тому, как множество психосоматических техник, известных как «йога», были в результате глобализации радикально пересмотрены за пределами индийской культуры, так и Иисусова молитва была адаптирована к использованию в новой религиозной среде за пределами православного источника. С одной стороны, верующие могут рассматривать это явление в качестве первого полезного шага для ознакомления других со своей верой, но, с другой стороны, они могут считать такую адаптацию искажением традиции почти до неузнаваемости. Во втором случае речь идет о том, что хотя внешне все очень похоже или даже идентично, но если базовое мировоззрение новой среды радикально отличается от источника или прямо ему противоречит, то модернизированная духовная практика может восприниматься как своего рода «волк в овечьей шкуре». Развернулась широкая дискуссия о распространении Иисусовой молитвы, где обсуждаются, например, следующие вопросы: «Иисусова молитва — только для православных, или же и для других христиан, или даже не христиан?»; «Необходим ли духовный наставник при ее использовании?»; «Как эта духовная практика связана с православной традицией в целом? Является ли она его сущностной сердцевиной или духовным инструментом, у которого нет жесткой связи с источником, или же он — часть невидимой неразрывной ткани традиции?»; «Как эта молитва связана со сходными духовными практиками повторения имени Бога в других религиозных традициях?». Такие вопросы, как правило, имеют смысл только в контексте религиозного плюрализма, где бытуют различные взгляды на сущность, роль, передачу и заимствование традиции.

За последние несколько веков это духовное упражнение сначала вышло за пределы православных монастырей к православным мирянам, а затем вышло и за пределы православной религиозной традиции. Хотя некоторые исследователи считают источником этой молитвы библейские молитвы слепого и фарисея, но первое указание на непрерывное и повторяющееся использование таких молитв как части общей духовной практики восходит к монастырским авторам VI века, что можно увидеть, например, в «Добротолюбии» и «Лестнице Божественного восхождения», где, по-видимому, собраны и систематизированы подобные практики из «Изречений отцов-пустынников». Позднее, такие монахи-ученые как св. Никодим Святогорец, св. Макарий Коринфский, св. Паисий Величковский, св. Игнатий Брянчанинов, св. Феофан Затворник и оптинские старцы внесли большой вклад в популяризацию Иисусовой молитвы путем составления сборников, посредством переводов и публикаций православных текстов. Многие из них осознавали

опасность распространения Иисусовой молитвы в более широкой аудитории, но считали, что своими действиями они предотвращают исчезновение самой традиции и помогают оживить духовность народа и православную идентичность. Такие тексты, как «Откровенные рассказы странника», показывают, что Иисусова молитва является подходящим и действенным инструментом для всех мирян, включая обычных крестьян, а не только для монахов и монастырей [Golitzin 2002]. Наконец, в XX веке такие переводчики и редакторы, как Р.М. Френч, Джералд Палмер, Каллистос Уэр и Филипп Шеррард перенесли эти тексты за пределы православия, сделав их доступными для тех, кого привлекает духовное содержание текстов, но кто не связан с православной традицией. В результате, базовые принципы и верования новой аудитории часто вступают в противоречие с принципами и верованиями авторов текстов и их религиозного окружения. Некоторые современные теории традиции помогут нам разобраться с возникшими здесь вопросами и противоречиями.

### Функции традиции

Большинство теоретиков социологии признают существенное изменение сущности и роли традиции в большинстве современных глобализированных сообществ, включая те социальные группы, где Иисусова молитва стала популярной. И хотя эти мыслители расходятся в оценках степени и формы этих изменений, они соглашаются в том, что глобализация и модернизация привели не к утрате традиции (как предполагали многие), но к преобразованию ее понятий, функций и влияния<sup>4</sup>. Чарльз Тэйлор говорит об этом изменении как, по существу, субъективном повороте, когда люди воспринимают себя в качестве последней инстанции при определении траектории своей религиозной жизни; эта же идея подробно рассмотрена Полом Хиласом и Линдой Вудхед [Heelas, Woodhead 2005]<sup>5</sup>. С точки зрения Пола Хиласа и Линды Вудхед, этот субъективный поворот объясняет рост одних форм религиозности, которые поддерживают или адаптируют исключительность современного эго, и упадок других форм, которые навязывают человеку внешние для него взгляды и формы, вместо выдвижения индивидуальности как как основного арбитра религиозной жизни человека. Конечно, у этого двоичного подхода есть свои ограничения, но он хорошо отражает происшедший сдвиг

<sup>4</sup> Здесь есть параллель с тезисом о секуляризации, от которой (в ее полном виде) отказались бывшие ее защитники, такие как Питер Бергер, который начал говорить о том, что современный мир не обязательно идет к большей секуляризации, хотя это предполагалось ранее. См., например: [Berger 1999].

<sup>5</sup> Социологическую критику субъективации см. в книге: [Carrette, King 2005].

в восприятии авторитетов и может стать первым шагом к более полному пониманию вопросов, связанных с Иисусовой молитвой.<sup>6</sup>

Одним из наиболее плодотворных исследований традиции, что может помочь при анализе распространения Иисусовой молитвы, является сборник «Детрадиционализация: размышления об авторитетах и идентичности» [*Detraditionalization... 1996*]. В каждой главе сборника рассматривается утрата, возрождение или создание традиций в различном контексте. Заголовки не вполне соответствуют содержанию, так как почти все авторы говорят о том, что традиция жива и здравствует. Один из авторов, Джон Б. Томпсон, говорит следующее: «Одним из наиболее влиятельных наследий классической социологической мысли является идея о том, что с развитием современного общества традиция постепенно теряет свое значение и перестает играть заметную роль в жизни большинства людей. Традиция, как утверждается, осталась в прошлом» [*Thompson 1996, p. 89*]. Томпсон и большинство других теоретиков приходят к общему мнению о том, что было бы неверно говорить о полной «детрадиционализации» современного глобализованного и плюралистического общества, но в то же время каждый из них утверждает, что традиция претерпела значительные преобразования.

Какие же изменения произошли и происходят в традиции? Главным образом, это оспаривание не традиций самих по себе, а их основополагающего авторитета или решающего воздействия на чью-то жизнь (хотя авторитет, право влиять на чью-то жизнь являются частью многих традиций). Традиции не исчезли, но используются по-новому, что и исследуют Томпсон и другие. Томпсон изучает отмеченное многими социологами изменение, состоящее в том, что традиции «меньше принимаются на веру и стали не такими безоговорочными, так как все больше подпадают под развещающее воздействие публичной проверки и споров <...>, они теряют свой статус бесспорных истин» [*Ib., p. 90*]. Для объяснения происходящих изменений Томпсон вводит различие четырех аспектов или функций традиции: 1) истолкование, 2) нормирование, 3) узаконивание и 4) установление идентичности [*Ib., p. 91*]. Понятно, что эти функции означают: 1) осмысление мира, 2) управление поведением с помощью норм, 3) обеспечение преемственности общественных структур или полномочий и 4) обеспечение понимания своего «я»

<sup>6</sup> Недостаток этих концепций в том, что они основаны всего лишь на восприятии людей, говорящих о том, опираются ли они при принятии решений на самих себя или на внешние силы. Очень часто все не так просто. Граница между этими типами религиозности является размытой и, как правило, внутренние убеждения и внешнее одобрение действуют совместно как при «субъективном» так и при «объективном» подходе. Основное различие здесь, видимо, в риторике: одни больше говорят о формировании «я», а другие говорят об его освобождении от ограничений, но в обоих случаях будут и внутренние и внешние авторитеты.

и своей общности с кем-то. Какие-то из них могут быть более заметными, какие-то — менее, и, как говорит Томпсон, в плюралистическом обществе на первый план часто выходят такие аспекты традиции как истолкование и установление идентичности. Традиции уходят из области того, что фундирует и определяет жизнь человека и общества, и становятся лишь одним из множества вариантов, предлагающих свое объяснение реальности и положения человека в этой реальности.

Так как в части сообществ авторитеты становятся «субъективированными», то нормирующий и узаконивающий аспекты теперь не так важны, но функции истолкования и установления идентичности продолжают действовать в полную силу. Иными словами, традиция продолжает информировать нас о понимании себя, общества и предлагать ориентацию в упорядоченном мире, но часто уже не способна определять поведение вопреки воле человека, либо узаконивать или разрушать общественный порядок<sup>7</sup>. В таких сообществах люди продолжают придерживаться традиций, но традиции в их жизни играют теперь другую роль, и придерживаются традиций они теперь в другом смысле. В плюралистичной среде, где традиции соревнуются друг с другом, люди осознанно традиционны. Окончательные критерии принятия или отказа от традиций основаны на субъективных интересах человека и определяются им самим. Человек в большей степени сам определяет и поддерживает традицию, нежели традиция определяет и поддерживает его.

Это изменение традиции можно ясно увидеть в дискуссиях о роли Иисусовой молитвы в православии в целом и о месте православия в жизни человека. Первоначально, особенно в монастырях и в преимущественно православном сообществе, традиция выполняет все четыре указанных Томпсоном функции. Традиция понимается в широком смысле как комплекс всеохватывающих представлений и принципов, включающий в себя этику, духовную дисциплину, богослужение общины, определенные верования и т.д. Традиция является всеохватывающей не только по сфере применения, но и по влиянию на жизнь человека. Совсем другое дело, когда православное христианство становится одним из множества конкурирующих мировоззрений, когда человек может воспринимать его лишь частично, не принимая православную традицию в целом. В этих новых условиях Иисусова молитва иногда становится частью мировоззрения и образа действий человека вне цельной системы норм и правил православной традиции. Здесь речь идет не о переходе к посттрадиционному обществу, но о другой сфере действия и другом влиянии традиции по сравнению с обществом, традиционным в полном смысле

<sup>7</sup> Можно добавить, что традиция продолжает участвовать также в преобразовании общества и религии, но этот вопрос выходит за рамки данной статьи.

слова. Иисусова молитва будет здесь одним из инструментов в наборе духовных практик различного происхождения, а не одной из нитей в ткани православного мировоззрения.

Из сказанного понятно, что в новом социальном окружении взгляды разных групп на традицию и ее влияние на жизнь человека, вероятно, будут различаться. Какие-то группы не воспринимают Иисусову молитву как часть заслуживающей доверия традиции с обязательными нормами и правилами. Для них это инструмент, помогающий стать ближе к Богу или воссоединиться с раннехристианскими практиками, но традиция, частью которой является Иисусова молитва, не оказывает на них нормирующего или узаконивающего влияния в той же степени, что на православных монахов и мирян. Традиционные практики используются как ресурсы без всеобъемлющей приверженности православному христианству<sup>8</sup>. Эта мысль вряд ли понравится тем, кто видит Иисусову молитву неотъемлемой частью более масштабной традиции, а не одним из блюд в «духовном буфете». Для них само использование молитвы за пределами православия автоматически ведет к изменению ее традиции. Иисусова молитва перестает быть тем, чем она была на своей родной религиозной почве. В лучшем случае, она не сможет оказать на человека такого же преобразующего воздействия как православный образ жизни в целом, а в худшем случае, может привести к духовной неразберихе и иллюзиям.

### Передача традиции

Томпсон указывает одну из возможных причин для изменения роли традиции. Он считает, что важнейшим фактором является «расширение опосредованных форм общения» или способ передачи традиции, которая «все больше отделяется от социального взаимодействия в общей среде» [Heelas 1996, p. 8]. То есть традиция больше не связана неразрывно с породившей ее средой. Однако она не продолжает развитие «без руля и ветрил», но укореняется в новой среде и адаптируется к ее конкретным условиям [Thompson

<sup>8</sup> Это сочетание традиции и автономии связано с концепцией Томаса Лукмана о «невидимой религии», которую Эрвьё-Леже описывает как «сочетание элементов, наследуемых от традиционных религий и современных элементов свободы выражения, самореализации и мобильности, которые соответствуют наступающему индивидуализму». Эрвьё-Леже описывает эту «посттрадиционную религию» как «фундаментальную переработку взаимоотношений с традицией». Если понимать традицию как собрание образцов поведения и мысли, которые передаются во времени для применения и приспособления последующими поколениями, то понятие «посттрадиционного» общества будет бессодержательным, так как здесь описывается само общество. Такое определение, возможно, поможет различать осознанное и неосознанное использование традиции, но не традицию и посттрадицию. Ясно, однако, что в различном окружении традиция применяется по-разному. См.: [Hervieu-Léger 2000, p. 34, 167].

1996, p. 94]. Так как традиции «для своего сохранения и передачи от одного поколения к другому все больше зависят от опосредованных форм общения», это приводит 1) к утрате личного общения и деперсонализации и 2) к возможностям для более широкого распространения и воздействия, когда «традиция отделяется от породившей ее среды» [Ib., p. 97, 98]. В устной передаче традиции происходит прямой диалог между взрослым и ребенком, мастером и подмастерьем, учителем и учеником.<sup>9</sup> Прежде всего она передается через ученичество и обучение [Heelas 1996, p. 9]. Это предполагает беседу и пояснение, в отличие от монологической передачи печатной продукции, неспособной ответить на вопросы ученика: «письменное слово не может защитить себя в отличие от слова устного» [Thompson 1996, p. 79]. Происходит воздействие на сущность общества, где используется традиция. Все меньше личного общения, так как оно больше не является обязательным для передачи традиции. В результате, традиция может в какой-то степени деперсонализироваться.

Томпсон считает, что роль традиции «претерпела изменения из-за распространения опосредованных форм общения», что, несомненно, относится и к распространению Иисусовой молитвы, с переходом от устной к письменной, а затем и электронной передаче традиции [Heelas 1996, p. 8]. Однако, по мнению Томпсона, нужно говорить здесь не о прекращении традиции, но об «изменении ее сущности и роли, так как люди все больше полагаются на опосредованные и не локализованные традиции», в то время как традиция отделяется от прямой передачи в своей природной среде [Thompson 1996, p. 94]. Этот процесс неизбежно вызывает ответную реакцию со стремлением к менее опосредованной и более локализованной традиции, что можно часто увидеть в дискуссиях о православной духовности, где подчеркивается роль духовного отца и священных обрядов в жизни человека и т.д. Томпсон говорит о том, что из-за новых СМИ традиция все больше теряет связь со своей природной средой, и все больше приспосабливается к новым условиям.

Протицируем Томпсона: «До появления современных СМИ традиции своими корнями уходили в жизнь сообщества, в котором проходила повседневная жизнь людей. Традиции были неотъемлемой частью жизни сообщества, в котором люди взаимодействовали или могли взаимодействовать друг с другом. Но развитие СМИ привело к постепенному «выкорчевыванию» традиций; постепенно уменьшалась их связь с конкретным сообществом, где происходило личное общение. Иными словами, традиции постепенно и частично теряют связь со своей средой, так как для своего сохранения и

<sup>9</sup> Значительная часть того, о чем здесь говорит Томпсон, основана на понятии устного слова в описании Уолтера Онга. См.: [Ong 2002].



передачи от одного поколения к другому они все больше зависят от опосредованных форм общения» [Ib., p. 97].

Такая делокализация лишает традиции также их первоначального контекста и хранителей, делая их более доступными за пределами своей природной среды. У возросшей мобильности и меньшей глубины отношений будут как преимущества, так и недостатки. Традиция получает большее пространство для развития и больше сфер для применения, что может привести к ее более широкому распространению. Но такая ситуация может привести к прекращению регулирования традиции, что для одних будет изменением к лучшему, а для других — к худшему. Томпсон указывает, что делокализованная традиция «...усилила напряжение и увеличила число конфликтов. <...> Контакты между традициями могут также усилить деятельность по более четкому определению границ. Могут предприниматься попытки для защиты целостности традиции и подтверждения форм коллективной идентичности, связанной с традицией» [Ib., p. 104–105]. Первоначальные хранители традиции часто обеспокоены ее возможным искажением, в то время как те, кто перенимает традицию, могут стремиться к разрушению того, что воспринимается ими как монополизм. В отношении Иисусовой молитвы, первую точку зрения можно увидеть во вступительных комментариях к «Добротолочию» различных авторов XVIII века и в более поздних работах православных мыслителей, предупреждающих о возможности таких искажений. Вторая точка зрения широко представлена в популярных не православных источниках, рассматривающих традицию Иисусовой молитвы как общехристианское или даже общечеловеческое наследие. Часто сравнивают Иисусову молитву с произнесением имени Бога в других религиях, показывая, что такая духовная практика не ограничена православием, на что поступает возражение об ее христологическом содержании и уникальной роли в православном христианстве.<sup>10</sup>

Приведенные мысли снова поднимают вопрос о том, остается ли традиция фундаментально той же самой, когда в ней происходят такие заметные изменения, в данном случае изменения в способе ее передачи. Происходит ли значительное изменение традиции Иисусовой молитвы, передаваемой от старца к ученику через регулярное обучение или переписку, когда она становится традицией читателей книг, сталкивающих тексты, как правило, без помощи наставника? Томпсон, по-видимому, считает изменение неизбежным и, вероятно, он прав. Так каким же образом влияет на ситуацию появление электронных СМИ? Такие недавно появившиеся СМИ, как блоги, форумы и видеоконференции, внесли в передачу традиции элементы беседы (обычно

<sup>10</sup> Одним из примеров такой дискуссии служит сборник: [Paths to the Heart... 2002].



связанные с устным словом), которые не ограничены в пространстве или во времени (что, как правило, относится к письменной речи) [*Ib.*, p. 121]. Здесь указываются сильные стороны обоих способов передачи традиции. Однако нерегулируемая среда этого взаимодействия приводит к значительным различиям такой беседы по сравнению и с более регулируемым общением один на один (или в малых группах), и с авторитетным монологом автора письменного текста. Вместо этого постоянно присутствуют конкурирующие точки зрения, оспаривающие предлагаемые истины, и читатель или зритель всегда может вступить в беседу на основе своих предпочтений и взглядов. Очевидно, что такая ситуация может подрывать авторитет тех, кто считает себя представителями или хранителями традиции, так как публика более активно участвует в общении на форумах, как правило, открытых для всех.

С одной стороны, эти инструменты сделали соответствующие духовные практики более известными и распространенными. Но предлагаемое разнообразие Интернет-ресурсов при отсутствии духовных наставников и основополагающих текстов, ведет ко все большей конкуренции при истолковании духовных практик. Такая ситуация, где часто отсутствует авторитетный духовный наставник, сильно отличается от православных представлений о необходимости для Иисусовой молитвы духовного наставника, священных обрядов и общего религиозного окружения. Первоначальные опасения редакторов-составителей, скорее всего, только усилились бы, если бы они могли предвидеть масштабы использования и истолкования Иисусовой молитвы в век электроники. Видимо, изменение способов передачи, как печатных, так и электронных, действительно приводит к важным изменениям более локальной, устной традиции этой духовной практики. Вопрос о локальности естественным образом приводит нас к следующему важному вопросу, а именно, к часто чрезмерно упрощаемым взаимоотношениям между глобальными и локальными традициями.

### **Глобальные и локальные традиции**

Известные исследователи религии и глобализации Питер Бейер и Роланд Робертсон указывают, что общий процесс глобализации, так же как представление о «посттрадиционном» обществе, намного сложнее, чем кажется на первый взгляд. Вопреки популярному мнению о культурной глобализации как полномасштабном явлении, ведущем к общемировому господству одной модели на основе распространения западной культуры [*Robertson 1995*], глобализация — это «взаимодействие частного и общего <...>, не простое навязывание сверху вниз» [*Giddens 1991, p. 32*], но «результат преобразования локальных явлений» [*Beyer 2006, p. 24*]. Для Бейера и Робертсона «глобализация

одновременно происходит как обобщение частного и как конкретизация общего», и для этого процесса они вводят термин «глокализация» [Ib., p. 24]. Эта концепция подчеркивает, что глобальная традиция всегда начинается как локальная и при распространении всегда «конкретизируется» по-новому в соответствии с уникальными обстоятельствами и потребностями каждого сообщества. Бейер также говорит о том, что здесь не всегда будет взаимовыгодный обмен между равными партнерами, но «очень часто будут неравные силы и конфликт. Иногда всеобщность приходит через навязывание, что может вызвать сопротивление» [Ib., p. 25]. В случае с Иисусовой молитвой можно увидеть два уровня сопротивления. Те группы, которые заимствовали эту духовную практику, иногда протестуют против всеохватывающей традиции, которая, как считается, должна сопровождать Иисусову молитву; в свою очередь, православные критики говорят об искажении Иисусовой молитвы из-за базовых различий в культуре, мировоззрении и социальном окружении. Робертсон говорит о том, что глобализация не угрожает локальной культуре, но поддерживает и ускоряет ее распространение, хотя и принося с собой относительность более плюралистической среды [Ib., p. 25; Robertson 2000, p. 60]. Однако мы видели, как в процессе глобализации традиция может измениться радикально, так что ее новые формы вызывают недоверие и сопротивление источника, в данном случае православного сообщества, которое встревожено тем, что оно рассматривает как произвольное использование Иисусовой молитвы за пределами первоначального контекста. В этом смысле локальная традиция находится под угрозой, если не хочет адаптироваться к новым условиям, которые воспринимает как неприемлемые.

Такое более комплексное понимание культурной глобализации добавляет оттенки к распространенным обобщениям, учитывая неравенство в распределении сил. К тому, что контакт с традицией делается более текстуальным, как это описывает Томпсон, причастны также и миграции населения. Распространение Иисусовой молитвы было вызвано глобальными потоками и текстов и людей, которые внесли свой вклад в ее адаптацию на новом месте и в новых условиях. Бейер указывает, что «миграционная ситуация также порождает новые формы [традиции]» и, несомненно, это происходит при новом толковании и использовании Иисусовой молитвы как внутри, так и за пределами православия [Beyer 2006, p. 59]<sup>11</sup>. Что же происходит тогда, когда, говоря коммерческим языком, «культура производства и культура потребления различны?» [Howes 1996-b, p. 2]. Этот вопрос ведет за собой другие вопросы, которые обычно связаны с заимствованием традиции.

<sup>11</sup> Можно заметить новое использование Иисусовой молитвы во многих монастырях и приходах.

## Займствование традиции

В добавление к уже упоминавшимся изменениям роли традиции и способа ее передачи, существуют также разногласия о сущности или форме самой традиции. Представляет ли она собой набор определенных идей и практик или «бесшовную ткань»? Есть ли у нее отчетливо видимая сердцевина или, скорее, речь идет о сети взаимосвязанных и равных по важности узлов? Можно также вспомнить о двух конкурирующих представлениях в отношении традиции как наследия: или подобно поместью она переходит целиком к следующему поколению семьи, или как предметы личной собственности выставляется для публики при распродаже поместья. Когда есть ясное понимание того, кого считать членами «семьи» (т.е. очевидны внешние и внутренние границы группы), то может появиться возмущение тем, что наследством распоряжаются чужие люди, и ощущение, что традиция должна принадлежать семье. Наследие воспринимается как совокупное наследство, перешедшее от родителей. Судьба его может сравниться с метанием бисера перед свиньями, когда сокровище передается в распоряжение тех, кто видит в нем лишь набор безделушек и антикварных вещей без сопутствующих воспоминаний или ассоциаций и без всякого представления о более глубоком смысле, который несут с собой эти предметы. Если семья вынуждена продать поместье, то любое использование предметов семейной собственности чужими людьми и для других целей может восприниматься почти как святотатство. Эта аналогия показывает восприятие займствования со стороны тех, кто видит данные практики и идеи как уникальную и существенную часть своего мировоззрения и образа жизни, попавшие в распоряжение более широкой публики, которая может менять их в соответствии со своими целями.

Проведено множество исследований процесса, этики и конкретных случаев займствования религиозных практик<sup>12</sup>. Каждый случай займствования отличается от других и в лучших из этих исследований учитываются такие переменные, как сущность практики или верования, ситуация и история группы-источника, ситуация и история займствующей группы. Сборник «Кросс-культурное потребление: глобальные рынки, местные реалии» будет здесь хорошим примером для продолжения беседы об Иисусовой молитве [*Cross-Cultural Consumption... 1996*]. Редактор сборника, Дэвид Ховуз, указывает, что «предположение о том, что такие товары [или религиозные практики], попадая в другую культуру, неизбежно сохраняют и передают те ценности, которые были у них в культуре происхождения, можно поставить под вопрос» [*Ib., p. 5*]. Практики меняются вместе с изменениями среды и тех, кто

<sup>12</sup> Подробное сравнительное исследование Иисусовой молитвы в отношении других займствованных практик было бы весьма ценным, однако оно выходит за пределы данной статьи. Здесь мы просто обозначаем данную тему.

их использует. Это основная мысль исследований Бейера и Робертсона, где подробно рассматриваются разные случаи заимствования.

Также речь идет о преобразовании традиции в связи с глобальными и локальными изменениями: «товары [практики] преобразуются, по крайней мере частично, в соответствии с ценностями принимающей культуры <...>, когда иностранные товары приобретают значения и применения принимающей культуры» [Ib., p. 5]. Для обозначения этого явления используются разные термины, такие как креолизация, гибридизация, локализация и т.д. В таких процессах «Нет никакой гарантии, что намерение изготовителя будет признано, а тем более воспринято с уважением потребителями из другой культуры», и, в результате, модернизированные значения и применения часто отличаются или даже противоречат первоначальному намерению [Ib., p. 5–6]. То, что применимо к религиозным «товарам» Запада, в полной мере относится и к Иисусовой молитве: «Когда люди не западной цивилизации потребляют товары Запада [заимствуют практики], то они вовсе необязательно “поглощают их полностью”, со всеми символическими ценностями и пр., но, скорее, “приправляют” их в соответствии со своими вкусами и обычаями» [Classen, Howes 1996-b, p. 181–182]. Очевидно, что динамика будет отличаться, но в целом, то же самое происходит при заимствовании Иисусовой молитвы, когда эта духовная практика вступает в противоречие с различными местными условиями. Если продолжить эту аналогию, то добавление приправ при приготовлении какого-либо блюда — это дело вкуса. Вкусы у всех разные и шеф-повар ресторана может быть очень недоволен, если кто-то испортит кушанье, переперчив или пересолив его. Кому-то из читателей обсуждение религиозных традиций с применением коммерческих терминов, может быть, не понравится, особенно из-за разных оттенков значения термина «потребление». Конечно, это всего лишь один из множества возможных подходов при изучении данного вопроса, но он позволяет нам увидеть традицию как переменчивый процесс, а не как неподвижный фотоснимок.

Можно легко заметить параллели между использованием Иисусовой молитвы и заимствованием практик индейцев Хопи, когда «чужие (не коммерческие, не либеральные) ценности, которые защищает культура Хопи», «используются для построения идентичности» [Howes 1996-a, p. 139, 142]. В этом случае лидеры Хопи не только считают свои религиозные практики своей собственностью, но и беспокоятся о том, что новые толкования традиции для коммерческих и личных целей «посторонними» повлияют на представление о себе у следующих поколений индейцев Хопи, искажая их понимание и, тем самым, будущее традиции [Ib., p. 143]. Две угрозы, которые заимствование несет с собой для Хопи, — это ослабление традиции через неправильное толкование и утрата контроля над распространением традиции,

что подтверждает слова Томпсона об изменении значения и способов передачи традиции [Ib.]. У многих православных критиков неограниченного использования Иисусовой молитвы могут быть примерно такие же представления, когда они возражают против того, чтобы молитва использовалась за пределами православной традиции. Сборную солянку или мешанину традиций можно наблюдать в так называемой среде «Нью-эйдж». Майкл Йорк говорит об этом движении следующее: «Представители “Нью-эйдж” верят в то, что все прошлое и настоящее духовное наследие больше не является частной собственностью, но <...> принадлежит всем», и это вступает в конфликт с «противодействующими взглядами национальных меньшинств о частной собственности на культуру» [York 2001, p. 368]. То, что верно в отношении национальных меньшинств, будет так же верно и в отношении меньшинств религиозных. Йорк продолжает: «С помощью этой идеи легко обосновать и оправдать заимствование индивидуальным потребителем религии всего, что ему понравится в странах третьего мира, наряду с привнесением “свободы” рынка в том, что этот потребитель предлагает другим», а свободный рынок может привести к уничтожению традиций точно так же как он уничтожает природные ресурсы и виды живых существ [Ib.]. Однако Йорк также говорит, что «Во многих случаях сами первоначальные носители традиции своим соучастием или даже активными действиями помогли религиозно-культурному экспорту. <...> Что касается этического вопроса о духовном заимствовании, то очень часто те, чей образ действий и идентичность заимствуются, сами играют активную роль в процессе распространения традиции» [Ib.]. Вероятно, это можно сказать о переводчиках, редакторах и издателях текстов Иисусовой молитвы. Хотя невозможно четко разграничить монастырскую и мирскую жизнь из-за их постоянного взаимодействия в духовной сфере и других связей, но обращение к светской аудитории воспринимается как намеренное распространение традиции за пределы монастырских стен для широкого использования в миру, что облегчило в наше время выход Иисусовой молитвы и за пределы православия.

### Структура традиции

Вернемся к сущности традиции; то, что Дуглас Морган говорит о местной системе знаний в образовании, можно применить и к Иисусовой молитве [Morgan 2003]. Морган говорит, что то, что может быть «классифицировано и понято в рамках западной онтологической и гносеологической системы, с готовностью заимствуется», в то время как «сопутствующие знания <...> отвергаются или обесцениваются» [Ib., p. 37]. В отношении православной традиции, или конкретно Иисусовой молитвы, такие действия возможны только

тогда, когда она воспринимается как изолированная практика, а не как нить в более широком полотне. Морган недоволен тем, что компоненты местной культуры «вырывают из контекста, который придавал им значение <...>, отделяют от духовного и культурного контекста и представляют как мешанину изолированных культурных объектов, <...> редко представляемых как признанные и согласованные наборы верований» [Ib., p. 43, 45]. Могут возразить, что такая критика основана на восприятии самой традиции как отчетливой и замкнутой единицы, но структурализм предоставляет собой обоснованный прецедент для таких взглядов. Хотя, вероятно, не пользуясь этим термином, многие православные, настаивающие на том, что Иисусова молитва должна использоваться в более широком контексте православия, рассматривают традицию в какой-то степени как структуралисты.

Первым такое понимание традиции выразил Клод Леви-Стросс, утверждавший, что смысл отдельных верований и практик (или мифологем), происходит из их соответствия общей системе мифов, за пределами которой у них будет другое значение<sup>13</sup>. Иными словами, духовная практика Иисусовой молитвы имеет смысл только в рамках православного мировоззрения и образа жизни. Когда эта молитва используется вне данного контекста, то ее смысл и взаимодействие с другими аспектами нового окружения становятся другими. Здесь взаимоотношения традиции и ее частей воспринимаются почти так же как органическая связь тела со своими конечностями. Целое не имеет смысла без всех своих частей и части не имеют смысла без целого. При таком подходе, после того как от дерева традиции отпилили ветку, она засыхает, а не прививается успешно на дереве другого вида. Другим примером будет заимствование традиции византийской иконографии такой группой как «Африканская православная церковь св. Иоанна Колтрейна»: несмотря на художественные качества икон, это заимствование воспринимается как сомнительное с точки зрения сохранения православной традиции как единого целого. Хотя на это возражают, что традиция не является статичной или монолитной, но это сильный довод, и многие выступают против неограниченного заимствования религиозных практик, предполагающих, что заимствованное точно переносится в новый контекст. Существует множество оттенков этой аргументации, но, наверное, будет правильным признать истины структурализма для традиции, в то же время допуская плавное развитие традиции, что признают не все<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Нужно сказать, что мифологемы не становятся бессмысленными за пределами конкретной структуры, потому что они неизбежно становятся частью другой структуры, получая другое контекстное значение.

<sup>14</sup> Одним из уместных здесь примеров изменения традиции служит более раннее преобразование Иисусовой молитвы из монастырской, по преимуществу, практики в распространенную духовную практику православных мирян.



## Заключение

В данной статье, конечно, невозможно было исчерпать все темы, связанные с традицией Иисусовой молитвы и ее заимствованием, нашей целью было всего лишь их предварительное обсуждение. Преобразование традиции, включая ее различные роли в плюралистической религиозной сфере, способы ее передачи и заимствования в новой среде останутся основными моментами в распространении не только Иисусовой молитвы, но и православного христианства в целом. В статье мы попытались связать православные практики с более широкими теоретическими вопросами, чтобы показать, что теории из области социологии и глобализации религии могут пригодиться при объяснении разногласий и религиозных противоречий, а также при сопоставлении с различными другими практиками (йога, Хопи и т.д.). Сравнительный подход помогает увидеть сходства и различия между использованием Иисусовой молитвы и использованием других заимствованных практик. Хотелось бы надеяться, что эту статью не воспримут как попытку поддержать одну из сторон: тех, кто относится с подозрением к любой новой адаптации Иисусовой молитвы или тех, кто выступает за ее использование за пределами первоначальной среды. Вместо этого мы стремились показать, почему две эти точки зрения противоречат друг другу, и аргументировать, что борьба за использование и толкование неизбежна при переносе такой встроенной в традицию практики в новое окружение. Для выживания практики необходимо, чтобы она была достаточно гибкой, чтобы она адаптировалась к новым условиям, но в то же время сохраняла свои теологические основы и исторические связи. Вероятно, в результате дискуссий будет постепенно выясняться, что же является сущностью, адекватным обучением и сферой применения Иисусовой молитвы, а также каковы ее отношения с более широкой православной традицией и аналогичными практиками в других религиях.

## Литература

- Berger P. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Beyer P. *Religions in Global Society*. London: Taylor & Francis, 2006.
- Carrette J.R., King R. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge, 2005.
- Classen C., Howes D. Epilogue: The Dynamics and Ethics of Cross-Cultural Consumption // *Cross-Cultural Consumption: Global Markets, Local Realities* / ed. by D. Howes. London: Routledge, 1996. P. 178–194.
- Cross-Cultural Consumption: Global Markets, Local Realities* / ed. by D. Howes. London: Routledge, 1996.
- Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity* / ed. by P. Heelas, S. Lash, P. Morris. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996.



- Giddens A.* Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity, 1991.
- Golitzen A.* Pilgrim and Community / Spiritus: A Journal of Christian Spirituality. 2002. V. 2. № 2. P. 236–242.
- Heelas P.* Introduction: Detraditionalization and its Rivals // Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity / ed. by P. Heelas, S. Lash, P. Morris. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996. P. 1–20.
- Heelas P., Woodhead L.* The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005.
- Hervieu-Léger D.* Religion as a Chain of Memory. Cambridge: Polity, 2000.
- Howes D.* Introduction: Commodities and Cultural Borders // Cross-Cultural Consumption: Global Markets, Local Realities / ed. by D. Howes. London: Routledge, 1996. P. 1–18. [*Howes 1996-b*]
- Howes D.* Cultural Appropriation and Resistance in the American Southwest // Cross-Cultural Consumption: Global Markets, Local Realities / ed. by D. Howes. London: Routledge, 1996. P. 138–160. [*Howes 1996-a*]
- Johnson Chr. D.L.* The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation. London: Continuum, 2010.
- Morgan D.L.* Appropriation, Appreciation, Accommodation: Indigenous and Knowledges in Higher Education // International Review of Education. 2003. V. 49. № 1-2. P. 35–49.
- Ong W.J.* Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. London: Routledge, 2002.
- Paths to the Heart: Sufism and the Christian East* / ed. by James S. Cutsinger. Bloomington, IN: World Wisdom, 2002.
- Robertson R.* Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Global Modernities / ed. by M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. London: SAGE Publications, 1995. P. 25–44.
- Robertson R.* Globalization and the Future of «Traditional Religion» // God and Globalization: Religion and the Powers of the Common Life / ed. by M. L. Stackhouse, P.J. Paris. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000. V. 1. P. 53–68.
- Thompson J.B.* Tradition and Self in a Mediated World // Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity / ed. by P. Heelas, S. Lash, P. Morris. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996. P. 89–108.
- York M.* New Age Commodification and Appropriation of Spirituality // Journal of Contemporary Religion. 2001. V. 16. № 3. P. 361–72.

■  
**Christopher D.L. Johnson**

**Аннотация**

Сжато излагаются идеи и выводы, представленные в монографии автора «Глобализация исихазма и Иисусовой молитвы: отстаивая созерцание» (Лондон, 2010).

Изучается, каким образом православная духовность получала распространение во многих новых культурных и религиозных средах. Показано, что широкий интерес к православной духовности существует во многих религиозных группах за пределами исходной православной среды — в частности, в католичестве, англиканстве, лютеранстве, в «пост-евангелических» движениях и даже в группах, не принадлежащих к христианству. Анализируются теологические и социологические дискуссии, в которых обсуждаются воздействия глобализации на религиозные практики и на передачу религиозных традиций.

**Ключевые слова**

социология религии, духовность, Иисусова молитва, традиция, глобализация

**Abstract**

This article summarizes results of the author's book *The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation* (London: Continuum, 2010) and explores how Orthodox Christian spirituality has been introduced into a multitude of new cultural and religious settings. It documents a widespread interest in Orthodox spirituality among many religious groups outside of the original settings of Orthodox Christianity, such as Roman Catholicism, Anglicanism, and Lutheranism, as well «post-Evangelical» Emergent Church movements, and groups even outside of Christianity proper. The article gives an overview over theological and sociological discussions regarding the effects of globalization on religious practices and on the transmission of tradition.

**Keywords**

sociology of religion, spirituality, Jesus Prayer, tradition, globalization.

## Сообщество, человек и антропокосмическое видение в конфуцианском гуманизме<sup>1</sup>

### Ту Веймин

Руководясь данною Конфуцием характеристикой учения древних мудрецов как «учения для себя»<sup>2</sup>, неоконфуцианские мыслители определяли себя как последователей «учения для себя» [Лунь-Юй 2011, 14:24]<sup>3</sup>. Они толковали это название как «учение о теле и разуме», «учение о разуме и человеческой природе», «учение о человеческой природе и судьбе» и «учение о том, как быть человеком». Учение, сосредоточенное на «себе» — на теле, разуме, человеческой природе и судьбе — рассматривалось ими как подлинное, в отличие от «учения для других» [Там же, 14:24; 15:21]. Они серьезно относились к наставлениям *Великого Учения*: «Для всех и каждого — от сына Неба до простолюдина — самосовершенствование является корнем» [Да сюэ 2004, гл. I:1.6]. Они верили, что только если корень сидит надежно, ветви могут пышно разрастаться, то есть без самосовершенствования не могут быть достигнуты ни [надлежащее] устройство, ни управление государством, ни мир под сенью Великого Учения [Да сюэ 2004, гл. I]. Этот фундаментальный принцип конфуцианского учения, похоже, предполагает, что основную заботу человека составляет скорее самореализация, чем социальное служение. Конфуцианцы твердо верят, что подлинное учение воплощено в нашей физической конституции, впитано нашим умосердцем (сердцем-и-разумом, Heart-and-Mind),

<sup>1</sup> Гл. 10 монографии Ту Веймина «The Global Significance of Concrete Humanity. Essays on the Confucian Discourse in Cultural China». New Delhi: Center for Studies in Civilizations, 2010. P. 325–341. Перевод с англ. А.Ю. Компанцевой, С.С. Хоружего.

<sup>2</sup> Здесь и далее цитаты из «Аналектов Конфуция» («Лунь-Юй») даются в переводе с кит. А.Е. Лукьянова [Лунь-Юй 2011], если иное не указано; цитаты из «Великого учения» (Да сюэ) — в переводе с кит. А.И. Кобзева [Да сюэ 2004]; цитаты из Мэн-Цзы — перевод с англ. текста D.C. Lau (этот источник использован автором английского оригинала) [Mencius 1970]. *Прим. перев.*

<sup>3</sup> В пер. И.И. Семененко: «ради улучшения себя». *Прим. перев.*

вписано в данную нам Небесами природу и включено в наше сокровенное предназначение в жизни.

Несомненно, однако, что конфуцианская этика — этика преимущественно социальная. Выбирая быть в мире, если и не принадлежать ему (to be of the world), Конфуций ясно дал понять, что забота о другом есть неотъемлемая часть нашего существования. Если сыновний долг по отношению к нашим родителям и любовь к своим братьям и сестрам — это начальные пути приобщения к учению о том, как быть человеком [Лунь-Юй 2011, 1:2], то немислимо отодвинуть признание другого на задний план. Конкретный живой человек здесь и сейчас неизбежно вовлечен в сеть межчеловеческих отношений. Я никогда не существую как изолированный индивид: я сын моих отца и матери, брат моих сестер и братьев, муж моей супруги, отец моих детей, коллега моих коллег и друг моих друзей. Я становлюсь тем, что я есть, через них. Здесь существенно различие, которое Герберт Мид проводит между «Я» и «мною самим», с одной стороны, и с другой стороны, диалогом между «Я» и «мною самим», которому логически предшествует социальный процесс [Mead 1913]<sup>4</sup>. В этом смысле конфуцианская ценностная ориентация гораздо ближе к коммунитаризму с его настоятельным упором на контекст и на историчность, в которые личность с необходимостью помещена, нежели к либерализму, предполагающему, что мы можем философствовать с точки зрения абстрактного индивида, без какой-либо отсылки к его/ее ситуативности.

Герберт Фингаретт в своем стимулирующем истолковании оригинальной интерпретации конфуцианского ритуального порядка (*ли*, благопристойность) делает смелое предположение, что не только мыслимо, но даже необходимо понимать конфуцианскую личность как всецело социальное существо вплоть до полного отсутствия внутреннего измерения. Далее он утверждает, что в конфуцианской мысли нет понятия экзистенциального выбора (образа перекрестка, например), даже в качестве отвергаемой возможности<sup>5</sup>. Фингаретт был настолько под впечатлением радикальных различий между конфуцианским коммунитаризмом и современным американским индивидуализмом, что считал язык психологии, не говоря уж о психоаналитическом лексиконе, совершенно чуждым аутентичному самовыражению конфуцианской личности. Сильная и тонкая апология идеи и идеала *ли* у Фингаретта весьма привлекает. Прежде всего, он успешно интегрировал *ли* в современные представления о «хорошей жизни», а присущая ритуальному порядку «обращенность к другому» была с элегантною легкостью превращена им в гражданское и

<sup>4</sup> Далее перевод цитат на рус. яз. — переводчиков. В русскояз. работах по творчеству Мида англ. *me* (и нем. *mich*) переводятся как «мне». Речь идет о противопоставлении «я»-подлежащего и «я»-дополнения, «я»-объекта, «я» в косвенном падеже. *Прим. перев.*

<sup>5</sup> Разбор образа «перекрестка» см. [Fingaret 1972].

личное чувство плодотворного человеческого взаимодействия в духе единства. Кроме того, его понимание «секулярного как священного» так приятно конфуцианскому уху, что кажется, будто оно позволяет окончательно отбросить характеристику, данную Максом Вебером конфуцианской этике как этике подчинения *status quo* существующего политического строя, как своего рода секулярному гуманизму, который диаметрально противоположен протестантской этике, порожденной верой, и потому лишен спасительного потенциала изменения мира, движимого трансцендентным видением [Weber 1986, p. 235].

Опираясь исключительно на язык социологии, Фингаретт мог бы представить эвристическую критику повальной психологической одержимости собственным внутренним «Я» в современном западном мире. Но конфуцианское образование — учение о том, как быть полноценным человеком, — немислимо без учета психодинамики самосовершенствования. Пожалуй, непредвиденным следствием интерпретации Фингаретта оказался самый серьезный ее просчет: неспособность должным образом оценить ключевую идею человеколюбия или человечности (*жэнь*) в классической конфуцианской мысли. Попытка толковать *жэнь* как искусное исполнение ритуального порядка не убедительна [Fingarett 1972, p. 48–52]. Вместо того, чтобы рассматривать наиболее важную конфуцианскую добродетель в кругу ее собственных понятий, Фингаретт отодвигает ее в сторону как нечто второстепенное по отношению к *ли*. Здесь не место вдаваться в спор о филологических тонкостях по поводу ключевого места в «Лунь-Юй», а именно: «Победить себя и обратиться к ритуалу — это и есть человеколюбие» [Лунь-Юй 2011, 12:1]. Достаточно будет сказать, что подводить *жэнь* под категорию ритуального порядка — это, в лучшем случае, позиция меньшинства. Конфуцианский гуманизм без *жэнь* в качестве своей стержневой ценности легко вырождается в ритуализм. Ирония в том, что именно по этой причине ученые, находящиеся под влиянием Вебера, критикуют конфуцианство за его пассивное приспособление к миру.

Тем не менее, соблазн определить конфуцианское «Я» в терминах социальных ролей вполне очевиден. Здесь подчеркивается базовая конфуцианская интуиция о том, что неестественно, если не вообще невозможно, рассматривать «Я» как изолированное. Только помещая «Я» в диадические отношения, мы можем понять, как «Я» действует в качестве конкретной живой личности в повседневном человеческом существовании. Здравый смысл говорит нам, что персональная идентичность возникает как результат неповторимых взаимоотношений с родителями, братьями и сестрами, родственниками и друзьями. Богатая ткань человеческих взаимоотношений вряд ли может быть схвачена абстрактным универсализмом. Именно в «переживаемой

конкретности» («*lived concreteness*») мы непосредственно и предельно лично переживаем мир. Мы видим самих себя в присутствии других. Мы находим нашу собственную нишу в мире, соотносясь с сетью человеческих взаимоотношений, которая определяет наше социальное пространство. Мы можем делать что-то в одиночку и воображать себя полностью отъединенными от путаницы социальных обязательств. Мы даже можем встать на одинокий путь достижения духовности и, следуя осознанному выбору, обрубить все социальные связи. Но это — экстраординарные поступки, совершаемые исключительными людьми по причинам, лежащим вне среднего людского понимания. Основная же забота конфуцианства — о том, как нам жить в нашей обычной жизни здесь и сейчас.

В нормальной самоочевидной рутине повседневной жизни, чтобы ориентироваться в беспокойных водах мысли и действия, мы полагаемся на знание, которое разделяем с другими. Как правило, наш образ себя обусловлен тем, как другие проявляют себя по отношению к нам. Часто субъективность другого доступна нам через коммуникацию лицом-к-лицу, в которой мы находим максимум знаков, помогающих приоткрыть внутреннюю жизнь, до того момента неизвестную для нас. Возможно, именно по этой причине Конфуций описал метод человеколюбия через «способность сблизиться и найти пример» [Иб., 6:29]<sup>6</sup>. Это означает «сравнивать сердце с сердцем», согласно популярному выражению. Если я могу сопереживанием уловить чувства другого, рассматривая задним числом собственные чувства, то эта способность понимания другого приобретает тем способом, который недоступен, если я остаюсь пассивно объективным. Это форма воплощенного знания (*тижи*), которое достигается только в личной встрече с другим. Синологи, следуя «Шуовэнь» («Объяснение слов», возможно, первый китайский словарь), не даром обращаются к этимологии и определяют человечность (*жэнь*) как нечто, включающее двух лиц. Питер Будберг, известный специалист в области китаистики, убедительно обосновывает в одном из философских эссе, что *жэнь* как человечность и человеколюбие было бы корректно интерпретировать как со-человечность [Boodberg 1953]. Это явным образом подразумевает, что индивидуальность и социальность неразрывно друг с другом связаны и интегрированы, и что *homo sapiens* есть всегда в той же мере и *homo socius*.

Однако даже если мы согласимся, что в феноменологической перспективе «Я» должно пониматься фактически как совокупность социальных ролей, наше понимание конфуцианского «Я» будет все еще неполным. Если

<sup>6</sup> В пер. В.П. Васильева: «Мочь близко (т.е. из самого себя) брать примеры (т.е. свои способности применять к другим) может называться образцом человеколюбия». *Прим. перев.*

мы далее настаиваем, как это делает Фингаретт, что идея «Я» в «Лунь-Юй» внутреннее «Я» совершенно чуждо, мы будем не в состоянии отдать должное *жэнь* — важнейшей добродетели в конфуцианском гуманизме, и тем самым совершим серьезную ошибку. Конечно, можно сказать, что отсутствие идеи «внутреннего Я» совместимо с интерпретациями конфуцианского наследия, если не у Мэн-цзы, то, во всяком случае, у Сюнь-цзы. Но даже тогда мы окажемся в меньшинстве и в оппозиции всем значительным мыслителям неоконфуцианства. Показательно, что в недавно обнаруженных в провинции Хубэй материалах, отнесенных к первому поколению учеников Конфуция, *жэнь* неизменно графически изображается как вертикальная комбинация *иэньсин* (тела и разума). Хотя мы и можем отметить этот подтекст, сказав, что изображение отражает лишь фонетику (как полагают многие континентальные исследователи), но в классическом китайском все фонетические символы несут также и семантический смысл, так что мы не можем так легко отрицать их значение.

Парадокс, с которым мы тут сталкиваемся, состоит в примирении социального (человеческие отношения) и индивидуального (внутреннее «Я») в конфуцианском гуманизме. Моя предварительная попытка разобраться с этим затруднением заключается в том, чтобы увидеть «Я» как центр отношений [Tu Wei-ming 1989, p. 17, 95, 110, etc.]. Будучи *центром*, «Я» уникально и несводимо к своей социальности, как бы широко последняя не понималась, а будучи *отношениями*, «Я» должно быть помещено в сеть социальных ролей и никогда не может быть от нее герметически изолировано. Ричард Рорти из своей иронической постмодернистской перспективы отстаивает несовместимость самореализации и социального служения [Rorty 1989]. Если бы Рорти был прав, конфуцианский проект неизбежно бы провалился. Необходимость выбора между «центром» и «отношениями» кажется идущей вразрез с нашей интуицией. Наш повседневный опыт говорит нам, что наше самосознание далеко от того чтобы быть частным делом и является результатом постоянных интеракций с другим. Существование Другого обязательно и желательно для нашего самосознания. Наше чувство собственной ценности основывается на признании со стороны Другого. Саморазвитие — глубоко личное, но не обязательно частное дело. Смешивать личное и частное — большая ошибка как концептуально, так и практически. Несмотря на то, что личное есть дело сердца, оно может быть донесено до общества. Часто мы хотим, и даже нуждаемся в том, чтобы поделиться нашими сильными личными чувствами. Путем разделения с другими, они могут получить либо должное направление, либо существенное обогащение [Tu Wei-ming 1989, p. 20]. Разделенные чувства встраиваются в социальный ритм, становятся наблюдаемыми и могут быть поддержаны все расширяющимся кругом сочувствующих. В



противоположность этому, приватность — это некая закрытая территория, умышленно выстроенная так, чтобы защитить себя от внешнего вмешательства. «Я» как центр отношений может быть пережито в опыте, однако шансы на это невелики у тех, кто считает, будто социальность непременно угрожает приватности.

Критик конфуцианского тезиса о том, что гармония между индивидуальным и социальным достижима, может просто отнести конфуцианскую этику к отдаленным временам и местам, не имеющим отношения к сложному современному миру, в котором мы осваиваем многообразие социальных ролей, невообразимое в традиционных обществах. В этой связи представляет интерес луманианский анализ конфуцианской семантики индивидуализма, проделанный Хансом Георгом Мёллером. В терминологии Никласа Лумана, в обществе со «стратифицированной дифференциацией» индивидуальность означает — в соответствии с ее буквальным значением — «неделимость», и, таким образом, еще не указывает на «уникальность» и «единичность». Индивидуум определяется не через его специфическую особость, а скорее через обладание — по рождению, социальному положению, статусу — особой неразрушимой и неизменной идентичностью. Социальное позиционирование гарантирует неотъемлемую индивидуальность в смысле закрепленного социального статуса. Луман использует термин «инклюзивность» (*inclusion*), чтобы определить индивидуальность в условиях стратифицированной дифференциации [Moeller 2004].

В современных же функционально дифференцированных обществах, продолжает Луман, возникают многочисленные подсистемы, такие как экономика, политика, добровольные объединения, университеты, профессии. Они заменили семью (домохозяйство) в качестве институций, доминирующих на социальной сцене. Первичные социальные дифференциации теперь обозначаются границами между этими подсистемами даже скорее, чем границами между социальными стратами. Индивидуум в традиционном обществе — это органическая часть целого, в своем конкретном опыте он неотделим от инклюзивной дифференциации, тогда как в обществах современных «[ч]тобы индивид ни делал с собой и какой бы вклад общество ни вносило в это, его опора остается в нем самом, не в обществе» [Ib., p. 32]. Незаметно произошедший сдвиг в семантике индивидуальности от инклюзивности к эксклюзивности фундаментальным образом трансформирует неделимое — в уникальную личность. Невзирая на диагностическую оценку конституции современного индивида у Лумана, уникальная личность, пойманная между расколотой индивидуальностью (*selfhood*) и «человеком имитирующим» (*Homo copie*), никогда не сможет восстановить до-современное чувство взаимосвязанности «Я» и общества.

В свете лумановских идей в интерпретации Мёллера, вызов конфуцианскому идеалу «органического единства, охватывающего человека, сообщество и трансцендентное» очевиден. Однако не столь трудно представить, что посредством саморазвития (конфуцианская форма духовных упражнений) мы можем практически интегрироваться в сообщество и получить опыт общения с трансцендентным. Христианская идея неразрушимости души, которая делает возможным для индивида прямой контакт с божественным, или же буддистское понятие самоотрешенности, дающей силы индивидууму подняться над земным миром, — не просто воображаемые возможности, но и переживаемые реальности. Хотя конфуцианцы не эксплуатируют трансцендентальные символические ресурсы и не практикуют аскетизм, направленный к потустороннему миру, они глубоко озабочены предельным смыслом жизни. Отнюдь не является немислимым, что хотя в современной социальной жизни мы только и можем дробить себя на многочисленные социальные роли, мы тем не менее способны еще сохранять видение «органического единства», служащее питательным источником для нашей личной идентичности. Возможно, демократический дух имеет «избирательное сродство» (elective affinity) с «[ф]ункциональной дифференциацией, основанной на не-иерархическом сосуществовании многочисленных социальных систем» [Ib, p. 37], но он также может быть реализован и в конфуцианском сообществе, где главный упор делается на семейную этику. Мы можем с успехом отбросить эксклюзивную индивидуальность в пользу инклюзивной личности, не теряя при этом из виду неуступчивые реалии раздробленности в нашем жизненном мире. Мы можем также согласиться, что настойчивое усилие встроиться в целостную жизненную среду (holistic environment) в большей степени способствует процветанию человека, нежели не критическое принятие утверждения, что само-реализация — дело непременно частное, субъективное и несоциальное. Но чтобы убедительно защитить альтернативу эксклюзивной индивидуальности как путь к процветанию человека требуется гораздо более сложный анализ.

Жизненно необходимо задать критический вопрос о том, может ли видение «органического единства» (organismic unity) воплощаться на практике сегодня, в нашем жизненном мире. Если мы можем показать лишь то, что такое видение вообразимо, однако «структурно попросту невозможно» в качестве практической идеи в нашем повседневном существовании, тогда оно имело бы только историческое, но не актуальное значение. Луман, как кажется, хочет показать, что идея неделимости, а более точно, средневековый христианский концепт бессмертия души, может стать проблематичным, но убеждение в нераздельности «Я» и общества уже определенно разрушено. Тезис Лумана предполагает, что в социальном порядке, характеризующемся скорее функциональной, нежели стратифицированной дифференциацией, уникальный

индивид является уже не органической частью целого, а только «набором новых частичных включений» в обществе, которое неизбежно объективируется как Другой. Несомненно, есть доля правды в лумановской диагностике «отношений между семантикой индивидуальности и структурами общества» в современном мире, однако история положения человека еще не рассказана, и наблюдения Лумана по меньшей мере односторонни. Здесь не место предлагать конфуцианский вариант критики менталитета Просвещения. Достаточно отметить, что опираясь в своих интерпретациях на наследие немецкого идеализма XIX в., Луман вполне мог упустить из вида убеждающую силу целого множества дискурсов, что возникли в XX в. как ответ на доминирующую идеологию современного Запада: экологического, феминистского, коммунистического, постмодернистского и региональных дискурсов, дискурсов азиатской философии, сравнительного религиоведения или цивилизационного дискурса Осевого времени. Новый конфуцианский гуманизм, обогащенный этими формами критической рефлексии о положении человека — это локальное знание, стратегически хорошо приспособленное для того, чтобы стать значимым на национальном, региональном и глобальном уровне.

Глобализация усиливает региональные, национальные и локальные идентичности. И даже если мыслители, находящиеся под влиянием теорий модернизации, все еще привязаны к концепции конвергенции, тезис о гомогенизации защищать становится все труднее. Мечтательная мысль о том, что возникновение «глобальной деревни» автоматически превратит мир в сообщество, стоящее на началах взаимной зависимости и взаимного блага, отнюдь не осуществилась. Гипотеза о том, что экономическая глобализация будет выгодна всем, наподобие того как при повышении уровня воды поднимаются все суда и лодки (например, богатые станут богаче, но бедные могут и не стать беднее) была опровергнута эмпирически. Вместо этого в международных масштабах в результате глобализации мир стал еще более фрагментированным и непредсказуемым. Даже идея о новом мировом порядке рождает ощущение хаотической дезорганизации. Если бы мы каким-то образом смогли представить наш все более взаимосвязанный и взаимозависимый мир как некое «воображаемое сообщество», мы обнаружили бы, что его определяющими характеристиками являются скорее различие, дифференциация и открытая дискриминация, нежели интеграция.

Тем не менее, несомненно, что интернационализация торгового обмена, финансов, капитала, туризма, миграции, наркобизнеса, преступности и терроризма захлестнула каждый уголок мира до такой степени, что не осталось никаких мест, свободных от их влияния. Наука, особенно информационные технологии, настолько фундаментально перестроила наше повседневное существование, что рутина обыденной жизни необратимо разрушена в такой

мере, как никогда прежде в истории и представить было нельзя. В этом непредвиденном дивном новом мире правила игры больше не предсказуемы, и условия человеческого существования должны быть преобразованы так, чтобы отражать виртуальную реальность, непонятную большинству из нас. Завеса незнания столь плотна, что сколь бы сознательны и рефлексивны мы ни были, мы не можем быть уверены в том, что наши действия автоматически приведут к положительным последствиям. Ирония в том, что несмотря на потерю единства и связности, воображаемое человеческое сообщество как целое страдает от серьезных угроз, затрагивающих всех, что делает идею планеты как «спасательной шляпки» общечеловеческим опытом.

В свете таких серьезных опасностей, как угроза терроризма, социальной дезинтеграции, сокращения природных ресурсов и деградации окружающей среды, выбор между самореализацией и социальным служением или же между множественным и имитационным «Я» (multi or imitational self) кажется чем-то второстепенным и не столь настоятельным. То, перед чем действительно мы стоим, это проблема выживания человеческого вида, не говоря уж о процветании в любом виде или форме. В порядок дня поставлено кардинальное преобразование условий человеческого существования. Мы отчаянно нуждаемся во всеохватывающем гуманистическом видении, которое бы дало нам возможность осознать свое место в космосе и силы развить чувство ориентации, которое вело бы к осмысленной жизни в мире.

С компаративистской философской точки зрения, «антропокосмическое видение» в конфуцианском гуманизме есть концептуальный ресурс, который предлагает способ продумать эту беспрецедентную ситуацию. Это видение предполагает единство между антропологическим и космологическим подходом к положению человека. В социальном контексте, мыслимое на этом пути единство не является однородностью. Если бы это было так, оно не могло бы выйти за пределы идей «всеобщего братства» и романтических деклараций о всеобщем человеческом родстве, которые вряд ли актуальны в наш век эксклюзивной индивидуальности. Однако «великое единство» предполагает гармонизацию различий. По классической конфуцианской формуле, «глубокая личность избирает скорее гармонию (*хе*), чем совпадение (*тонг*)» [Дунь-Юй 2011, 13:23]. В этом смысле, единство, или точнее «великое единство», приветствует различия и движется к перекрывающимся консенсусам как к исходной точке для гармонизации расходящихся тенденций. Хотя гармония признает конфликт и противоречие, она стремится трансформировать деструктивное напряжение в напряжение творческое таким образом, чтобы энергия стрессовых отношений могла быть использована для синтеза более высокого уровня. На языке «Книги Перемен», космос никогда не является статической структурой, скорее это динамический процесс. В своем

постоянном развертывании он непрерывно порождает новые реальности, творчески преобразовывая существующий порядок, насыщенный несоответствиями, в обновляющий согласованный процесс.

Предполагается, что самореализация как род духовных упражнений подражает небесному творчеству. Она открыта, динамична, трансформативна и непрестанна. Независимо от того, получили ли мы наше бытие в результате загадочного замысла трансцендентной реальности, «совершенного Другого», или же в результате длительного эволюционного процесса, мы находим нашу личную нишу в космосе как наш личный источник и смысл жизни. Мы находимся здесь не просто как существа, пассивно подчиняющиеся абсолютно непознаваемому и радикально трансцендентному божеству, но как со-творцы, наделенные способностью к познанию и мудростью для проникновения в самую суть творчества. Нам доверен, индивидуально и как сообществу, долг осознать через саморазвитие как нашу эстетическую способность ценить чудесные проявления Небесной щедрости, так и нашу моральную силу активно продолжать великую работу Неба. Древняя китайская поговорка «Небо порождает, человек довершает» (*тяншиэнь жэньчэн*) отражает дух именно такого «антропокосмического» видения.

Таким образом понятое Небо является вездесущим и всеведущим, но не всемогущим. Настаивать на всемогуществе Неба значит согласиться, что космический процесс имеет всеобъемлющую силу само-регуляции, без всякого учета центральной значимости человеческого участия. Невольное последствие такого взгляда — снятие человеческой ответственности в поддержании вселенского порядка. Человеческие существа могут посредством развития самих себя принимать активное участие в творчестве Неба. Они также способны, в противоположность Небесным добродетелям щедрости и жизненной силы, совершать огромные ошибки, наносящие ущерб им самим и пагубные для окружающей их среды. Человеческие существа способны пережить любые природные катастрофы, но могут погибнуть в результате собственных же действий. Актуальность и важность такого направления мысли очевидна: рукотворные катастрофы, которые власть Неба не может предотвратить, являются реальной причиной для сомнений в способности человеческого вида к выживанию.

Человеческая природа, как все другие модальности бытия, создана Небом. Однако есть уникальность человеческого существа, и она — в нашей внутренней способности научиться следовать по Пути. Мы способны образовывать себя для того, чтобы становиться достойными партнерами в космическом процессе. Такое утверждение можно сделать на том основании, что мы наделены способностью через самопознание познавать Небо. Как признавал Мэн-Цзы, если мы сможем осознать все значение сердца-и-разума, мы познаем

свою природу; если мы знаем свою природу, мы познаем Небо. Несомненно, в экзистенциальном смысле мы не можем полностью осознать наше сердце-и-разум, т.е., говоря практически, вряд ли мы когда-либо познаем свою природу как таковую и, соответственно, маловероятно также, что мы когда-либо познаем Небо в его цельности. Однако в теории, и до определенной степени на практике, мы можем настроиться на Путь Неба; и в частности, сочувственный резонанс с космическим процессом («изливающаяся сила великого превращения») достигим через наше беспрестанное саморазвитие. Сюда входит не только рациональное познание посредством разума, но так же и конкретное, опытное воплощение в сердце.

Очевидно, что величайшее проявление самореализации в конфуцианском понимании — это «единство Неба и человечества» (*тяньжэнь хэйи*). В таком единстве подразумевается подлинная возможность диалога между человеческим разумом-и-сердцем и Путем Неба. При этом жизненно необходимо принимать во внимание асимметрию в отношениях Неба и человека. В то время как Небо есть само творчество, человеческое существо учится быть творческим через собственные, личные усилия. Подлинность Неба по природе своей безупречна, тогда как люди могут в лучшем случае бороться за верность самим себе с помощью знания и мудрости. Тем не менее, как со-творцы люди могут нести Путь в мир во имя Неба. Они обязаны, по природе своей, осуществлять Путь в своем жизненном мире. Когда они так делают, Путь больше не где-то там, как некая трансценденция, не имеющая никакого близкого отношения к человеческому существованию здесь и сейчас. Скорее, он воплощен в обычном, общем опыте повседневной жизни, что делает обычных людей лично связанными с Небом, притом что они вовсе не обязательно осознают сами эту столь далеко идущую причастность. Конечно, существует и трансцендентное, за гранью человеческой способности познания измерение Неба, но оно также и имманентно человеческой природе, не только в качестве заложенного потенциала, но так же и в качестве живой опытной реальности. Человеческие существа могут соучаствовать в преобразующих и обогащающих функциях космического процесса [Tu Wei-ming 1989, p. 77] и, как следствие, способствовать тому, чтобы Путь Неба преобладал в человеческих делах. Это могло бы объяснить, почему Конфуций утверждал: «Люди могут сделать Путь великим; Путь не может сделать великими людей!» [Дунь-Юй 2011, 15:29].

Однако богоподобная сила человека, подразумеваемая в этом интригующем высказывании, не влечет за собой ни антропоцентризма, ни антропоморфизма. Хотя конфуцианский дискурс рассматривает человека как существо выдающееся, он не видит космос исключительно с человеческой точки зрения, равно как и не приписывает человеческих свойств или поведения не-человеческим явлениям. Предназначение людей в том, чтобы подражать Небу и



учиться по его образцам ради самореализации. Несмотря на то, что человеческая природа щедро одарена, а Путь доступен всем людям, задача эта болезненно трудна. Подлинно свидетельствовать о Пути возможно лишь с помощью таких усилий, что достойны благоговения. Мэн-Цзы ясно дал это понять:

Шунь вырос из поля; Фу Юйэ поднялся до службы из строителей; Чао Ке из рыбы и соли; Куан Чунь из рук тюремного стражника; Сунь Шу-ао из моря, а По-ли Хси с рынка. Вот почему Небо, когда возлагает великую ношу на человека, всегда сначала испытывает его твердость, истощает его сложение и заставляет его страдать от голода и бедствий, делает тщетными его усилия, чтобы встряхнуть его вялую мысль, закалить его природу и превратить его недостатки в благо. Как правило, муж может исправить свой путь лишь после того, как он наделает ошибок. Только когда муж разуверится в уме и в своих рассуждениях, он способен изобретать новое. Только когда его намерения становятся зримы на его лице и слышимы в тоне его голоса, другие могут его понять. Как правило, без законопослушных семей и благонадежных благородных мужей, с одной стороны, и, с другой стороны, без угрозы внешнего вторжения, государство обречено на гибель. Только тогда мы усвоим урок о том, что мы выживаем в бедствиях и гибнем в легкости и удобствах. [Mencius 1970, 6B, 15]

Так как осуществление человеколюбия имеет как космологическое, так и антропологическое значение, оно никогда не было легкой задачей. Человеческое стремление к единению с Небом не есть демонстрация гордыни. Равно и человеческая надежда на отзывчивость Неба не есть оправдание самовозвеличивания. Обетование, что человеколюбие может быть осуществлено во всей его всеобъемлющей полноте, внушает человеку чувство миссии, требующей полной самоотдачи:

Ученый муж не может не обладать широтой взглядов и не быть решительным. Ноша его тяжела, а путь далек. Человеколюбие считает он своей ношей. Разве это не тяжесть? Умрет и только тогда придет конец пути. Разве это не даль? [Лунь-Юй 2011, 8:7]

Парадокс в том, что, с одной стороны, Небо является абсолютным авторитетом для человека и первостепенным источником человеческой жизни, а с другой — активное участие человека необходимо для довершения великой работы Неба. Безусловно, можно возразить, что это «человеческое, слишком



человеческое» понятие Неба неизбежно антропоцентрично и антропоморфно. Однако по последнему счету, антропологическая характеристика, даже сколь угодно изощренная, неадекватна для того, чтобы передать космическое измерение конфуцианского видения человека. «Книга Перемен» — это прежде всего космологический текст, но это также книга мудрости, имеющая глубочайшее значение для тех, кто в своей жизни на практике следует ее глубоким наблюдениям о «замысле неба и начертании земли» (*тяньвэнь дили*). Это «антропокосмическое» видение кажется не более чем вариацией лумановской психологии и этики инклюзивности. Но при всем том, оно может помочь эксклюзивной индивидуальности преодолеть раздробленность и раздражительность, которые выявляет лумановский анализ.

Мёллеровское восприятие конфуцианского «Я» как инклюзивной индивидуальности, от рождения закрепленной в своем социальном положении и статусе, заведомо не может соответствовать тем высоко дифференцированным социальным ролям, которые, как предполагается, современный человек обычно исполняет в нормальной жизни в постиндустриальном или же постмодерном обществе. Идея «Я» как «специфической неразрушимой и неизменной идентичности» [Moeller 2004, p. 31] устарела, однако поиск личной интеграции и аутентичности снова выступил как решающая проблема для философской рефлексии. Весьма возможно, что в XXI столетии самым значительным продвижением в профессиональных философских кругах окажется духовный поворот, не как уход от мира, а как возвращение на планету Земля с широким гуманистическим видением, охватывающим и Небо, и природу.

«Учение для себя» включает как углубляющие, так и расширяющие процессы. «Я» — это не только тело и разум, но также и душа, и дух. Проще говоря, саморазвитие — это воплощение разума, души и духа. Глубина самопознания недостижима только лишь через социальную практику. Насколько бы ни была глубока и широка наша социальная вовлеченность, есть некоторое измерение самости, которое никогда нельзя будет полностью понять только через межчеловеческие отношения. В известном смысле, единичность и уникальность индивидуальности не чужды конфуцианской идее «Я». Говоря о «Я» как *центре* отношений, это его центральное положение можно передать лишь с помощью понятия «бдительной уединенности» (*vigilant solitariness*). Прекрасным примером здесь является тело как таковое. Оно есть не нечто данное, но нечто достигаемое. Как достигаемое, оно есть результат не только социальности, но также и постоянного сознательного усилия. Собственно, его индивидуальность — глубоко личная, хотя она эмпирически видима и доступна публичной оценке. Как настаивает Элиот Дойч, мы не владеем нашим собственным телом, но мы становимся нашим телом. Мэн-Цзы представил

классическое выражение этой мысли: «Наше тело и его внешний вид даны нам Небом. Только мудрый может дать завершение своему телу» [*Mencius 1970, 7A:38*]]. Таким образом, путь к мудрости может быть понят как процесс достижения подлинности нашего тела для того, чтобы наши разум, душа и дух также могли бы стать совершенными проявлениями нашей самости. И снова Мэн-Цзы ясно выразил это:

- | Желаемое зовется «хорошим».
- | Иметь его в себе зовется «истинным».
- | Обладать им всецело в себе зовется «прекрасным».
- | Сиять этим полным обладанием зовется «великим».
- | Быть великим и быть преобразованным этим величием зовется «мудрым».
- | Быть мудрым и превзойти понимание называется «духовным» [*Mencius 1970, 7C:25*].

Какое же отношение к современности имеют эти размышления о «Я»? Я уже упоминал, что глобализация углубляет локализацию и что «глобальная деревня» даже в качестве воображаемого сообщества характеризуется различиями. На индивидуальном уровне практически все первичные связи — этническая принадлежность, гендер, возраст, язык, земля, класс и вера — стали точками раздора. Экономическая глобализация возможно и породила видимость гомогенизации, но это лишь одна сторона дела. Культурная глобализация демонстрирует не только конвергенцию, но также и дивергенцию. Собственно, разнообразие в современном мире побуждает нас концептуализировать глобализацию в терминах «многих глобализаций» [*Berger, Huntington 2002*] и модернизацию в терминах «множественных современностей» [*Tu Wei-ming 2000, p. 129*]]. Поскольку я уже поднимал эту проблему в других текстах, достаточно здесь отметить, что именно потому что социальная дезинтеграция проявляется на всех уровнях, возникает насущная необходимость в реинтеграции на глобальном, региональном, национальном и локальном уровнях. Упрощенческие дихотомии, такие как модерн/традиция, глобальный/локальный и Запад/все остальное больше не отвечают реальности. Мышление в логике «или — или» неэффективно в этой сложной ситуации. То, что происходит на глобальном уровне, неизбежно влияет на локальные сферы, а обстоятельства, кажущиеся местными, могут иметь интернациональную отдачу. Выдвижение политики идентичности на видное место по всему миру — как раз показательный пример. В соответствии с этим, перед человеческим сообществом встает кардинальный вызов: гармонизировать различия, отдавая им должное на всех уровнях.

Строго говоря, диалогические отношения между Небом и человечеством воплощаются как в гармонии, так и в единстве. Они выступают как базовая метафора для всех диадических отношений в конфуцианстве. Повторим снова ранее сказанное: гармонизация различий никак не приводит к однородности, она есть синхронизация разнонаправленных сил. До-конфуцианская отсылка к китайской кухне элегантно улавливает этот дух:

Маркиз Ци вернулся с охоты, и его принимал господин Янь в Беседке Чуань, когда Жань Цуй примчался к ним галопом на полной скорости. Маркиз заметил, только Жань Цуй находится со мною в гармонии. Господин Янь возразил, конечно, Жань Цуй согласен с тобой, но откуда ты знаешь, что он находится с тобой в гармонии? Маркиз спросил, какая разница между тем, чтобы соглашаться и тем, чтобы находиться в гармонии? Господин Янь ответил, разница есть. Приводить к гармонии, все равно что готовить суп. У тебя есть вода, огонь, уксус, рассол, соль и сливы, с которыми нужно готовить рыбу и мясо. Ты нагреваешь их на дровах, и затем повар приводит в гармонию ингредиенты, добываясь равновесия разных ароматов, усиливая вкус, которого недостает, и ослабляя вкус, который чересчур силен. И когда благородный муж ест [кушанье], оно служит смягчению его сердца. Но с Жань Цуем не так. Что его господин объявляет приемлемым, и он объявляет приемлемым; что его господин объявляет неверным, и он объявляет неверным. Это все равно что пытаться сдобрить воду водой — кто бы пожелал это есть? Это как играть все время только одну ноту на цитре — кто бы захотел это слушать? [Zuozhuan 1960, p. 684].

Таким образом понятая гармония принимает отличия как отправную точку. В конфуцианском гуманизме гармония между Небом и человечеством обычно опосредуется множеством промежуточных структур: соседство, общество, нация, мир, земной шар и космос. Ткань гармонии сплетена из трех взаимообогащающих отношений. В добавление к отношениям между Небом и человечеством, это плодотворные взаимоотношения между «Я» и сообществом и устойчивая связь между человеческим видом и природой.

Эти четыре неразделимых измерения — «Я», сообщество, природа и Небо — определяют параметры конфуцианского проекта становления полноценным человеком. Как комплексный, динамический и открытый процесс, этот проект включает последовательное преодоление эгоизма, непотизма, местничества, этноцентризма, шовинистического национализма и

антропоцентризма. В то же время как манифестация скорее проживаемой конкретности, нежели абстрактного универсализма, он укоренен в каждом лично. Это чувство укорененности никогда не теряется при распространении на семью, ближайшее сообщество, нацию, человечество, всех живых существ и космос. Конфуцианский гуманизм является скорее инклюзивным, чем эксклюзивным. Он не отстраняется ни от духа, ни от природы. Он одновременно является и натуралистическим, и духовным. Это «антропокосмическое» видение предполагает, что человечество в своей всеобъемлющей полноте «образует одно тело с Небом, Землей и мириадами вещей» [Cheng Hao].

Гармония принимает, признает и уважает различия. В самом деле, она приветствует различия. Она утверждает, что через различия мы можем многое получить в процессе соотнесения друг с другом и взаимного обучения. Моральные и социальные блага обретаются лишь в результате плодотворного взаимодействия между различными действующими силами, наподобие того как пять пряностей могут составить хороший вкус, а пять звуков сложиться в приятную музыку. При гармонизации конфликтов и противоречий рождается много творческой энергии. Именно так конфуцианские мыслители понимают то, как собственно действует Небо, «великое превращение». Как ясно показывает модель *инь-янь*, мужское и женское как взаимодополняющие начала реализуемы только в диалогическом обмене между контрастными силами.

В классической конфуцианской мысли идеальное общество упоминается как «великое единство». Это утопическое видение, воображаемое сообщество, основанное на доверии и проникнутое гражданским духом. Подразумевается, что оно так же символизирует самую желанную форму жизни, в которой «Я» и сообщество, несмотря на неизбежную опасность отчуждения и непреодолимую реальность раздробленности, не являются несовместимыми противоположностями. Действительно, для выживания и процветания человеческого сообщества жизненно важно гармонизировать отношения между человеческим видом и природой. Конфуцианский гуманизм далее заявляет, что человеческие разум-и-сердце могут — и это их основная забота — через саморазвитие постигнуть в собственном опыте Путь Неба. Смотри в будущее, можно сказать, что шансы реализовать любое из этих диадических отношений слабы, и все же «антропокосмическое» видение как таковое можно не только воображать, но и осуществлять на практике. И хотя возможность того, что это видение станет полноценной частью корпоративного критического самосознания китайских философов, невелика, есть вероятность, что оно может быть публично поддержано китайской элитой в качестве определяющей черты китайской культурной идентичности. И как следствие, оно вполне может стать стимулирующей идеей также и для мыслителей во всем мире.

- Литература**
- Да сюэ (Великое учение) // Конфуцианское «четверокнижие» («Сы шу») / пер. с кит., введение, комм. А.И. Кобзева. М.: Восточная литература, 2004. С. 71–122.
- Лунь-Юй (Беседы и суждения) / науч. пер. А.Е. Лукьянов, поэт. переложение В.П. Абраменко. М.: Форум, 2011.
- Berger P., Huntington S. Many Globalisations: Cultural Diversity in the Contemporary World. New York: Oxford University Press, 2002.
- Boodberg P. The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts // Philosophy East and West. 1953. V. 2. P. 317–332.
- Cheng Hao. Er Cheng Yi Shu (Collection of writing of the two Chengs) // Si Ku Quan Shu (Wenyuange version). Masters Part, Confucianism Section.
- Fingarett H. Confucius — The secular as sacred. New York: Harper and Row, 1972. P. 18–36.
- Mead G. H. The Social Self // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method. 1913. V. 10. P. 374–380.
- Mencius / translated [from the Chinese] with an introduction by D.C. Lau. London: Penguin, 1970. 280 p.
- Moeller H.-G. New Confucian Humanism and the Semantics of Individuality. A Luhmanian Analysis // Asian Philosophy. 2004. V. 14. № 1. P. 25–39.
- Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 96–121.
- Tu Wei-ming. Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness. Albany, NY: State University of New York, 1989.
- Tu Wei-ming. Implications of the Rise of «Confucian» East Asia // Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences (Multiple Modernities). 2000. № 1. P. 195–218.
- Weber M. The religion of China. New York: The Free Press, 1986.
- Zuozhuan. The Chinese Classics. Vol. 5 (Duke Zhao, Year 20) / translated (with certain omissions) into English by James Legge. Reprint, University of Hong-Kong Press, 1960.

## ■ Weiming Tu

### Аннотация

Представлено изложение позиций неоконфуцианской философии, развиваемой автором, в актуальной проблематике отношений индивидуума и сообщества, а также человека, человечества и природного мира. Аутентичные конфуцианские принципы «единства Неба и человечества», самосовершенствования, «секулярного как сакрального» и др., получив современное переосмысление, становятся полноценными и перспективными установками современной социальной философии и антропологии.

Многие выдвигаемые позиции и идеи обнаруживают глубокую близость к новым подходам в современной антропологии, таким как синергичная антропология, использующим опыт древних духовных практик.

***Ключевые слова***

Конфуцианство, неоконфуцианство, Небо, индивидуум, идентичность, Я, разум, сердце, сообщество, глобализация.

***Abstract***

Positions of neo-Confucian philosophy developed by the author are presented, in the first place, in such topical themes as relations of the individual and community and relations of a human, human kind and the world of nature. In this context the authentic Confucian principles of the «unity of Heaven and humanity», self-improvement, «the secular as the sacral», etc. obtain modern re-interpretation and become sound principles of modern social philosophy and anthropology with good prospects. Many of the ideas and positions presented turn out to be close to the latest approaches in anthropology, such as synergic anthropology, which rely on the experience of ancient spiritual practices.

***Keywords***

Confucianism, neo-Confucianism, Heaven, individual, identity, Self, mind, heart, community, globalization.

# ПРАКТИКИ ПСИХОЛОГИИ И ПСИХОТЕРАПИИ

## PSYCHOLOGICAL AND PSYCHOTHERAPEUTIC PRACTICES

Христианская психология в «Понятии страха»  
и «Болезни к смерти» С. Кьеркегора

**А.В. Лызлов**

Говоря сегодня о христианской психологии, мы обычно адресуемся к тем научным работам и психологической практике, которые развивались в то время, когда психология уже прочно закрепилась в качестве институционально самостоятельной дисциплины. При этом обычно забывают, что институциональной самостоятельности психологической науки предшествовало выделение ее в качестве самостоятельной дисциплины в рамках философии (наподобие того, как сегодня выделяется этика в качестве самостоятельной философской дисциплины), восходящее к XVIII в. и связанное прежде всего с именем Христиана Вольфа, и что понятие христианской психологии начинает употребляться уже в середине XIX в., а одним из первых, если не первым, кто вводит это понятие, является датский мыслитель Сёрен Обю Кьеркегор. Одна из его наиболее известных работ — «Болезнь к смерти» — имеет подзаголовок «Изложение христианской психологии ради наставления и пробуждения». Подзаголовком еще одной его работы — «Понятие страха» — является «Простое, психологически намеченное размышление в направлении догматической проблемы первородного греха».

Стоит заметить, что понятие психологии у С. Кьеркегора не просто омонимично современному ее понятию. Те задачи, которые он ставит как психологические, важны для психологии и сегодня: это прежде всего задача понимания и описания душевной жизни человека и задача психологической помощи человеку. В его работах мы найдем и блестящие клинические



анализы, в которых он прибегает к литературе — больше, чем за век до Ж. Делёза с его «Критикой и клиникой» и «Представлением Захер-Мазоха». В то же время он легко и естественно привлекает к рассмотрению психологических вопросов философский аппарат, что для XX в. будет, к сожалению, не столь частым, но чему и в XX в. мы видим порой выдающиеся примеры — в частности, Ж. Лакана.

Работы С. Кьеркегора представляют для психолога — а тем более для *христианского* психолога — неоценимое и до сих пор не оценённое сокровище. Не претендуя охватить даже в общих чертах весь пласт психологических идей, которые можно почерпнуть в кьеркегоровских работах, попытаемся указать хотя бы некоторые из них.

Во-первых, С. Кьеркегор во *Введении* к «Понятию страха» ставит важную проблему взаимодействия психологии с другими, смежными ей дисциплинами, и выделения в этом взаимодействии ее границ и задач. Он говорит здесь о взаимодействии психологии с этикой и догматикой, причем основным обсуждаемым аспектом является здесь отношение этих дисциплин к греху. Для христианского психолога и сегодня вопрос отношения к греху принципиально важен. Как следует ему соотноситься в своей научной или практической работе с реальностью греха? Следует ли ему, к примеру, использовать свой авторитет, если таковой у него есть, для того, чтобы именем психологической науки запретить человеку совершать нечто греховное? Или, напротив, может ли он в какой-то момент заявить о психологической оправданности или даже необходимости греха в какой-то конкретной ситуации? Или же психолог в принципе не должен мыслить такими категориями, как грех, вынося за скобки все вопросы онтологии, этики и догматики? С. Кьеркегор дает в этом отношении, на мой взгляд, очень важные ориентиры.

«Грех, — говорит С. Кьеркегор, — по сути своей вообще не принадлежит какой-либо науке» [Кьеркегор 2010, с. 132]. Действительно, грех по сути имеет отношение к сфере свободы и есть определенного рода употребление этой свободы. Но свобода как таковая не может быть предметом науки: наука если и имеет к свободе какое-либо отношение, то все же она имеет дело или с ее следствиями — объективациями уже совершенного свободного поступка, или с ситуацией, в которой свобода, свободный поступок присутствует как нечто *возможное* (и тогда наука может лишь указать на эту возможность, выходя при этом к своим границам), или с ситуацией утраты свободы, когда в том месте, где должна присутствовать возможность свободного поступка, наблюдается тотальная обусловленность, машинность. В последнем случае наука может изучить тупики и закоулки этой обусловленности и найти способ деконструировать ее, возвращая возможность свободы на ее законное место. Классическим примером такой работы является психоанализ.

Как свободный поступок грех есть движение к еще неизведанному, если угодно, эксперимент. Адам и Ева не знают того, что последует за вкушением запретного плода; они не знают зла и потому не умеют различать добро и зло; им сказано, что они умрут, но они не знают, что такое смерть. Но не это, и не выбор чего-то, что дурно по своим последствиям, делает грех грехом. Моделью греха не может служить ситуация, когда ты, например, съедаешь что-то подпорченное, а потом страдаешь расстройством желудка. Грех принадлежит сфере *личных* отношений, он есть свершение *нелюбви*. Именно поэтому, к примеру, блаж. Августин говорит: «Люби, и делай, что хочешь». Грех вносит нелюбовь именно в *личные* отношения человека к Богу и человека к человеку. Поэтому только изнутри личных отношений, изнутри отношения Бога и человека или человека и человека как Е(е)динственного к единственному грех выступает в своей сути, и поэтому С. Кьеркегор говорит, что грех, не будучи по сути предметом никакой науки, является предметом проповеди как *личного* обращения *единственного к единственному*. Это очень важно — увидеть проповедь именно как личное обращение, без этого смысла ее оказывается потеряно.

Но вернемся к науке, а вернее к отношениям разных наук: этики, догматики и психологии. *Этика*, — говорит С. Кьеркегор, — идеальна в том смысле, в каком таковой можно назвать всякую науку, при этом ее характеризует то, что она стремится внести идеальность в действительность, не пытаясь при этом перевести действительность в идеальность. Она, по слову С. Кьеркегора, подобна дрессировщику, который указывает, но не показывает. В этом смысле она сталкивается с грехом как с чем-то случайным, ничуть не отвечающим существу человека как человека, рассматриваемого таким, каким он должен быть; как с чем-то, что *должно* быть устранено. Но в своей борьбе за то, чтобы человек стал по-настоящему человеком, она натывается на трудности, оказывающиеся непреодолимыми в действительности, и в конце концов оказывается принуждена увидеть грех как нечто в действительности всеобщее. Для этики эта ситуация выглядит как несущая неразрешимое противоречие между тем, что грех бытийно чужд человеку, и тем, что он оказывается чем-то общечеловеческим. И здесь, — пишет С. Кьеркегор — этике на помощь приходит *догматика*, говорящая о первородном грехе. Тогда все поле этики преобразуется, и этика начинает исходить из действительности греха, и, полагая идеальное как задачу, движется уже не сверху вниз, а снизу вверх. Такую этику, преобразованную на основаниях догматики, С. Кьеркегор называет *второй этикой*.

Догматика, как мы видим, выступает здесь как разъяснение действительности. С. Кьеркегор говорит о том, что догматика всегда начинается с действительности с тем, чтобы поднять действительность до идеального. Совершая

это, она указывает на предельные *предпосылки* действительной ситуации; однако в ее задачу не входит исследование устроенности самих этих предпосылок. Так, говоря о первородном грехе, догматика, — говорит С. Кьеркегор, — не должна его разьяснять, если она и разьясняет его, то только тем, что полагает его в качестве *предпосылки*.

А что же *психология*? Каково ее место во взаимодействии с этикой и догматикой, когда речь идет о грехе? Психология, — говорит С. Кьеркегор, — должна стремиться изучить *возможность* греха. Она стремится понять, что именно в человеке делает грех возможным, каковы психологические предпосылки того, что человек способен грешить, однако она ни в коем случае не должна выдавать эту возможность за необходимость: грех *возможен*, но *не необходим*. Если в предмет рассмотрения этики возможность греха не входит, поскольку грех не относится к сфере должного, каковым занимается этика, то психология, — пишет С. Кьеркегор, — обожает исследовать эту возможность, «она сидит и рисует себе наброски, высчитывая закоулки и изгибы возможности, так же не позволяя посторонним беспокоить себя, как Архимед» [Кьеркегор 2010, с. 140]. Разьясняя реальную возможность греха, психология оказывается на службе у догматики, которая и сама в свою очередь оказывается готова помочь психологии тем, что она, говоря о первородном грехе, разьясняет идеальную возможность греха.

При этом, разумеется, изучение возможности греха не является для психологии предметом праздного любопытства, равно как не является оно и предметом интереса чисто теоретического. Напротив, изучение этого может дать психологу ключ к пониманию реальной человеческой ситуации и того, что в психологическом плане позволяет человеку противодействовать греху. Собственно психолог и не может в отношении греха сделать ничего большего, нежели раскрыть для человека те возможности, которые есть у него для противодействия греху, или же помочь человеку в том, чтобы сделать эти возможности реально присутствующими там, где произошла утрата свободы.

И здесь обнаруживается удивительная вещь. Оказывается, что и в отношении психологических предпосылок греха верно то, что, по слову Ф. Гёльдерлина, «там где опасность, недалеко и спасение». Так, в «Понятии страха» С. Кьеркегор рассматривает страх как предпосылку греха и он же там пишет о страхе, как о спасающем силой веры. Проистекая из устроенности человеческой природы — из того, что человек есть синтез душевного и телесного, основанием какового служит дух, делающий человека существом, наделенным свободой, — страх сам по себе не способен с необходимостью ни привести человека ко греху, ни послужить его спасению. Выходит так, что проистекая из свободы (поэтому у животных нет страха в кьеркегоровском смысле, хотя есть боязнь, опасение и т.п.) и будучи всегда страхом перед ничто

как возможностью мочь, страх может быть векторно направлен к Богу или от Бога, и направленность страха также определяется движением свободы. Точно так же и с повторением, хотя С. Кьеркегор и не говорит об этом столь эксплицитно: может быть повторение в духе, являющее единство и одновременно неисчерпаемость смысла, а может быть тот род повторения, с которым имел дело З. Фрейд в своей клинической практике — выхолощенное повторение симптома, в котором смысл, по мысли Ж. Лакана, «сказывается», будучи отчужден от личностного присутствия человека. Но *схема* страха или повторения будет едина и при противоположности вектора. Слово «схема» следует понимать здесь в смысле, какой оно имеет и в греческом языке, и в философском его употреблении: схема как образ, высвечивающий *структуру* феномена, *способ его устроенности*. Конечно, когда в этом смысле мы говорим о схеме, приходит на ум И. Кант с его понятием схемы как продукта трансцендентальной способности воображения и вся последующая история рецепции главы «Критики чистого разума» о схематизме чистых понятий рассудка вплоть до М. Хайдеггера, однако здесь можно вспомнить и то, что по-гречески «схема» и «схима» — одно слово; на два слова они разошлись уже в русском языке, подобно тому, как это было со словами католический и кафолический, ангел и аггел и т.п.

В этом смысле психология, как ее видит и разрабатывает С. Кьеркегор, может и должна иметь очень важное значение в деле понимания человека и помощи ему. Психология как наука оказывается способна показать на уровне конкретного знания о человеке, которое применимо на практике, то, что даже неверное, греховное, искаженное в человеке, как правило, есть неверный разворот того, что может быть обращено и во благо; на этом *конкретном* уровне — что бесконечно важно — она способна раскрыть богословское положение о том, что зло есть нечто не-сущее и не самостоятельное по отношению к добру, что зло не имеет собственного содержания. И столь же конкретно она способна показать, что нельзя, сталкиваясь с искажением в человеке, настраивать его на то, чтобы он просто отсек, отрубил, уничтожил то, что в нем поражено, или способствовать этому (хотя, в крайних, страшных случаях, быть может, и здесь оправдано нечто вроде медицинской ампутации, но, как и в медицине, это — проявление неспособности, невозможности *исцелить*) — нет, напротив, в основе этого искажения должно быть найдено нечто совершенно для человека природное (а значит, сотворенное Богом).

Если теперь перейти от общих методологических размышлений к рассмотрению конкретных психологических анализов, которые можно найти у С. Кьеркегора, то здесь нужно сразу признать, что в краткой статье невозможно изложить и даже перечислить все то, что делает в этом отношении С. Кьеркегор. Здесь можно лишь рассмотреть отдельные избранные проблемы.

В «Болезни к смерти» С. Кьеркегор рассматривает три вида отчаяния: 1) отчаяние, которое не подозревает о себе, или отчаявшееся неведение того, что имеешь Я (или: самость, *Selvet*), вечное Я; 2) отчаяние, когда не желают быть собой, или отчаяние-слабость (точнее, та форма отчаяния, когда отчаиваются относительно вечного или в себе самом); и 3) отчаяние, когда желают быть, или отчаяние-вызов. В первом случае мы имеем дело с отчаянием человека, который живет ощущаемым, явленным (т.е. тем, что входит в наш опыт благодаря способности, которая по-немецки именуется *Sinnlichkeit* — что у нас традиционно переводится как «чувственность»<sup>1</sup>). Такой человек принадлежит сфере эстетического (от греческого *αισθησις*, ощущение), он открыт миру и не рефлектирует себя. В отношении такого человека С. Кьеркегор говорит, что, с одной стороны, никак нельзя игнорировать значимость эстетического, которое столь полно открыто ему, что «безумием было бы отрицать жизнь, полную эстетических наслаждений» [Кьеркегор 2010, с. 321], но, с другой стороны, нельзя и абсолютизировать такую жизнь, ведь в ней человек «не осознает себя перед Богом как дух» [Там же, с. 322].

Второй вид отчаяния — это отчаяние человека, который рефлектирует себя и который признает в себе слабость: признает ее постольку, поскольку меряет себя мерой идеального, прилагая к себе идеальные *этические* требования (вспомним кьеркегоровскую мысль об этике как идеальной науке, которая стремится внести идеальное в действительность, но не пытается перевести действительность в идеальность). Его отчаяние заключается в одержимости своей слабостью, в том, что он не приемлет ее и в то же время не в силах с ней расстаться. Этому отчаянию отвечает феномен герметизма как сокрытости, потребности в уединении, в котором проявляется прикованность такого человека к своему Я, присутствующая в нем как единая с его аутоагрессией. При этом, если первой форме отчаяния отвечала опора на ощущение, то здесь в качестве основной опоры выступает (хотя С. Кьеркегор напрямую не говорит об этом) та способность, которую Ф.Г. Якоби [*Jacobi 1815*] именует способностью *чувства* (*Gefühl*). Ведь, по Ф.Г. Якоби, чувство это, прежде всего, способность видеть *идеальное*, каковое, в согласии с тем, как показал еще Платон, является структурно-смысловой основой и условием возможности реального, которое по отношению к идеальному всегда оказывается отмечено печатью ущерба. Такое понимание чувства согласуется и с пониманием его как способности, синтонной сфере субъект-субъектных отношений: именно

<sup>1</sup> Хотя такой перевод вносит путаницу, не разводя ощущение, как открывающее явленное, и чувство, как открывающее сферу intersубъективного и обращенное к смысловому, — путаницу, которая становится критически неправомерной при переводе текстов, где, как например в «Предисловии, одновременно Введении к моим философским трудам» Ф.Г. Якоби [*Jacobi 1815*] строго разводит чувство [*Gefühl*] и ощущение [*Sinnes-Empfindung*].

способность чувства делает возможным восприятие другого как *лица*, как *ипостаси*, или, точнее, воипостазированной природы [Лызов 2012]. Ведь в человеке именно лицо, личность есть неизменная структурно-смысловая основа и условие возможности всех его потенциальных и реальных изменений (здесь показательно слово, отчеканенное богословием для лица: *ипостась* — под-ставка, *substantia*).

Третий вид отчаяния — отчаяние-вызов, это отчаяние человека, который желает создать сам себя таким, каким он сам решит; *желает быть собой* как своим собственным созданием. Такой человек «в своем отчаянии хочет вкусить наслаждение самому создавать себя, облекать себя в одежды, существовать благодаря самому себе» [Кьеркегор 2010, с. 345], и «в конце концов здесь все зависит от произвола Я» [Там же, с. 344]. Такой человек в отчаянии желает навязать свое Я Богу, одновременно опротестовывая жизнь, восставая против существования как того, что является чем-то преданным ему и ему неподвластным. В таком виде отчаяния хорошо видно упорство *воли*, которая и будет здесь основной способностью — воли, полагающей свободой абсолютное самоопределение, в котором она не зависит ни от кого и ни от чего, внеположного ей. Такое самоопределение воли составляет основу и кантовского понимания ее автономии как условия возможности нравственности, и одновременно садовского понятия первой природы как способности человека не подчиняться даже и естеству, непрестанно это естество разрушая (идея бесконечного преступления). В то же время эта форма отчаяния отвечает тому способу человеческого существования, которое С. Кьеркегор описывает, говоря о религиозной стадии.

С. Кьеркегор пытается указать на возможность переходов между этими формами отчаяния, которые по смыслу отвечают переходам между тем, что он описывает как стадии на жизненном пути — эстетическую, этическую и религиозную. Однако именно эта возможность переходов — наиболее спорный момент в том, что он об этом пишет. Может ли человек действительно перейти от одной формы отчаяния к другой, а вернее от одного способа бытия-в-мире, стоящего за присущим ему видом отчаяния, к другому способу бытия-в-мире, стоящему за другим его видом? Заметим, что эти три способа бытия-в-мире описывают и мыслители, работавшие уже позже: В. Дильтей в своих «Типах мировоззрения...» [Дильтей 1912] и М. Хайдеггер в различных работах, в которых он высвечивает три несводимых друг к другу метафизических основания (*Metaphysische Grundstellungen*), — но ни первый, ни второй не предполагают наличие переходов между ними. Об отсутствии таких переходов говорит и клиническая практика ученых-психиатров, которые описывают эти три способа бытия-в-мире как три ядерных аффекта [Вельтицев 2006]; [Вельтицев, Ковалевская, Серавина 2008]. Ряд авторов



рассматривают эту проблематику и концепцию ядерных аффектов как как общепсихологическую (см. [Лызлов, Серавина, Ковалевская 2010; 2011-а; 2011-б]; [Ковалевская, Лызлов, Серавина 2012]; [Лызлов, Ковалевская, Серавина 2013]). Указанные три способа бытия-в-мире описываются как три ядерных аффекта — тревожный, тоскливый и апатический. Тревога понимается при этом как постоянная потревоженность явленным; тоска — как отвечающая сфере чувства, всегда имеющая оттенок тоскования по ком-то; апатия как отвечающая воле, претендующей на автономию по отношению к явленному и к чувствуемому. Об аффектах говорится в том смысле, в каком М. Хайдеггер говорит о базовых настроениях (Grundstimmungen) как размыкающих бытие-в-мире как целое.

Схема трех ядерных аффектов как трех способов бытия-в-мире является для психолога крайне важным методическим средством интерпретации, позволяя понять смысл того, что происходит с человеком и что он совершает, в свете того, пространству какого ядерного аффекта человек принадлежит. Более того, это понимание может быть сопряжено и оказывается сопряженным с пониманием той одновременно возможности и задачи, которая вытекает из принадлежности человека пространству определенного ядерного аффекта. Попытаемся кратко указать эти возможности и задачи, охарактеризовав в самых общих чертах каждый из трех ядерных аффектов.

*Тревожный аффект* вписывает человека в круг явленного. При этом «Я», как пишет Хайдеггер, «пребывает в кругу непотаенного, доставшегося ему в удел как этому вот. Оно воспринимает таким образом все присутствующее в этом кругу как существующее. Восприятие присутствующего основано на ддящемся пребывании в кругу непотаенности. Через это пребывание при присутствующем есть, имеет место принадлежность Я к присутствующему» [Хайдеггер 1993, с. 57]. По сути, человек здесь является, прежде всего, видящим, ощущающим. Это и является возможностью и задачей тревожного аффекта.

*Тоскливый аффект* помещает человека в мир субъект-субъектных отношений, и именно поэтому делает его способным к восприятию и конституированию *смыслов*. Здесь важно понять, что смысл существует только в субъект-субъектном пространстве; не случайно слово *λογος* в греческом языке означает одновременно «слово» (нечто, всегда принадлежащее сфере интерсубъективности и конституирующее ее) и «смысл». Способ восприятия, отличающий тоскливый аффект, делает осмысление присущей ему возможностью и задачей.

*Апатический аффект* определяет «Я» как субъекта в мире объектов; мир раскрывается как «картина мира»; при этом слово «картина» используется здесь в том смысле, в каком обыкновенно говорят «мы составили себе



картину чего-то». [Хайдеггер 1993, с. 49]. Как пишет М. Хайдеггер, «“мы составили себе картину чего-то” значит не только, что сущее у нас вообще как-то представлено, а еще и то, что оно предстало нам во всем, что ему присуще и его составляет, как система. В этом “составить картину” звучит компетентность, оснащенность, целенаправленность. <...> Картина мира, сущностно понятая, означает таким образом не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины». [Там же]. Мир как система<sup>2</sup> представляет собой пространство для целенаправленного действия (которое как раз и является возможностью и задачей апатического аффекта), и человек оказывается здесь, прежде всего, деятелем.

Понимание вытекающей из принадлежности к определенному аффективному пространству возможности и задачи помогает человеку найти себя, понять, кто он на самом деле есть. В то же время мы видим и то, что ни в одном из ядерных аффектов не присутствует вся полнота человеческого, и здесь возникает задача взаимодополняющего взаимодействия людей разных ядерных аффектов — взаимодействия, которое, к сожалению, встречается гораздо реже, чем взаимное отрицание.

#### **Литература:**

- Вельтицев Д.Ю. Аффективная модель стрессовых расстройств: психическая травма, ядерный аффект и депрессивный спектр // Социальная и клиническая психиатрия. 2006. Т. 16. № 3. С. 104–109.
- Вельтицев Д.Ю., Ковалевская О.Б., Серавина О.Ф. Стресс и модус предрасположения в патогенезе расстройств депрессивного спектра // Психические расстройства в общей медицине / под ред. А.Б. Смулевича. 2008. №2. С. 34–36.
- Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии: Сборник 1: Философия и ее проблемы. СПб.: Типо-Литограф. «Энергия», 1912. С. 119–181.
- Ковалевская О.Б., Лызлов А.В., Серавина О.Ф. Тоска как ядерный аффект: опыт структурно-психологического анализа // Вопросы психологии. 2012. № 5. С. 62–72.
- Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010.
- Лызлов А.В. Другой как лицо: заметки на полях «Vorrede zugleich Einleitung...» Ф.Г. Якоби // Ценность Другого. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2012. С. 87–101.
- Лызлов А.В., Ковалевская О.Б., Серавина О.Ф. Апатия как ядерный аффект: опыт структурно-психологического анализа // Вопросы психологии. 2013. № 2. С. 65–79.

<sup>2</sup> В греческом языке слово «система» означает нечто, составленное из многих частей (например, воинский отряд, корпорация, государство). При этом принципиально важным является то, что входящие в состав системы элементы связаны не смысловыми, а функционально-целевыми связями.

Лызлов А.В., Серавина О.Ф., Ковалевская О.Б. Аффективность как структурообразующая основа антропологических пространств: философия, психология, психиатрия // Вопросы психологии. 2010. № 3. С. 65–74.

Лызлов А.В., Серавина О.Ф., Ковалевская О.Б. Феноменология восприятия и аффективность // Вопросы психологии. 2011. № 2. С. 101–111. [Лызлов, Серавина, Ковалевская 2011-а]

Лызлов А.В., Серавина О.Ф., Ковалевская О.Б. Тревога как ядерный аффект: опыт структурно-психологического анализа // Вопросы психологии. 2011. № 4. С. 66–77. [Лызлов, Серавина, Ковалевская 2011-б]

Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.

Jacobi F.G. Vorrede zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften // Jacobi F.G. Werke. Bd. 2. Leipzig: Gerhard Fleischer von Jüing, 1815.

## ■ Alexey Lyzlov

### *Аннотация*

В статье рассматривается ряд проблем христианской психологии, исследуемых и намеченных в работах С. Кьеркегора «Понятие страха» и «Боллезнь к смерти». Это, в первую очередь, проблема взаимодействия психологии с такими дисциплинами как этика и догматика и связанная с ней проблема отношения христианского психолога к греху; а также, проблема соотношения трех способов человеческого существования, соответствующих выделяемым С. Кьеркегором трем видам отчаяния и трем «стадиям на жизненном пути».

### *Abstract*

The article deals with a number of issues of Christian psychology, studied and identified in the S. Kierkegaard's works «The Concept of Anxiety» and «The Sickness unto Death». This is, first of all, the problem of interaction of psychology with such a disciplines as ethics and dogmatics and the related problem of the relationship of the Christian psychologist to sin, as well as the problem of interrelation between the three modes of human existence that correspond to the Kierkegaard's three types of despair and three «stages on life's way».

### **Ключевые слова**

христианская психология, этика, догматика, грех, страх, отчаяние, ядерный аффект.

### **Keywords**

Christian psychology, ethics, dogmatics, sin, anxiety, despair, core affect.

## Современные модусы субъективации: проблема антропологических горизонтов<sup>1</sup>

Г. Сафра

### Предварительные замечания

Многие авторы отмечают возрастающую в настоящее время частоту проявления депрессии среди населения. Фактически же, при обращении к этой теме чаще всего отмечают присутствие скуки, которую нередко принимают за один из типов депрессии. В связи с этим необходимо рассмотреть основания этой психопатологии с учетом современных социокультурных условий.

Я являюсь сторонником такого подхода, потому что знаю, как важно изучать человеческое страдание, принимая во внимание историческую перспективу, поскольку человек находится под воздействием социокультурной ситуации, которая охватывает его этос. Однако я также полагаю необходимым учитывать сложность условий человеческого существования в наших исследованиях для того, чтобы прояснить, что определенные психопатологические картины выдвигают динамичные и разные требования к терапевтическому подходу, так как они складываются в разных горизонтах человеческого опыта.

### Условия человеческого существования

Человек несет трансцендентность в средоточии своего бытия. Это бытие всегда открыто другому, и потому его конституция всегда формируется в режиме диалога. Несмотря на то, что тело движется в соответствии с законами природы, инстинктивные движения в теле возникают в поиске другого и при желании *быть с Другим, оставаться с Другим, жить с Другим, трансцендировать с Другим*. В этой перспективе событие, обеспечивающее человеку этот фундаментальный диалогический опыт, доставляет ему опыт *бытия больше* (being more).

<sup>1</sup> Перевод с англ. Ф.М. Шанькова.

При наблюдении современных модусов субъективации и их психопатологических последствий, мы можем заметить, что в наши дни человек стремится достигать опыта трансцендентности, оставаясь в рамках естественных модусов. Для обсуждения этой темы, я буду находиться в диалоге с мыслями С.С. Хоружего [Хоружий 2010], которые вносят значительный вклад в исследование и изучение современных форм субъективации.

Анализируя современные антропологические модели, вслед за обсуждением классического антропологического дискурса, установленного Аристотелем, Декартом и Кантом, Хоружий указывает, что их рассмотрение необходимо вести с позиций опыта. Его выбор — который я использую в своем обсуждении — это фокусировка на том, что он называет «антропологические проявления». У них может быть внутренняя или внешняя принадлежность к любому уровню человеческого устройства, например, соматическому, психическому, интеллектуальному, и т.п. Репрезентации антропологической реальности в виде комплексов антропологических проявлений никоим образом не связаны ни с каким из трех базовых понятий классического дискурса, которые суть — сущность, субстанция и субъект. Используя рассмотрение в терминах антропологических проявлений, Хоружий разрабатывает динамический дискурс, в котором человек понимается как существо в действии. Антропологические проявления включают в себя все и любые проявления человека, даже если это эмбриональные или зародышевые действия, такие как импульсы, беглые образы или внутренние движения, которые переходят, а могут и не перейти в действия или жесты. Подобное антропологическое видение стоит в одном ряду с позициями современного английского психоанализа [Winnicott 1971], где человек понимается как существо, формирующее чувство себя через жесты, которые совершенствуются с учетом Другого или вместе с Другим.

Хоружий отмечает, что в дополнение к пребыванию с другим человеком, становится важным уделить внимание тем пределам, на которых человек достигает своих антропологических границ, где этот человек становится перед Другим. Автор называет эти пределы «антропологическими гранями» (anthropological edges). События на этих гранях связаны с отношениями, здесь взаимодействуют человек и его Другой. Таким образом, чтобы эти феномены были явлены, требуется открытие человека Другому. В таком случае мы будем иметь дело с событиями формообразующими, где человеческое устройство претерпевает изменения и трансформации.

Человек может отождествить горизонт своего существования с границей своего сознания, и в этом случае Другой будет представлен как Бессознательное. Такую перспективу нельзя рассматривать как связь с иным способом бытия. Можно сказать, что разница между сознанием и бессознательным

является онтической. Антропологические проявления, вызванные бессознательными силами, многочисленны, и они были детально, тщательно изучены различными авторами в рамках психоанализа. Но при всем том, когда мы рассматриваем новые модусы субъективации и их психопатологическое развитие, мы видим множество людей, ищущих трансцендентный опыт посредством открытия себя бессознательному с тем, чтобы найти в таком человеческом опыте что-то, что дает им возможность частично переживать опыт божественного. Здесь мы обнаруживаем такие проявления, как использование наркотиков самых разных видов, которые, по-видимому, обеспечивают опыт похожий на действие экстази, психическое и телесное сообразование с персонификациями бессознательных сил. В сфере этих антропологических трансформаций можно также найти людей, которые желают переустроить свои тела посредством хирургических операций, придающих им животные или же мифологические формы (имплантация звериных ушей, рогов, и т.п.).

В настоящее время появляется и еще одна антропологическая грань, посредством которой люди стремятся не только найти решения своих психиатрических проблем, но и найти возможности обновления своей потребности в трансценденции. Я имею в виду границу виртуальной реальности. Одна из особенностей антропологических проявлений на этой грани состоит в том, что они происходят, не будучи полностью сформированными. Это означает, что они представляют собой недовершенные (*under-achieved*) проявления, в сравнении с проявлениями, входящими в состав опыта совместной реальности. Здесь мы можем наблюдать то, что можно назвать «постмодернистскими личностями» (*postmodern personalities*).

## **Постмодернистские личности и феномен субъективности**

### **а) Аватарная личность**

Этот модус субъективной организации может быть ошибочно принят за те личности, которых называют «как если бы» («*as if*») или «ложная самость» («*false self*»). Однако она отличается от этих двух модусов тем, что у постмодернистских личностей налицо жажда полного исчезновения исходной личности, на место которой встает то, что, говоря языком Интернета, мы называем «аватар». Подобные люди идентифицируют себя с технологиями, конституируя себя на грани виртуальной реальности. Этот феномен имеет место в тех условиях, где дети не могут отвергнуть то, что им предлагается, соблазняясь технологией и предполагаемой властью, которую технология, как им кажется, приносит. В данной ситуации возникает виртуальная личность. Происходит отождествление не с человеком, а с технологией и ее эстетикой! Такие люди подобны существам без истории, они фетишизируют

технологические эмблемы и символы. При проведении анализа этих людей, мы сталкиваемся с тем фактом, что у них нет представления первичной сцены, соответствующей заложенному в психике образу их зачатия, — представления, которое дало бы им понимание их места принадлежности по рождению. Создается впечатление, что они сами себя создали! Это тип личности-маски, где маска — цифровая система. В этих случаях, вслед за анализом безумной пустоты, лежащей в основе подобной психической организации, может быть, было бы интересно дать им представление о мире вещей-вестников (messenger things).

Эти люди одеваются так, что смахивают на персонажей мультфильмов или видеоигр. Жажда трансцендентности проявляется здесь в фантазии о том, что создатель аватара сам по себе является демиургом. Они ведут себя как полубоги, создавшие аватар вместо своей личности, и потому, как им кажется, находящиеся вне времени и пространства. Этот новый модус психической организации все чаще и чаще появляется в кабинетах клинических психологов. Основная клиническая проблема с этим типом личности состоит в том, что они приносят в кабинет в качестве нуждающегося в помощи свой аватар, а не свою подлинную личность. Я много раз наблюдал профессионалов, которые начинали процесс психотерапии, не подозревая того, что перед ними аватар. В такой работе профессионалы сталкиваются со случаем, когда любое их воздействие не имеет, как кажется, никакого влияния. На самом деле, эти профессионалы попадают в ловушку виртуальной сети, в которой их функцией становится доставить реальность и легитимацию проекту их пациента, т.е. созданию и существованию аватара, вместо того, чтобы доставить помощь личности, скрытой за аватаром.

#### **б) Духовность в целях самовозвеличивания**

Хоружий [Хоружий 2010] описывает третью антропологическую грань как онтологическую границу. Человек ищет причастности к божественному Другому, который видится либо как Личность, либо же обезличенно. В этой ситуации мы находим целый ряд духовных практик так, как они представлены в различных религиях (суфизм, буддизм, христианский исихазм). В своих работах Хоружий описывает сходства и различия между этими практиками, отмечая, что есть определенная повторяющаяся структура в разных духовных практиках (практиках себя, согласно Фуко).

В настоящее время в психоаналитических условиях мы наблюдаем появление искажений древних духовных практик. Если в традиционных практиках мы обнаруживали поиск взаимоотношений с божественным Другим — что ведет личность к утрате чувства всемогущества и обретению чувства смирения, то в сегодняшних практиках налицо поиск способов воцарения лич-

ности на месте божества посредством практик, которые давали бы возможность магического манипулирования реальностью. В этой же линии развития происходит воцарение логического разума на месте божества, что является источником гордыни (arrogance), которую Блон [Bion 1984] весьма подробно описывает в качестве ключевого элемента психотической личности.

### **в) Призраки (spectra)**

В современном мире часто стали появляться «материнские технологии» (mother-technology). Мать знакомит ребенка с миром таким образом, что это не позволяет ему почувствовать присутствие человека в окружающей среде. Ограниченный этими рамками ребенок не замечает человеческого присутствия. Получаемые им знаки внимания и забота относятся не к человеческому телу, а, скорее, к эстетическим эталонам, диктуемым господством технологий. Эти дети развиваются вне мира людей, отторгаясь от него в пользу эстетического окружения, транслируемого технологиями. Они пребывают в ностальгии по миру, который они не знали, кроме как через негативные аспекты или посредством знаний, исходящих из их тел. У них есть глубинное знание человеческих черт. Но их можно охарактеризовать как тени, призраки, поскольку они не чувствуют себя причастными к миру людей, и поэтому в своей предшествующей работе я назвал этих людей «призраками» [Safran 2000].

Было замечено, что некоторые из этих людей развивают в себе защитный нигилизм, когда ими движет принципиальное недоверие к миру людей и влюбленность в «ничто». В настоящее время встречается много молодых людей с таким типом опыта. В психоаналитических условиях им нужно найти другого человека, который распознает пережитую ими этическую деформацию и с которым они смогут установить доверительные отношения.

В результате своих страданий они превращаются в критиков мира, и когда, неся по жизни свой негативный опыт, они находят какого-то человека или работу в области культуры, это дает им возможность приложить имеющиеся у них всесторонние знания о современном мире. Тот факт, что они выстроили себя вне мира, позволяет им в потенциале быть художниками. Им требуется, чтобы отношения с терапевтом вернули их к простым и естественным аспектам человеческой природы. Требуются свежие слова, которые показали бы им, что «высказывание» все еще возможно. Их часто принимают за шизоидных пациентов, однако «призраки» — провозвестники нашего времени. Они являются теми, кто сохраняет человеческую память и надежду на будущее.

### **г) Социальные личности**

Данный модус организации субъективности встречается в семьях, уплощенных до ограниченности лишь социальным измерением мира. Это семьи,



которые живут ради достижения статуса и социального престижа. Люди воспринимаются ими как социальные знаки. Матери таких личностей часто видят в них не человека, а, скорее, средство достижения престижа в социальной сфере. Подобные условия создают два типа личности.

Первый тип как бы соблазняется социальной позицией и превращается в людей, чья личность является лишь социальной оболочкой. Создается впечатление, что эти люди не имеют внутреннего мира (interiority). Они находятся в хрупкой ситуации, ибо в случае, если судьба принесет им какие-нибудь невзгоды, они не готовы справляться с таким событием и есть вероятность того, что они станут психически больными или покончат жизнь самоубийством. Пребывание этих людей под анализом крайне опасно, поскольку процесс анализа также может сделать этих людей психически больными без возможности вернуться в здоровое состояние или может даже способствовать тому, что они покончат жизнь самоубийством. Это замечание не означает, что они не ищут анализа. Они ищут его, только особым образом: анализ воспринимается ими как социальный знак увеличения их престижа в обществе. Они остаются в рамках анализа, если аналитик, не осознавая этого, становится их сообщником и не анализирует их действительного экзистенциального положения.

С другой стороны, бывают люди, которые рождаются в семьях, отрекающихся от общества. Они находят человеческие отношения пустыми, бессмысленными и считают весь мир лицемерным. Они стремятся жить вне сферы публичности, у них даже может развиться антисоциальное поведение, как выражение протеста против той роли, которая им была отведена. У некоторых из них развивается сильная чувствительность к невербальной коммуникации в силу того, что она может привести к правде, тогда как слова они считают источником пустоты и лжи.

#### **д) Идолопоклонники инстинктам**

В настоящее время встречаются люди, которые ищут антропологической трансформации через поклонение инстинктам и животным, которых они считают своими репрезентациями. Они стремятся подвергнуть свои тела хирургическим вмешательствам, которые позволили бы им обрести животные или мифологические формы (татуировки, имплантаты животных ушей, рогов и т.д.).

Эти явления часто сопровождаются осуждением людей или разочарованием в них. Также «идолопоклонники инстинктам» отрекаются от мира, где доминируют технологические гипер-реальности и где подлинный человеческий опыт остается зачастую без внимания или вообще оказывается погребенным.

Поклонение инстинктам нацелено на возможность возвращения к истокам, заложенным в природе, однако такая ситуация ведет к глубокому

одиночеству в силу того, что она отдаляет человека от общества других людей. Динамика клинических отношений требует не только определения того поиска, который предпринял человек с целью обновления своего тела, но также восстановления этических связей с терапевтом, чтобы у пациента появилось чувство того, что его сопровождает другой человек.

### Последние замечания

Таковы наиболее часто встречающиеся модусы субъективации, возникшие в условиях современного мира. В наше время психоаналитическая терапия выявляет фундаментальную необходимость не только понимания целей, которые преследуются движущими силами в формировании новых модусов субъективации, но и распознавания того, как господство технологий и качества, присущие самой социальной сфере, влияют на появление этих модусов и новых картины психопатологии. Расширение понимания клинических феноменов требует диалога с другими областями наук о человеке, такими как антропология, теология и философия, чтобы исследователь клинических случаев мог «ухватить» всю сложность феномена, разворачивающегося перед ним в ситуации психоанализа в наши дни. Соотнесение с идеями Сергея Хоружего чрезвычайно полезно для сегодняшних дискуссий о психопатологии. Этот автор предлагает плодотворную для клинической психологии антропологическую точку зрения, в которой человек понимается как существо в процессе, где конституирующее его размыкание нацелено на определенную границу его опыта, что предполагает множество парадигм конституции и модусов субъективации.

Сегодня человек конституирует себя не только в общении с другим человеком или божественным началом, но также ищет трансформации себя в направлениях, которые ставят под вопрос его собственный этос. Ситуация психоанализа требует учета всего спектра модусов субъективации, чтобы отвечать на вызовы, возникающие в современном социальном контексте человеческих испытаний и страданий.

### Литература

- Bion W.* Second Thoughts. Selected papers on Psychoanalysis. London: Karnac books, 1984.
- Horuji S.* Orthodox Spiritual Tradition and Russian World. Hong Kong: Orthodox Brotherhood of Apostles Saints Peter and Paul, 2010. 135 p.
- Safra G.* Uma nova modalidade psicopatológica na pós-modernidade: os espectrais // Psychê. Journal of Psychoanalysis. 2000. Year IV. № 6. P. 45–51.
- Winnicott D.W.* Playing and Reality. London: Penguin, 1971.

## **Gilberto Safra**

### ***Аннотация***

Исследуются новые модусы субъективации, которые возникают в современном социокультурном контексте как способы защиты против испытываемой скуки. Рассмотрены постмодернистские типы личностей, среди которых аватарная личность, развитие духовности, ведущее к самовозвеличиванию, призрачная (spectral) личность и социальные личности. Их описания являются результатом терапевтических наблюдений в ситуациях психоанализа, а также диалога с трудами русского философа Сергея Хоружего.

### ***Ключевые слова***

постмодернизм, субъективация, личность, бытие, бессознательное, психопатология, депрессия, скука.

### ***Abstract***

This study addresses the new modes of subjectivation arising from the contemporary sociocultural organization as means of defense against the experience of boredom. Postmodern personalities are discussed, among which is avatar personality, as well as is the development of spirituality leading to self-aggrandizement, spectral personality, and social personalities. These descriptions are the result of therapeutic observations in the psychoanalytic situation in dialogue with the contribution of the Russian philosopher Sergey Horyuj.

### ***Keywords***

postmodernity, subjectivation, personality, being, unconscious, psychopathology, depression, boredom.

# ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ ПРАКТИКИ

## POLITICAL AND LEGAL PRACTICES

Синергийная антропология и постклассическая антропология права: к вопросу об антропологическом подходе к пониманию права

**В.И. Павлов**

### Введение

Настоящее исследование будет посвящено изложению методологических оснований антропологической концепции права, которая формируется в контексте программы постклассических правовых исследований. Представленная здесь антропология права, исходя из своей предметной и методологической специфики, а также того места, которое она отводит человеку в правовой реальности, может также быть названа *энергийно-правовым дискурсом*, или *постклассической антропологией права*, что в контексте настоящей работы является тождественным. Одним из идейных источников предлагаемой концепции права является синергийная антропология Сергея Сергеевича Хоружего. С характеристики ключевых положений данного направления мы и начнем наше исследование.

### 1.

#### Синергийная антропология и правовая наука

Синергийная антропология представляет собой, по сути, научное освоение богословского дискурса. Смысл исследований заключается в разработке модели постклассической антропологии на базе реконструкции и научного освоения (на вырабатываемом под эти цели специальном языке) опыта духовных практик, в частности восточно-христианской (православной)

практики исихазма, как способа конституирования человека с привлечением ресурсов современной западной философии, в частности герменевтической концепции субъекта «позднего» М. Фуко. Синергичная антропология — это антропология практик, свой материал она, в отличие от философской антропологии, берет из реальных, опытных способов работы человека с самим собой, в основном — из духовных практик.

Одна из основных исходных посылок синергичной антропологии заключается в том, что та модель человека, которая находится в основе классической эпистемологии и принимается нами за само собой разумеющуюся (классический субъект, гуманистический образ человека, человек Просвещения), на самом деле является лишь западноевропейской вариацией видения человека как субстанционально-трансцендентального субъекта. Осуществляя научную гегемонию по всему миру, западноевропейский дискурс человека-субъекта стал господствующим в мировой науке. С.С. Хоружий показал, что процесс теоретического оформления этого образа человека происходил на Западе от Аристотеля до Гегеля [Хоружий 2010]. Отказ работоспособности этой модели был констатирован провозглашением постмодернистами в XX столетии знаменитого концепта «смерть субъекта». Причем это был не просто постмодернистский эпатаж, но реальная констатация антропологической ситуации, прежде всего, в западном обществе.

После очевидного фиаско классической модели субъекта, которая рассматривалась в дискурсе сущности как модель человека рационального, прежде всего, фундированная картезианским принципом «*cogito ergo sum*», возникла необходимость отыскания новой антропологической программы. Синергичная антропология в качестве таковой предложила новый дискурс человека, как мы уже сказали выше, на базе исследования духовных практик как своеобразных способов складывания субъективности. Для этих целей был выстроен концептуальный аппарат, с помощью которого происходило описание и одновременно разработка новых параметров антропологии.

Как отмечает сам С.С. Хоружий [Хоружий 2007], в отличие от классического антропологического дискурса, в основе синергичной антропологии как антропологии практик лежат два ключевых принципа: 1) принцип энергичности и 2) принцип предельности. Сразу отметим, что эти два принципа, на наш взгляд, играют далеко не одинаковую роль в разработке постклассической антропологии права. Данный вопрос еще нуждается в дополнительном исследовании, однако уже сейчас следует подчеркнуть, что принцип предельности, перенесенный на почву юриспруденции, хотя и может быть использован в антропологии права, однако ограниченно и применительно лишь к отдельным областям государственно-правовой реальности (в частности, применительно к проблеме противоправного поведения). Принцип

же энергийности, в отличие от принципа предельности, является ключевым в построении антрополого-ориентированной правовой реальности — его использование является сквозным и фундирующим для построения нового правового дискурса, по крайней мере на настоящем этапе разработки антропологического подхода к праву.

Итак, кратко остановимся на характеристике этих двух принципов.

*Принцип предельности* означает, что среди всего разнообразия антропологических проявлений можно выделить такие человеческие проявления, энергии (предельные антропологические проявления), которые являются определяющими, конституирующими для человека, поскольку именно в этих проявлениях формируется конституция человеческого существа, базовые структуры его личности и идентичности. В таких проявлениях «опыт человека достигает пределов, границ горизонта человеческого сознания и существования... человек неким образом соприкасается уже с тем, что *не находится* в этих пределах, соприкасается с *Иным себе*; и в них начинаются определенные модификации, изменения самих фундаментальных предикатов горизонта человеческого существования» [Хоружий 2007, с. 3].

*Принцип энергийности* означает, что дескрипция антропологической реальности должна вестись не в дискурсе сущности, а в дискурсе энергии, бытия-действия. Человек — это не некая предзаданная сущность (разумный, рациональный субъект), помещенная в плоскость и заданная ею, а своего рода сплав человеческих энергий, или, по-другому, совокупность антропологических проявлений. Сам термин «энергия» (применительно к человеку — как человеческая энергия), которым мы будем пользоваться при описании человека, в аналитическом словаре синергийной антропологии по смыслу соответствует православной мистико-аскетической традиции. Энергия есть актуализация потенций сущего, причем, как отмечает С.С. Хоружий, «именно — сам процесс, движение, деятельность актуализации, а не ее результат (актуализованность; осуществленность: энтелехия Аристотеля, не вошедшая в словарь патристики)» [Хоружий 1998, с. 40]. Согласно Иоанну Дамаскину, «все способности [человека]... как познавательные, так и жизненные, так и естественные, также и искусственные, называются *ἐνέργειαι*», «энергия есть естественная и первая вечно движущаяся сила разумной души» [Дамаскин 2009, с. 204.]. Для несущностного, неэссенциального описания человека характерно то, что аскетика, в результате опытного наблюдения за человеком, дополнила, развила и уточнила концепт энергии: человек энергийный (но не «человек рациональный» в смысле конституированный разумом как субстанциальной сущностью) стал рассматриваться, прежде всего, как постоянно меняющаяся множественность, стихия дробности и изменчивости. С.С. Хоружий по этому поводу отмечает: «Человек сложен, множествен уже в своем составе, а отсюда и в своих проявлениях: ему

свойственны движения тела, души, ума. Больше того, в силу дробности и рассеянности здешнего бытия он может вовлекаться сразу или почти сразу во многие и разные движения, бросать одни, начинать другие... Всякому движению сопутствует энергия (у Аристотеля эти категории близки иногда до синонимичности), и, соответственно, энергия также дробится и плюрализуется» [Хоружий 1998, с. 40–41].

Принцип энергийности коррелирует и с моделью человека в православной антропологии, в основе которой лежит святоотеческое представление о том, что человеческое существование как личностное существование не сводимо к природе человека, его сущности или естеству. В.Н. Лосский отмечает, что «в человеческих существах мы также должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию» [Лосский 2007, с. 407]. Человеческая личность не может быть сведена к своей природе, индивидуальной субстанции, даже к таким ее высшим частям, как ум<sup>1</sup>, свободная воля [Чурсанов 2011, с. 101], разум [Там же, с. 166]. «Каждое человеческое существо, — отмечает Х. Яннарас, — представляет собой личностную экзистенцию, способную “ипостазировать” свою жизнь как любовь, как свободу по отношению к ограниченности тварной природы и какой бы то ни было необходимости, т. е. по образу существования нетварного Бога» [Яннарас 1992]. Энергийность человеческого существа в данном случае акцентируется именно в ипостасном способе существования человека, который выступает онтологической основой последнего.

Таким образом, принцип энергийности дает новую энергийную картину человека, что означает отказ от примата принципа сущности как фундированности человекомерности главным образом рациональностью как исключительной субстанцией. Однако, выдвигая на первый план антропологического анализа энергийность, бытие-действие, мы не утверждаем, что к человеку неприменима сущностность (ουσια) как таковая, просто ее понимание и положение в этом случае оказываются иными. В соответствии со святоотеческими представлениями о человеке, его сущность или природа подчинена способу существования и обусловлена им. Поэтому жизнь человека, его существование разворачивается и рассматривается под приматом не сущности (понятой в рационалистической традиции), а энергийности. Исходя из этого, можно говорить об *энергийной проекции, энергийном образе человека*.

С.С. Хоружий так характеризует энергийный образ человека: «Все в целом множество энергий человека, непрерывно меняющееся, образует своего рода энергийную проекцию человеческого существа. Человек — [само] деятельный центр, энергии — разнонаправленные, разнообразные, а также и

<sup>1</sup> «“Нус” [ум] человека нельзя понимать в толковании Григория [Нисского] как ипостасное начало, сообщающее человеку его личностное бытие» [Лосский 2007, с. 408]. См. также: [Чурсанов 2011, с. 92].



взаимосвязанные, взаимодействующие выступления, “ростки деятельности” этого центра, в совокупности образующие подвижную систему, меняющуюся конфигурацию — проекцию человека в плане энергии, которую естественно называть *энергийным образом человека* (курсив мой — В.П.)» [Хоружий 1998, с. 42–43]. Это центральное теоретическое положение синергийной антропологии становится таковым и для антропологии права при описании человека в правовой реальности — человека в праве.

Итак, с антропологической точки зрения в правовой реальности человек выступает как энергийное образование.

Какую возможность содержит такой антропологический подход для права и возможно ли на нем основать правовую концепцию, ведь дискурс энергий и вообще субъективность в чисто антропологическом виде в юридическое поле ранее никогда не включались? Человек в правовой реальности, согласно еще древней римской правовой традиции, в общетеоретической юриспруденции всегда воспринимался как формализованная структура, *persona*, субъект права, которая выступала в виде юридической конструкции с определенными юридическими качествами и свойствами. Человек в своих практиках в мире юридических понятий никогда в расчет не брался, по крайней мере, в западной традиции права<sup>2</sup>. Как отмечает греческий богослов И. Зизиулас, «в своих антропологических коннотациях латинское *persona* больше своего греческого эквивалента опиралось на идею конкретной индивидуальности, хотя его употребление в общественной и позднее в юридической сфере всегда сохраняло оттенок значения греческого *προσωρον* или *προσωπειον*, связанный с театральной ролью; *persona* — это роль, которую люди играют, вступая в социальное или юридическое взаимодействие, т.е. это субъект моральных или юридических отношений, который ни индивидуально, ни социально не соотносится с онтологическим измерением личности» [Зизиулас 2006, с. 29].

Вместе с тем невозможно себе представить, чтобы общий антропологический кризис XX в., выражающийся в принципиальном изменении самой природы человеческого, который и актуализировал антропологическую проблематику, не коснулся правовой реальности и человека как он есть в мире права. Этот кризис мы и сегодня наблюдаем, в том числе в правовой плоскости, — это проблема с так называемым «четвертым поколением прав человека», легализацией прав ЛГБТ-сообществ, правовой определенностью техники (так называемое «пятое поколение прав человека», правовая регламентация «дополненной реальности», технического устройства «google-glass») [Логинова 2013; Козлачкова 2013] и т.д. Сегодня человек меняется на глазах, меняется принципиально,

<sup>2</sup> Применительно к византийской правовой традиции это утверждение не является очевидным и требует дополнительного исследования. См.: [Рогов В.А., Рогов ВВ. 2006].

в том числе с помощью безудержного развития техники, и этот процесс не может не затронуть правовую реальность. Право не является независимой системой юридических конструкций как всемогущих духовных сущностей, решающих все правовых проблемы в рамках собственной замкнутой системы. Такая позиция догматической юриспруденции XIX в., которая неявно присутствует и в современной общей теории права, конечно, не выдерживает критики. Ведь в свое время даже один из отцов юридического концептуализма XIX в. Р. Иеринг, борец за независимость догмы права от правовой жизни, все же перешел на позиции понимания права как вписанного в социальный контекст явления (школа «юриспруденции интересов»).

Право всегда существует в социальном контексте, более того — в контексте антропологическом, связанном с антропологическими практиками, действиями людей. Общая проблема фундаментальных антропологических изменений, естественно, касается и права, она затрагивает и действие права, и его эффективность. Прагматика традиционной юридической методологии, представляющей человека в правовой реальности в качестве субъекта права, отсекающей онтологическое или даже антропологическое измерение правовой персоны, привели к кризису права как средства разрешения социальных конфликтов, к парадоксальной правовой защите антропологически несостоятельных и даже вредных правовых институтов и т.п. Поэтому попытка пересмотра антропологических оснований права представляет собой не критику общей теории права как самоцель, а шаг в направлении создания «понимающего правоведения», правоведения, способного дать ответ на вопрос, каким образом изменение человека отражается на правовой реальности и, главное, что следует предпринять в плане правовых преобразований, чтобы право не оказалось в состоянии полной неадекватности в понимании новой субъектности права — неадекватности в понимании того человека, с которым праву придется иметь дело.

На наш взгляд, главные направления антропологизации права заключаются в том, чтобы попытаться:

- 1) осуществить деконструкцию догматического аппарата в отношении субъекта права, дойдя до чистой фактичности представления человека в мире права на основании положений синергичной антропологии и других методологических инструментов;

- 2) разработать новые концептуальные ресурсы, а затем и конкретный операциональный инструментарий в правоведении для этого нового образа человека в праве с целью приложения этого инструментария к юридической практике.

В осуществлении этой работы вышеуказанный нами второй принцип синергичной антропологии — принцип энергичности — играет, конечно, ключевую роль. Новый способ понимания правовой субъектности полностью основан на этом принципе; основные предложенные нами специальные понятия

(человек-в-праве, правовая субъективация, личность в праве и др.) также работают на базе этого принципа; деконструкция традиционных догматических конструкций общей теории права также осуществляется с помощью этого принципа. В начале каждого этапа работы по строительству нового концептуального пространства того или иного раздела антропологии права мы прибегаем к этому принципу, ориентируясь на него как на эпистемологическое основание. Поэтому, конечно, значение синергийной антропологии для разработки антропологии права в данном случае переоценить сложно. Также ценность синергийной антропологии заключается еще и в том, что это опытная антропология, антропология практик духовного опыта, что создает непосредственную связь с опытом духовной традиции, прежде всего исихастского опыта и всем полем святоотеческой антропологии.

Помимо синергийной антропологии для разработки нового антропологического дискурса привлекаются также и иные методологические ресурсы, дающие почву для верификации антропологии как таковой. Прежде всего, это православная антропология, отдельные элементы современных философских концепций о человеке, которые достаточно близки к энергийной конфигурации человека (в частности, герменевтика субъекта М. Фуко); специальные понятия М. Хайдеггера (с определенными оговорками); отдельные элементы теории субъективации, представленные разработками уральской школы философии (Керимов Т.Х., Смирнов А.Е.).

Ряд вопросов концептуального строительства в предлагаемой нами антропологии права уже разработан: это вопрос о самом субъекте права [Павлов 2012-а], вопрос о понимании личности в праве [Павлов 2012-б], вопрос о теоретических основаниях юридической ответственности [Павлов 2012-в] и некоторые другие. В настоящем же исследовании мы подробно остановимся на одном из основных вопросов правоповедения, которые возникают при разработке всякого нового подхода, всякой новой концепции в праве — это вопрос о понимании права.

## **2. Методологический статус антропологии права: предварительные замечания**

Прежде всего, следует сделать некоторые замечания относительно методологического статуса и задач самой антропологии права.

Антропология права или, лучше сказать, — антропологическая концепция права, которая предлагается в настоящем исследовании, весьма условно может быть названа собственно теорией права в ее обычном, догматическом

значении, поскольку она по-иному, нежели юридическая догматика, пытается описывать реальность права — не догматически, а антропологически, как мы это отметили выше. Вместе с тем, очевидно, что антропология права также осуществляет определенную теоретическую работу через концептуализацию: она выстраивает концепты, сводит их в общности и также стремится к получению связности, целостной картины правовой реальности на собственном выстроенном языке. Поэтому антропология права также, как и классическая теория права, обладает свойствами концептуальности. Однако концептуальное строительство в рамках антропологии права, как будет показано ниже, осуществляется не по образцу юридической догматики.

Подобная постановка вопроса сразу актуализирует проблему методологического статуса такой антропологии права в системе фундаментальных юридических наук: является ли антропология права частной областью юридического знания, опирающегося в своих построениях на аппарат общей теории права, либо антропология права все же выступает новым самостоятельным способом мыслимости права и является своего рода альтернативой общей теории права? Окончательный ответ на этот вопрос можно будет дать только после того, когда антропология права продемонстрирует свои аппаратные свойства применительно к правовой реальности, т.е. когда будет разработан рабочий аппарат антропологии права, непосредственно пригодный для его использования в оперировании юридической практикой. Предварительно же следует только отметить, что антропология права по факту уже является правовой концепцией: она дает собственное концептуальное описание правовой реальности; на примере главного вопроса теоретической юриспруденции — вопроса о правопонимании — мы и продемонстрируем концептуальные возможности антропологии права.

### 3.

#### **Антропологический тип правопонимания: введение**

Разговор о правопонимании следует начать с вопроса о различении способов мыслимости права. Сегодня является общепризнанным существование двух традиций или двух парадигм познания права — классической, представленной тремя классическими типами правопонимания (юснатурализм, позитивизм, социологизм), и пост- или неклассической, представленной различными концептуальными построениями.

Не вдаваясь в аргументацию относительно обоснованности данного различения, сошлемся на публикации А.В. Полякова [Поляков 2009], в которой представлены эти различия, к монографии И.Л. Честнова [Честнов 2012],

к докторской диссертации Е.В. Тимошиной, в которой автором на диссертационном уровне фактически впервые была обоснована позиция существования и различия классического и постклассического типов правопонимания<sup>3</sup>, а также к недавно вышедшей работе под редакцией А.В. Стовбы «Неклассическая философия права: вопросы и ответы» [*Неклассическая философия... 2013*]. Также следует обратить внимание на один из самых, пожалуй, внимательных на сегодняшний день критических разборов неклассических правовых концепций в предисловии к этой же монографии П.М. Рабиновича [*Рабинович 2013*].

Очевидно, что предлагаемый нами вариант антропологии права находится и разрабатывается в поле постклассической правовой традиции. Для антропологии права главный вопрос заключается в образе человека в правовой реальности и способе его существования в ней, поэтому разработка антропологии права в классической правовой теории оказалась проблематичной из-за отсутствия надлежащего инструментария. Для обозначения модальности человека в правовой реальности мы будем использовать обобщенное понятие «человек-в-праве», которое в таком варианте написания подчеркивает концептуальное содержание этого понятия, *характеризующего обобщенный образ существования человека в правовой реальности во всей совокупности его антропологических проявлений, как входящих в поле нормативности права (субъект права), так и не входящих в него (правовой человек)* [*Павлов 2012-а*].

Рассмотрение соответствующих методологических ресурсов общей теории права показывает, что позиция человека-в-праве в классическом правовом мышлении может быть зафиксирована только как субъектно-правовая — человек в мире права представлен только как субъект права. Не-субъектное мышление человека-в-праве в классике затруднительно и связано с изменением всех ее несущих конструкций. Сам главный вопрос, который беспокоит и которым озабочена классическая традиция — это вопрос эссенциальной модальности — «что есть право?», принципиально связывает и обуславливает все другие производные вопросы, в то время как для постклассики первичным вопросом является вопрос «кто» и «как есть в праве?» — вопрос, поставленный в энергичной или динамической<sup>4</sup> модальности. Ниже мы убедимся, что те условия и нюансы, которые лежат в основе антропологической методологии, изначально не могли быть развиты на почве классики, хотя, разумеется, работа по деконструкции предполагает включение в инструментарий и классического аппарата, выступающего отправной позицией

<sup>3</sup> Защита состоялась 01.10.2013 в Институте государства и права РАН.

<sup>4</sup> А.В. Стомба предлагает рассматривать постклассические концепции права как «динамические типы правопонимания». См.: [*Стовба 2013*].

отношения языка и реальности права, которая подвергается смещению. Эта позиция отношения языка и реальности права, сформированная общей теорией права, задает для антропологии права опорное положение в ходе выяснения эпистемологических пределов и границ классического языка права.

#### 4. Классические типы правопонимания и антропологическое понимание права

Постклассическая методология обратила внимание на то обстоятельство, что в классическом антропологическом дискурсе не принималась во внимание установка субъекта познания на саморефлексию. Как известно, постклассическая мысль осуществила децентрацию субъекта («смерть субъекта» М. Фуко, «смерть автора» Р. Барта), однако в отношении понимания децентрации, равно как и вообще к работе постклассической мысли по распрямлению классических образований, следует проявлять осторожность. Как отмечает А.Е. Смирнов, децентрированный субъект «как никогда “жив”, ибо выступает условием конституирования и варибельного воспроизводства динамических форм существования такого же децентрированного объекта» [Смирнов 2011, с. 17–18]. Иначе говоря, речь не идет о постмодернистском произволе по исключению человекомерности как таковой, — речь идет о попытке придать человекомерности в праве *иную форму присутствия* — задать ее так, чтобы эксплицировать реально действующего, энергичного человека в правовой реальности.

Продвижение к так понятой субъектности в праве неизменно связано со вскрытием связывающих условий формирования классической мысли, среди которых центральными выступают такие категориальные образования, как «сущность», «субстанция» и «субъект». В классической мысли эти категории являются ее условием, в постклассике же происходит их переосмысление.

Ключевым моментом переосмысления классических оснований правового анализа является, прежде всего, отказ от концепта «сущность» («οὐσία», «essentia») как ведущего онтологического и гносеологического образования. В рамках классики не-сущностное мышление невозможно. Сущность фундирует понимание права в классических системах. В частности, это хорошо прослеживается относительно позитивизма и юснатурализма, которые представляют и понимают право как нормативность (систему норм, выражающих волю суверена) и метафизичность (справедливость, принципы прав человека). Сущность права здесь выражается в предположении некоего

априорного (внеопытного) основания, места, где находится исток права как некий правовой эталон. Социологическая теория права (если рассматривать, например, позицию О. Эрлиха), хотя и обращается к динамическим структурам (тем самым дрейфует на границе классики и неклассики) — общественным отношениям, социальному порядку, однако понимает эти отношения как фундированные нормами общественных союзов. Социальные отношения, хабиитуализировавшиеся в социальных институтах, конституируют «живое право». Но фактически сложившаяся социальная норма или отношение все равно рассматривается как сущность, наличное основание социального порядка, которое *всегда есть* в форме социальной конвенции, оформленной в правоотношении. Поэтому социологическая теория права концентрирует внимание не на субъекте права, а на сам<sup>ых</sup> правовых отношениях, предикатом которых и полагается субъект права.

Антропологический тип понимания права ставит цель *встроить человека-в-праве в структуру правопонимания* и осуществить концептуализацию этой процедуры в языке. В целом, как мы уже говорили, задача аутентичной антропологии права состоит в том, чтобы открыть человекомерность в праве, сделать право подлинно гуманным за счет его антропологизации, что, безусловно, связано с ослаблением приоритета эссенциальности в правовой онтологии в пользу ее энергичности. В связи с этим основной вопрос заключается в том, каким образом поставить в центр правового анализа энергичный образ человека в правовой реальности с сохранением процесса его складывания (правовой субъективации) и в то же время сообразовать такое сверхсубъектное образование с нормативным пространством, правовыми идеями и правовыми отношениями как правовыми эталонами классической правовой теории? Ведь операционально сами по себе эти правовые явления в своих границах сохраняют свою значимость. Более того, нельзя забывать, что право своей, так называемой сущностной, стороной (если, конечно, иметь ввиду, что признание наличия этой стороны права не означает признания, что эта сторона есть уже само право, его некий первоисток) и по своему жизненному, регулятивному назначению всегда в конечном счете связано юридической формой, необходимостью фиксировать конкретные правила поведения в нормативных текстах. Именно поэтому право, как бы оно ни понималось, всегда должно иметь и имеет субстанциальную (формально-правовую) фиксацию, однако это не означает, что конкретная фиксация должна выдаваться за саму суть, основание права, которое якобы имеется в наличии ввиду того, что в этой фиксации воплощен *toros* правового (идея права, воля государства, социальные конвенции), сущность права и его эталон.

Таким образом, формирование антропологического типа правопонимания как программы постклассической правовой мысли, связано с серьезной,



продолжительной и последовательной работой по деконструкции классического юридического дискурса, которая начинается с базовых вопросов теоретического правоведения. Далее мы непосредственно приступаем к изложению главного вопроса исследования.

## 5.

### **Антропологический тип правопонимания: базовые положения**

Дадим характеристику базовым положениям антропологического типа понимания права, которые для большей понятности изложим в четырех кратких тезисах-положениях, сжато раскрывающих отдельные аспекты антропологического понимания права, с их пространными комментариями.

#### **1) «Право — это не сущность, право есть существование».**

Первое и, пожалуй, самое главное положение антропологического типа правопонимания с позиции классического представления является самым радикальным. Оно заключается в том, что *у права вообще нет и не может быть какой-либо субстанциональной основы, некоего места, toros'a права наподобие сущности права, в котором бы цельно заключалась изначальная правовая подлинность<sup>5</sup>, некий потаенный правовой эталон, сущность как истинное бытие права.*

Антропологическая точка зрения заключается в том, что подлинность права не заключается в каком-то эссенциальном, сущностном основании, точнее сказать — субстанции, подоснове (нормах, идеях или отношениях), на которую якобы опирается и от которой зависит сущее, т.е. актуальная правовая действительность. Различение, например в юснатурализме, права и закона наглядно показывает, что закон как сущее права, как явление правовой действительности произведен от бытия права (правового бытия), выступающего в качестве априорного метафизического основания, полагающегося якобы в качестве правовой подлинности по отношению к закону как неподлинному (сущему). Несложно заметить, что такой взгляд основан на классической гносеологической схеме.

Антропологический анализ показывает, что классическая схема помещает субъект права исключительно в своего рода неподлинную правовую область — в область права как сущего, подчиняет его ей через встраивание

<sup>5</sup> Мы не выбрали более подходящего термина, чем «правовая подлинность», который выражал бы главное в праве, его ядро при условии четкого отграничения его от термина «сущность права».

субъекта права в ряд юридических конструкций, вследствие чего субъект не может выступить в качестве фигуры, осуществляющей правовое бытие, которое всегда полагается метафизичным. Само правовое бытие, или бытие права, в классических типах правопонимания (социологический тип правопонимания в меньшей степени) представляется как находящееся за пределами сущего (в юснатурализме, например, буквально «наверху»), оно представляется метафизическим, фактически сверхсущностным, с особой недоступной топологией, местом, где якобы постоянно хранится правовой эталон, сущность права (идея права, справедливость, естественные права человека, воля законодателя, идеальная справедливая модель отношений). Сам по себе классический вопрос о том, «что есть право» уже является в некоторой степени вопросом метафизическим, вопросом о сущности такого сущего, как право, т.е. этот вопрос уже самой своей постановкой создает особую топологию сущности права метафизического свойства, заставляет искать место сущности, правовой эталон.

На наш взгляд, исходя из такой постановки вопроса о выяснении сущности права, в классических типах правопонимания, во-первых, правовое бытие оказывается недоступным субъекту права, поскольку субъект права всегда принадлежит не бытию, а сущему (субъект есть юридическая конструкция положительного права), и, во-вторых, субъект права не участвует в сбывании бытия права (его деятельность, нормативные возможности процедурно не связаны с установлением правовой подлинности). Субъекту, заключенному в область сущего, уготована судьба предиката, приставки уже данных правовых целостностей (норм, идей, моделей отношений). Классическая концепция познания и встроена в нее модель субъекта, таким образом, скрывают человека в его подлинном существовании в правовой реальности.

В отличие от метафизики, постклассическое мышление настаивает на том, что *самое бытие должно рассматриваться не в качестве основания сущего, а в качестве сопричастного данному сущему становления*. Основная идея такого подхода заключается в переходе «от представления бытия в качестве сверхсущностного основания к его представлению в качестве становления» [Смирнов 2011, с. 53], однако становление в данном случае (в отличие от концепции гетерологии уральской школы философии) мы представляем антропологически связанным понятием. Именно поэтому **бытие рассматривается как принадлежащее именно этому сущему**, которое в приложении к человеку есть **существование**<sup>6</sup>. Правовое бытие или бытие права, таким образом, не метафизично, а антропологично!

<sup>6</sup> Ср.: «Само бытие, к которому присутствие (Dasein) может так или так относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем экзистенцией (существованием)». [Хайдеггер 2002, с. 12]

**Правовое бытие** с антропологической позиции, поэтому, есть не метафизическая модель сущности права, а такой способ осуществления права в правовой действительности, который характеризуется встречей человека-в-праве с такими актуальными и не-обходимыми составляющими правовой реальности, как норма права и факт правовой жизни. Сразу отметим, что для каждой концепции правопонимания количество и виды необходимых составляющих правовой реальности будут различными<sup>7</sup>. При этом под **правовой реальностью** мы понимаем объективно существующий мир права в совокупности всех его составляющих (правовых феноменов), которые можно разделить на не-обходимые, базовые (это выделение осуществляется в зависимости от той или иной правовой концепции) и производные, зависящие от базовых и обусловленные ими<sup>8</sup>. **Правовая действительность** же в контексте настоящего исследования понимается как не что иное, как право в действии, данное субъекту в практическом выражении<sup>9</sup>.

Итак, право с антропологической точки зрения осуществляется не в норме, идее или отношении, оно сбывается в реальном, ежедневном опыте правового существования, в точке пересечения человека, нормы права и факта правовой жизни. Встреча человека-в-праве с правовой нормой на фоне факта правовой жизни и есть выражение особого способа правового существования — правового бытия, которое характеризуется включенностью человека в действительность права.

В антропологии права главный вопрос общеправовой теории о чуждости права («что есть право») заменяется вопросом о способе его существования, вопросом «как есть право». Вместо сущности права антропология права говорит о бытии права, которое всегда персоцентрично, т.е. является правовым бытием, главным агентом которого является человек-в-праве.

Использование концепта «правовое бытие» имеет цель антропологизировать право, показать ту его сторону, которая в рамках общей теории права,

<sup>7</sup> С.И. Максимов в качестве необходимых составляющих (слоев) правовой реальности выделяет: 1) идею права; 2) норму права; 3) правовую жизнь. См.: [Максимов 2002, с. 177]. Г.В. Манов в свое время в качестве «аксиом» правовой реальности выделял: 1) нормативный акт; 2) правоотношение; 3) правосознание. См.: [Манов 1986, с.30]. В принципе, совокупность базовых правовых феноменов правовой реальности во всех концепциях более или менее одинаковая.

<sup>8</sup> Об этом подробно см.: [Максимов 2002, с. 143–190]. Также ср.: «применительно к миру права правовая реальность — это правовой способ бытия человека (человека как части мира, которая не является бытием, но обладает бытием). В свою очередь, в самом мире права могут быть выведены различные способы его существования (различные реальности со своими специфическими принципами)» [Там же, с. 168].

<sup>9</sup> В свое время Г.А. Нанейшвили отмечал, что «действительно все то, что дано как определенная значимость, и то, что одновременно действует». См.: [Нанейшвили 1987, с. 14].

как правило, остается за рамками правового анализа. Концепт «правовое бытие» указывает на человекомерный характер права и одновременно позволяет удерживать внимание на главном в назначении права с антропологической точки зрения — на факте правового существования, ведь право, в конце концов, предназначено для человека и общества. Правовое бытие как коррелят традиционной сущности права всегда человекоцентрично, значит — экзистенциально, это не метафизическое бытие права как его сущность, а бытие человека-в-праве и — через него — самого права как предиката правового существования.

Введение такого антропологического измерения права через правовое бытие преследует цель через человека-в-праве выразить онтологическую полноту правового без редукции права к деантропологическому образованию. В правовом бытии подчеркивается онтологический приоритет человека-в-праве и — через него — правового бытия, перед сущностью права. При этом следует подчеркнуть, что концептуальное понятие «правовое бытие» призвано в целом продемонстрировать его направленность на выражение через человека-в-праве онтологической полноты права как такового в условиях правовой действительности, в то время как другое использованное нами понятие — *«правовое существование»* (или, что то же самое, *«правовая экзистенция»*), призвано подчеркнуть *саму необходимо обусловленную человекомерность правовой реальности, в которой оказался человек, т.е. оно призвано выразить способ пребывания человека в правовой реальности, безотносительно к норме права или факту правовой жизни.*

Правовое существование человека-в-праве является ядром правового бытия, но не наоборот. Правовое бытие всегда антропоцентрично, экзистенциально, фундировано правовым существованием, хотя сами эти понятия («правовое бытие» и «правовое существование») не представляют резкого противопоставления, соотносятся как общее и частное, являются содержательно близкими и в некоторых контекстах могут быть даже взаимозаменяемы.

Собственно, это и есть наше понимание правового бытия, в котором центральной фигурой является человек-в-праве.

Именно с такой сугубо антропологической точки зрения мы утверждаем о *без-основности права в его антропологическом значении*. Но снова же оговоримся, что без-основность права не означает отсутствие субстанции права, его подосновы, которая всегда, в конечном счете, есть форма права, для континентальной системы права — нормативный текст, формально определяющий конкретное правило поведения, которое, согласно классическим типам правопонимания, должно воплощать в себе правовой эйдос, волю государства либо отношение между субъектами. Однако эта формально-юридическая подоснова в антропологическом прочтении уже не является критерием

правовой подлинности, а выступает пусть и значимым, но лишь одним из предикатов права.

Такая методологическая переориентация правового познания, которую предлагает антропология права, приводит к следующему заключению. Правовая подлинность с антропологической точки зрения связана не с сущностью права, заданной в качестве основания, *topos'a* права, «правового места», но с правовым бытием (но не с действием, регулированием, ибо эти понятия сразу накладывают отпечаток эссенциальности как производности действия права от положенной сущности права). Иными словами, *правовая подлинность складывается в процессе правового бытия — она не может быть предзадана в качестве сущности права*. Поскольку же право вне человека не имеет модальности существования, постольку *право всегда есть антропно связанная структура*. Это означает, что только правовое бытие, в центре которого находится (существует) человек-в-праве, с антропологической точки зрения может обнаружить правовую подлинность, ибо только в нем присутствует не субъект права как «нормативный человек», а человек-в-праве. Это, повторимся в очередной раз, не означает, что правовые нормы, идеи или отношения утрачивают свою значимость в собственных концепциях правопонимания — они теряют это качество лишь по отношению к своему классическому статусу правового эталона в антропологическом типе правопонимания.

Из обобщения этого первого базового положения антропологического понимания права, можно заключить, что антропологическое представление права включает в себя такие его характеристики, как:

- 1) антропологическая связанность,
- 2) нормативность,
- 3) погруженность в правовую жизнь,
- 4) динамизм (становление),
- 5) процессуальность,
- 6) со-временность,
- 7) конкретность,
- 8) ситуативность.

Правовое же бытие, понятое через правовое существование человека-в-праве, представляет собой такой способ осуществления права в правовой действительности, в котором одновременно актуализируются все не-обходимые аспекты антропологически представленной правовой реальности, а именно: 1) человек, 2) норма и 3) факт правовой жизни.

В отношении данного первого положения антропологического типа правопонимания также следует высказать еще одно суждение.

Выдвигаемый тезис о правовом существовании взамен сущности права призван лишь подчеркнуть принципиальную антропологическую связанность

права и невозможность внеантропологического разговора о главном, подлинном («сущности») в праве с позиции антропологии права. Антропология права не претендует на теоретическую монополию в качестве единственного методологического языка права, она основывается на принципе методологического плюрализма, более того, ее операциональные возможности пока не прояснены. Вместе с тем в концептуальном плане антропология права открывает новые аспекты правовой реальности, в том числе и о том, о чем мы говорим сейчас — об антропологическом понимании права. Антропология права рассматривает право «в» и «через» акт правового существования, в то время как общая теория права, если и использует антропологический способ познания права, то может в этом отношении использовать лишь ресурс частной теории субъекта права, ибо иного учения о человеке в праве у нее нет. Хотя ради справедливости следует отметить, что множество тем, разработанных в рамках общей теории права, и даже тем, входящих в традиционную структуру общей теории права как учебной дисциплины, так или иначе затрагивают сугубо антропологические проблемы права, однако ввиду сдерживающей конструкции «субъект права» должного антропологического развития они не получили<sup>10</sup>.

**2) «Право, понятое как правовое бытие через правовое существование, подлежит исследованию не через нормативные тексты (нормы права), правовые идеи или правовые отношения, а через правовую субъективацию».**

Второе положение антропологического типа правопонимания связано с вопросом о том, каким образом можно анализировать правовое существование. Относительно классической общетеоретической конструкции «субъект права» следует сказать, что она не может вместить в себя то смысловое содержание, которое призвано отразить антропологическое понятие «правовое существование», поскольку «субъект права» представляет собой категорию, отражающую не человека-в-праве, а только совокупность его юридических качеств и свойств. Субъект права это своего рода фикция, «нормативный человек», *persona*, в правовой действительности это всегда совокупность статутных прав и обязанностей. В случае же вступления субъекта права в конкретное правоотношение он также не перестает быть «нормативным человеком», просто статутные права и обязанности трансформируются в субъективные. Такова юридическая природа конструкции «субъект права», которая не дает возможности различать антропологическое содержание<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> В частности, речь идет о правовом сознании, правовой культуре, учении об усмотрении, квалификации, толковании права, вынесении правоприменительного решения, в целом о социально-психологических аспектах применения права и т.д.

<sup>11</sup> Впрочем, и в советской юридической литературе этот недостаток концепции субъекта права был известен (что скорее является исключением из правила): «норма права связана с



Для характеристики правового существования человека-в-праве необходимо ввести новый правовой концепт, который бы указывал образ или способ существования права не в парадигме сущности (действие права, правовое регулирование при игнорировании человека-в-праве), а в парадигме существования. В качестве такого концепта нами было предложено понятие **«правовая субъективация»** [Павлов 2012-а], под которым понимаются такие антропологические практики, правоповеденческие модели самообращения, в которых и через которые конкретный человек измеряет правовую жизнь в целом, свой правовой статус и правовое положение в частности, в том числе и конкретную юридически значимую ситуацию, в которой он оказывается. Правовая субъективация выступает способом размещения человека в нормативном пространстве в качестве субъекта права. Именно практики правовой субъективации фактически характеризуют правовое существование человека в праве, точнее той области, которая остается «за фасадом» человека в праве как субъекта права.

Правовая субъективация, которую еще можно охарактеризовать как практику отношения человека (субъекта права) с самим собой «юридическим», или по поводу юридического, является процессуальным образованием, со-временным реальной правовой жизни субъекта. Под «юридическим» мы понимаем здесь *любой феномен правовой реальности, с которым сталкивается человек-в-праве*, наиболее часто, разумеется, это конкретная юридически значимая ситуация, факт правовой жизни<sup>12</sup>.

Правовая субъективация призвана выступить концептуальным коррелятом субъекта права и дать возможность описывать сверхсубъектные антропологические содержания в праве — или, по-другому, правовое существование человека-в-праве.

Характеризуя предложенный концепт «правовая субъективация», следует указать при этом на его не-догматическую техничность. Посредством правовой субъективации мы также можем категорировать, обобщать,

---

субъектом лишь как с носителем возможных ценностно-значимых актов. Не мир искусственных единиц, а мир жизнедеятельностных субъектов, мир, который состоит из живых людей, способных совершать ценностные акты, есть тот мир, к которому обращена норма права, или точнее, долженствующий объект нормы права. Мы говорили о субъекте лишь только как о носителе возможных ценностно-значимых актов, ибо в таком значении право не создает субъекта, так как жизнь не создается правом. Именно потому, что эти субъекты жизнедеятельны вне права, их нужно рассматривать как носителей возможных ценностно-значимых актов. Эти субъекты являются «рычагом Архимеда», посредством которого норма права может привести в движение реальный мир. Эти субъекты создают историю правовой жизни» [Нанейшвили 1987, с. 30–31].

<sup>12</sup> Ср.: «Юридическое — это такой качественный процесс социальной действительности, который создает условия для роста уровня антропологического нормирования жизни в эволюционном движении общества» [Закомлистов 2003, с. 191].



располагать и т.п. человека-в-праве наподобие логических операций, которые догматика проводит с «субъектами права» как с «юридическими телами» — однако «правовая субъективация» по своему концептуальному устройству не дает возможности технического захвата и предикации человека, как это происходит в случае с «субъектом права». Правовая субъективация может быть определяющим фактором при конструировании новых и пересмотре существующих различных институциональных моделей в отношении расположения в них субъекта права (способ выражения формы вины субъекта в составе правонарушения, разработка образа субъекта в различного рода согласительных процедурах в публичном и частном праве, совершенствование отраслевых институтов юридической ответственности на основании той или иной желаемой или фактической модели субъективации и др.). Она также оказывается продуктивной при построении общих юридических конструкций, особенно процессуально-отраслевых (различные фактические составы, в том числе реконструкция состава противоправного деяния и т.д.).

Еще одной значимой характеристикой этого понятия является его взаимодействие с такой устоявшейся категорией общетеоретической правовой науки, как правовое сознание. Правовая субъективация — это способ отношения человека с самим собой юридическим, иначе, это определенная практика себя как человека юридического, которая органично связывается с общим строем личностной конституции и идентичности человека, с общим строем его личностного существа. Правовая субъективация — это преимущественно внутренняя работа человека, однако неверным было бы сказать, что правовая субъективация тождественна правосознанию — она лишь локализуется в сфере сознания, однако специфическим образом. Всякое юридическое действие, равно как и акт правового сознания, осуществляются уже на базе правовой субъективации. Правовая субъективация до-субъектна и до-коммуникативна, она является платформой, на которой основываются правосознание и вообще всякая юридическая деятельность. Если говорить условно, то правовая субъективация есть не что иное, как конститутивная реакция человека на юридическое, она предваряет реакцию сознания и тем самым отчасти обуславливает ее. Нередко поэтому правосознание в смысловом отношении не совпадает с правовой субъективацией (это не означает, однако, однозначно нечто негативное), что приводит, например, к таким правовым явлениям, как злоупотребление правом без его формального нарушения, сознательное нарушение права при высоком уровне правового сознания (правовой идеологии), и, напротив, соблюдение права при низком уровне правового сознания (правовой идеологии) и т.д.

Безусловно, правовая субъективация по отношению к правосознанию выступает более фундаментальной антропологической характеристикой,

хотя традиционно в общей теории права именно за правосознанием (особенно за таким его элементом, как правовая идеология) закрепляется ведущее место в характеристике субъекта права.

Также еще одной принципиальной характеристикой правовой субъективации является то, что она синтезирует нравственное и правовое — в этом, пожалуй, ее самое главное отличие от категории «правосознание». Категория «правосознание» резко направлена на выделение собственных содержаний из любых других (нравственных, политических, религиозных и т.д.), она постоянно «борется» за свою чистоту и именно эту чистоту вмещает в показатель правового развития человека, группы или общества в целом. На этом факте была построена целая парадигма опросов общественного мнения на постсоветском пространстве на предмет изучения уровня коллективного правосознания населения, которые были так характерны для 90-х гг. XX в. Следствием этого послужила разработка целых юридических концепций, мы бы сказали — мифов, о правовом нигилизме<sup>13</sup> как органически присущем правосознанию российского, белорусского обществ, причем специфическая структура сознания, а тем более тип правовой субъективации, не брались в расчет, равно как и онтологическая структура этих обществ.

С антропологической точки зрения процесс самообращения человека по поводу юридического по своему характеру един, целостен и недифференцируем, в нем невозможно, и, более того, непродуктивно (!) выделять нравственное, правовое, религиозное, политическое и т.д. Сам человек в праве не имеет возможности этого сделать, поскольку правовая субъективация — это не отражение сознанием правовой реальности. Правовая субъективация — это формирование в человеке личных конститутивных содержаний по поводу юридического, по поводу конкретного факта правовой жизни с последующей селекцией этих содержаний в сфере правового сознания. Главный вопрос заключается только в том, как правовое сознание распорядится этими содержаниями. Здесь можно вести речь о понятии совести и даже сердца, как это делал в своих разработках Б.П. Вышеславцев [Вышеславцев 1955; Вышеславцев 1914; Ассессорова 2014]. Правовая субъективация фактически производится из структур личности и идентичности человека, поэтому антропология права признает принципиальным **факт синтеза различных антропологических содержаний** в процессе правовой субъективации и факт невозможности их автономного существования.

Таким образом, правовая субъективация вскрывает процесс правового бытия как особого способа осуществления права в правовой действ-

<sup>13</sup> См. по этому вопросу: [Малахов 2013, с. 143–149].

вительности. Правовая субъективация раскрывает действие права не через раскрытие его сущности, а через процесс правового существования человека-в-праве.

**3) «Правовое существование через правовую субъективацию является залогом правового со-бытия человека-в-праве друг с другом».**

Как мы уже указывали ранее, правовое бытие как бытие через правовое существование проявляется в правовой действительности в акте встречи 1) человека, 2) нормы и 3) факта правовой жизни. Однако специфика права заключается в том, что оно направлено не на саму индивидуальную правовую жизнь (хотя этот важный момент правового воздействия также следует иметь в виду), но на регулирование отношений между людьми, поэтому правовое бытие в антропологическом смысле не самоцельно, а предуготовительно — оно, в конечном счете, ориентировано на правовое со-бытие, бытие с другим — с «другим» в самом широком юридическом смысле — от субъекта конкретного гражданско-правового отношения до государства в лице конкретного должностного лица-представителя правоприменительного органа. В современной юридической литературе наиболее тщательно концепция правового со-бытия в таком смысле разработана А.В. Поляковым в рамках учения о правовой коммуникации [Поляков 2004]. Именно это понятие — «правовая коммуникация» — выполняет роль смыслового концепта со-бытия в отношении к праву. В целом за некоторыми оговорками данная концепция в части учения о правовом со-бытии соответствует антропологической точке зрения. В классической общей теории права традиционное и тщательно разработанное учение о правовых отношениях в целом также соответствует этой мысли, хотя антропологическое содержание этой доктрины гораздо более скудно в сравнении с коммуникативной теорией права.

Несмотря на методологическую близость антропологии права к коммуникативной теории права в плане концепции правового со-бытия, или правовой коммуникации, а также к учению о правовых отношениях, тем не менее антропология права, ввиду специфики ее метода и подхода к исследованию правовой реальности, все же рассматривает коммуникативные связи и правоотношения по-иному. Она исследует их не с позиции целостности, институциональной концентрации, а с позиции их децентрации, с позиции фиксации правовой коммуникации и отношения не как главного и цельного образования, а как формы, воспроизводящейся конкретными правовыми существованиями отдельных правовых лиц.

Это важное положение антропологии права связано с представлением о формировании человека-в-праве в процессе правовой субъективации, которая, как мы указали выше, является до-субъектным и до-коммуникативным

процессом. Смысл такого подхода (который в целом не противоречит ни доктрине правовых отношений, ни учению о правовой коммуникации А.В. Полякова) заключается в том, что предлагается рассматривать правовое общество, коммуникацию, единую систему правовых отношений как факт дискретности правового бытия, его различия, раз-деленности пространства правовой реальности именно в факте со-бытия, правового со-бытия друг с другом. Возможность быть в-месте, со-обща предоставляется именно фактом раз-деления правовых существований, и этот факт не должен упускаться из вида. Антропология права именно в этом методологически важном моменте сохраняет свою предметную уникальность и обособленность как от общей теории права, так и от социологии права. Представленная смысловая конструкция, несмотря на свою сложность, тем не менее, позволяет строго различать, с одной стороны, единичное существование человека-в-праве (а значит удерживать человекомерность при анализе правовых связей), а с другой стороны — сами правовые связи как институциональные образования или догматические конструкции. Антропология права в первую очередь направлена исключительно на изучение положения человека-в-праве, а не правовой коммуникации или правоотношения, которые являются неантропологическими конструкциями, хотя и включают в себя субъекта права.

Иными словами, правовое бытие во всеобщем масштабе правовой реальности является как бытие-с, правовое со-бытие, однако для антропологии права это не замещает значения единичного правового существования тотальностью правовых связей и не влечет гносеологического переноса с человека-в-праве на правовую коммуникацию или правоотношение, которые в силу своих конструктивных особенностей все же поглощают человекомерность права.

Общество, правовое сообщество в антропологии права является не тотальным, а множественным, складывающимся из со-бытий правовых существований. Как утверждает Т.Х. Керимов, «социальность является уже не объектом или идеей, но со-бытием существований» [Керимов 2007, с. 21]. Человек-в-праве разделяет правовое бытие-с-другими, однако не поглощается этим правовым бытием-с, правовым целым как тотальностью правоотношений или правовых коммуникаций, а *всегда остается в модусе собственного правового существования*. Это принципиальное для антропологии права положение, поскольку в общей теории права полагается, что субъект права фактически всегда есть субъект правоотношения, а в правовой коммуникации субъект права формируется именно в самом коммуникативном процессе.

Методологическое положение о раз-деленности, единичности-множественности правовой реальности является важным для уяснения антропологической точки зрения на человека-в-праве. Парадоксально, но именно

раз-деленность существований, как утверждает А.Е. Смирнов, является условием их тождества в многомерной социальной реальности: «децентрация» влечет за собой не уничтожение субъекта, а кон-центрацию, расположение его в многомерной социальной реальности. Децентрированный субъект возвращается в эту реальность как условие конституирования и восстановления динамических форм, выявления существования такого же децентрированного объекта с присущими ему «режимами бытия»» [Смирнов 2011, с. 57].

В связи с этим не только для правовой теории, но и для современной юридической практики в плане обеспечения правового порядка и поддержания ценности права в глаза общества актуальной становится правовая работа (правовое обучение, просвещение, информирование и пр.), которая лично ориентирована, имеет конкретные процедурные формы выражения и т.д. В правотворческой деятельности концепция правового события может использоваться в качестве обобщения идеальных практик правовой субъективации, детального изучения единичных антропологических трендов и т.д.

Таким образом, полагаем, что *именно через правовое существование человека-в-праве, пусть и в сети правовых коммуникаций или правоотношений, возможно выявить антропологический аспект «режима бытия» права в реальной динамике правовой действительности.*

#### **4) «Ориентиром для юридической практики, конкретной юридической деятельности является не сущность права, а правовое бытие как правовое существование человека-в-праве».**

Одним из основных упреков, адресуемых практиками континентальной системы права юридической догматике, к общей теории права, в том числе в части учения о сущности права и его понимании, является упрек в оторванности от жизни, практической неприложимости, даже бесполезности в этом смысле подобных разработок. Несмотря на вполне естественный разрыв между юридической практикой и доктриной, тем не менее, данные претензии отчасти являются обоснованными. В конечном счете, доктрина всегда должна быть ориентирована на нужды юридической практики, она должно объяснять правовую реальность и из этого объяснения давать ей направляющие идеи, снабжать практику эффективными методологическими решениями.

Эти требования также совершенно обосновано могут предъявляться (и должны быть предъявлены) и к антропологической концепции права. Отказ антропологии права от установления сущности права и переход к концепции правового существования также требует ответа на вопрос о том, каким образом, исходя из идеи правового бытия как практики правового существования, можно получить некоторые руководящие идеи для практики, которые помогли бы в решении конкретных задач правовой действительности? На

какие образцы в праве следует ориентироваться законодателю в правотворческой деятельности, правоприменителю в процессе реализации права, причем в ситуации, когда антропология права отказывает праву в признании в нем некоего места, где содержится правовой эталон — главное в праве, которое только следует обнаружить?

Антрополого-правовой подход в данном отношении требует, конечно, не самого отказа от «главного в праве», правовой подлинности как таковой (ибо это был бы просто постмодернистский жест тотальной релятивизации правового), но от того способа представления правовой подлинности, который полагается в классической мысли.

Основная идея антропологического анализа права в плане формулирования некоторой критериологии для юридической практики заключается в том, чтобы через перенесение акцента в описании правовой реальности с сущности права на правовое существование путем введения и обоснования таких новых концептов, как человек-в-праве, правовая субъективация, правовое бытие, правовое событие, *сделать процесс правового существования сопричастным процессу получения критериев правовой подлинности*. Повторимся еще раз: антропологический взгляд на право заключается в том, что главное в праве не метафизично, а антропологично. Именно правовое бытие, понятое как способ осуществления права в правовой действительности, в котором одновременно встречаются человек, норма права и правовая жизнь, — могут служить источником для определения адекватной картины главного в праве, критериями обнаружения правовой подлинности. Иными словами, *критерии правовой подлинности находятся не в отыскании сущности права, а на границе, пороге соприкосновения практик правовой субъективации (человек-в-праве), правовых норм и факта правовой жизни*.

Следует отметить, что сам этот момент, факт встречи этих составляющих правовой реальности не поддается формализации, ввиду присутствия в его структуре сверхсубъектного неформализуемого образования — правовой субъективации, и именно поэтому такая точка встречи *ни при каких условиях не может рассматриваться как сущность права, как его некое основание*. Самый важный вывод, который следует из подобных рассуждений, таков: *критерии правовой подлинности по своей природе не сущностны, они не имеют топологии и не представляют собой некоего заранее лежащего основания — эти критерии собираются в энергично-антропологической конфигурации правового существования и они со-временны, сопричастны ему*<sup>14</sup>. Такой вывод связан с

<sup>14</sup> Ср.: «Феноменологическая интерпретация предмета интегративного правопонимания требует соотнесения теоретического познания правовой реальности со стремлением человека, общества к духовно-практическому освоению действительности. Оно показывает непродуктивность реконструкции сущности права, исходя из предметных оснований, поскольку



тем, что с антрополого-правовой позиции, независимо от степени определенности и глубины пронизывания правовой жизни внесубъектными сущностными образованиями (идея, норма, отношение), невозможно устранить из правовой жизни и ее телеологической определенности процесс складывания человека-в-праве, его правовое существование.

В соответствии с таким представлением практической ориентации антропологии права, на первые роли в юридической критериологии выступают как раз те характеристики права в его антропологическом значении, которые мы упоминали выше. Назовем только наиболее актуальные для юридической практики: процессуальность, конкретность, ситуативность, погруженность в правовую жизнь. Соответственно, для юридической практики, как на уровне правотворческой деятельности, так и в сфере правореализации, становится приоритетной ориентация на понимание права в совокупности этих характеристик.

Особое значение антропологическое правопонимание имеет для правоприменительной практики, поскольку само качество правовой жизни, реальной юридически значимой жизненной ситуации всегда зависит не столько от субъекта права, сколько от человека в праве, о чем в общей теории права практически всегда упоминается в плане проблемы личности правоприменителя и требований к нему. Антропологическое правопонимание, исходя из упомянутых выше актуальных характеристик права, перемещает акцент в поиске главного в праве с сущностных образований, с проблемы отыскания идеальных рецептов в нормотворческой деятельности, с идеализации нормативных возможностей права — в правовую жизнь, к конкретным процедурам права, к конкретным правовым ситуациям, в которых норма права помещается в жизненно-практический контекст в присутствии человека-в-праве.

Из традиционных тем юриспруденции, которые становятся центральными в контексте предложенной концепции правопонимания, следует указать:

- а) предложение новых критериев для построения теории эффективности права;
- б) отказ от абсолютизации концепта «воля законодателя» и принципа его разумности как усмотрения в норме права изначальной универсальной регулятивной сущности;
- в) пересмотр учения о толковании права как отражения и переход к концепции интерпретации как работы с антропологическими содержаниями субъекта толкования;

---

обнаруживает сущность права “на отрезке” между конституирующим сознанием в актах предания значения и реальным правовым опытом. Феноменология права и интегративное правопонимание ориентированы на актуализацию права, поиск оснований права в человеческом бытии» [Пантыкина 2010, с. 22]



г) корректировку учения о структуре нормы права путем введения антропологических поправок;

д) рассмотрение процессуального права и в целом юридических процедур как фактически материально-правовых средств правового регулирования и др.

### **Заключение**

Таким образом, подводя итог нашему исследованию, следует сказать, что предложенный подход к формированию антропологического типа правопонимания в контексте постклассической правовой мысли представляет, на наш взгляд, перспективное направление развития и юридической теории, и юридической практики. Переосмысление классических эпистемологических образований и их ведущей роли в правовом познании с одновременным привлечением новых познавательных ресурсов, дающих возможность не-догматически приблизиться к правовой реальности, непосредственной правовой жизни и актуальной правовой ситуации, позволяет по-новому взглянуть на проблему понимания права, которая, несомненно, имеет огромное методологическое и практическое значение. Постклассическая мысль, тематизировавшая событие интеллектуального рождения нового человека взамен классического субъекта, позволяет рассматривать правовую реальность под собственно антропологическим углом зрения — не с позиции нормативно заданного субъекта права, но с позиции реального правового существования человека-в-праве как разворачивания непосредственного опыта правовой жизни, не связанного субъектным редукционизмом. Радикальный методологический отказ от концепта «сущность права» и перенос акцента на правовое существование в антропологическом подходе выдвигает как требование переосмысления самого процесса правового регулирования общественных отношений (как последовательного разворачивания правовой сущности), так и требование переноса акцента в понимании истоков права с основания права на его становление, которое есть правовое существование человека-в-праве в практиках правовой субъективации.

### **Литература**

Ассессорова А.В. «Философствующий юрист»: метафизика права Бориса Петровича Вышеславцева // Коммуникативная теория права и современные проблемы юриспруденции: к 60-летию Андрея Васильевича Полякова. Коллективная монография: в 2-х т. Т. 2. Актуальные проблемы философии права и юридической науки в связи с коммуникативной теорией права / ред. М.В. Антонов, И.Л. Честнов; предисл. Д.И. Луковской, Е.В. Тимошиной. СПб.: Алеф-Пресс, 2014. С. 404–427.

- Вышеславцев Б.П. Значение сердца в философии и религии // Б.П. Вышеславцев. Вечное в русской философии. Нью-Йорк: Chekhov Publishing House, 1955. С. 204–217.
- Вышеславцев Б.П. Право и нравственность // Б.П. Вышеславцев. Этика Фихте: Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М.: Печатня А. Снегиревой, 1914. С. 395–437.
- Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры: 3-е изд. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2009. 592 с.
- Закомлистов А.Ф. Юридическая философия. СПб.: Юридический центр Пресс, 2003.
- Зизиулас И. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
- Керимов Т.Х. Неразрешимости. М.: Академический проект; Трикта, 2007. 218 с.
- Козлачкова Е.А. Изменение классического понятия «человек как субъект права» в правоотношениях по клонированию // Право и экономика. 2013. №12 (310). С. 64–67
- Логинова О. Десять самых серьезных препятствий на пути Google Glass // Информационно-аналитический IT-портал «Digit.ru». 04.07.2013. URL: <http://digit.ru/technology/20130704/403026549.html> (дата обращения: 26.01.2015).
- Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Боговидение. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2007. С. 400–411.
- Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления: Монография. Харьков: Право, 2002.
- Малахов В.П. Миф о правовом нигилизме // В.П. Малахов. Мифы современной общеправовой теории: монография. М.: ЮРИТИ-ДАНА; Закон и право, 2013. С. 143–149.
- Манов Г.В. Аксиомы в советской теории права // Советское государство и право. 1986. №9. С. 29–36.
- Нанейшвили Г.А. Действительность права и опыт обоснования нормативных актов. Тбилиси: Тбилисский университет. 1987.
- Неклассическая философия права: Вопросы и ответы (Библиотека международного журнала «Проблемы философии права») / ред. А.В. Стомба. Харьков: [б.и.], 2013.
- Павлов В.И. Энергийно-правовой дискурс как постклассическая антропология права: К началам деконструкции классической модели юридической ответственности // Известия вузов (Правоведение). 2012. №2. С. 14–39. [Павлов 2012-а]
- Павлов В.И. Особистість у праві в посткласичній перспективі: абрис концепції // Філософія права і загальна теорія права. 2012. №2. С. 166–178. [Павлов 2012-б]
- Павлов В.И. От субъекта права к правовой субъективации (к началам энергийно-правового дискурса) // Наука теории и истории государства и права в поисках новых методологических решений: Коллективная монография / отв. ред. А.А. Дорская. СПб.: Астерион, 2012. С. 115–133. [Павлов 2012-в]
- Пантыкина М.И. Феноменология правовой жизни: методология и социально-философский аспект исследования: Автореф. дисс. ... д. философ. наук: 09.00.11. Екатеринбург, 2010.

- Поляков А.В. Общая теория права: Проблемы интерпретации в контексте коммуникативного подхода: Курс лекций. СПб: СПбГУ, 2004.
- Поляков А.В. Прощание с классикой, или Как возможна коммуникативная теория права // Российский ежегодник теории права [№ 1. 2008] / ред. А.В. Поляков. СПб: СПбГУ, 2009. С. 9–42.
- Рабинович П.М. Предисловие // Неклассическая философия права: Вопросы и ответы (Библиотека международного журнала «Проблемы философии права») / ред. А.В. Стовба. Харьков: [б.и.], 2013. С. 9–30.
- Рогов В.А., Рогов В.В. Древнерусская правовая терминология в отношении к теории права (Очерки IX — середины XVII вв.). М.: МГИУ, 2006.
- Смирнов А.Е. Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты. Иркутск: НЦРВХ СО РАМН, 2011.
- Стовба А.В. Темпоральная онтология права // Неклассическая философия права: Вопросы и ответы (Библиотека международного журнала «Проблемы философии права») / ред. А.В. Стовба. Харьков: [б.и.], 2013. С. 127–193.
- Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина; 2-е изд., испр. СПб.: Наука, 2002.
- Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.
- Хоружий С.С. Синергичная антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания // synergia-isa.ru: сайт Института синергичной антропологии. 2007. URL: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/08/hor\\_novg\\_doklad.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/08/hor_novg_doklad.pdf) (дата обращения: 25.07.2015).
- Хоружий С.С. Фонарь Диогена: Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 688 с.
- Честнов И.Л. Постклассическая теория права. Монография. СПб.: Алеф-Пресс, 2012.
- Чурсанов С.А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М.: ПСТГУ, 2011.
- Яннарас Х. Вера церкви: Введение в православное богословие / пер. с новогреч. М.: Центр по изучению религий, 1992. // azbyka.ru: сайт Православной энциклопедии «Азбука веры» URL: [http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera\\_tcerkvi\\_10-all.shtml#a10\\_4](http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera_tcerkvi_10-all.shtml#a10_4) (дата обращения: 02.02.2015).



## Vadim Pavlov

### Аннотация

В статье предпринимается попытка обосновать методологическую программу постклассической антропологии права на основе разработки антропологического типа правопонимания. На основании критического анализа складывания догматического языка общей теории права, предлагается рассмотреть возможность создания

альтернативного догматике языка права на не-догматическом — антропологическом основании. Основным свойством нового языка полагается человекомерность как ключевая характеристика постклассической правовой мысли. Формулируются базовые положения антропологического типа понимания права.

**Ключевые слова:**

методология, антропология права, классика, постклассика, человек-в-праве, субъект права, правовой человек, антропологический тип правопонимания

**Abstract**

In article attempt to prove the methodological program of postclassical anthropology of the law on the basis of working out of anthropological type understanding of the law is undertaken. On the basis of the critical analysis of folding of dogmatic language of the general theory of the law, it is offered to consider possibility of creation of language of the law alternative the dogmatic person on not-dogmatic - the anthropological basis. The basic property of a modern language it is necessary personality as the key characteristic of postclassical legal thought. Base positions of anthropological type of understanding of the law are formulated.

**Key words**

Methodology, anthropology of the law, the classic, the postclassic, the person-in-law, a legal subject, the legal person, anthropological type understanding of the law

## Вернуть реальность и смысл: рефлексивная историческая социология и политическая антропология<sup>1</sup>

**А. Сакольчай**

Эта статья появилась как ответ на приглашение к участию в новом журнальном проекте «Фонарь Диогена». Я обращаюсь в ней к теме диалога между Востоком и Западом, которая входит в проблематику этого проекта, равно как и в новую книгу Сергея Хоружего «Практики себя и духовные практики: Мишель Фуко и восточнохристианский дискурс». Мне была дана привилегия прочесть книгу в гранках, прежде чем я начал работу над этой статьей. Хотя я заведомо не смогу учесть все вопросы, поднятые в этой насыщенной и смелой книге, в статье у меня появилась возможность рассмотреть некоторую часть из них.

Уже на первый взгляд книга имеет многообразные связи с работой, занимающей меня в течение десятилетий. С 1984 г. идеи Мишеля Фуко играют центральную роль в моих занятиях и исследованиях, и список моих публикаций о Фуко обширен. Тем не менее, я не считаю себя «фукианцем» в строгом смысле слова. Мне хотелось вовлечь идеи Фуко в диалог с идеями других крупных современных мыслителей, прежде всего Макса Вебера (у него схожее с Фуко прочтение Ницше, а также Кьеркегора) [Szakolczai 1998]; затем Эрика Фёгелина, Норберта Элиаса, Франца Боркенау и Льюиса Мамфорда<sup>2</sup>, тем самым закладывая основы подхода, который я назвал «рефлексивная историческая социология» [Szakolczai 2000].

Одною из моих целей было стимулировать интерес к диалогу между Востоком и Западом, включая то, что касается параллелей между «заботой о себе» Фуко и «заботой о душе» Яна Паточки [Szakolczai 1994]. Далее, следуя наводящим идеям Агнес Хорват, с которой я работал с 1988–1989 гг., и опубликовав в 1989 г. (на английском в 1992 г.) анализ краха коммунизма в Венгрии, я обратился к антропологии, что было

<sup>1</sup> Перевод с англ. А.Ю. Компанцевой.

<sup>2</sup> См. работы [Voegelin 1952; 1956–1987; 1997–1999]; [Elias 1987]; [Borkenau 1981; 2002]; [Mumford 1961; 1967; 1970.]

также тесно связано с запуском нового журнала «Международная политическая антропология», основанного в 2008 г. Агнес Хорват, Бьёрном Томассеном и Харальдом Выдрой. В этом проекте интерес к современной социальной и культурной антропологии сочетается с классической философской антропологией, в частности с концепциями Платона. Неудивительно поэтому, что я нахожу весьма интригующей идею связать Фуко с антропологией, понятой в широком смысле и в контексте диалога между Востоком и Западом.

В статье я дам сжатый обзор этого последнего проекта, в котором я также участвую, а кроме того опишу некоторые из его достижений, что могут быть полезны в диалоге, к которому стремится «Фонарь Диогена».

### Представляя «проект»

Прежде всего, проект является откликом на «ситуацию», на те времена, в которые мы живем. В качестве начала имеется в виду коммунистический период в Восточной Европе. В течение этого периода современный Запад служил постоянной точкой опоры и отсчета. Но затем вскоре стало очевидно, что современные либеральные демократии не предлагают осмысленной модели для того, чтобы играть роль такой точки опоры, особенно когда сами они не обладают достаточной стабильностью. Это отсутствие стабильности со временем стало центральной темой проекта, помогая вынести более точный диагноз. Препятствие все в большей степени становилось ресурсом: идя с «Востока» (в определенном смысле) и переживая реальность, подвергнувшись влиянию кошмарных мечтаний «авангарда», мы получили перспективу, в которой глубоко дефективные черты современного «Запада» стали намного более зримыми.

В продвижении к диагнозу ницшеанская тема нигилизма всегда играла фундаментальную роль, но только в качестве начальной точки. Мир, в котором мы живем, определенно имеет фундаментальные нигилистические тенденции, но что именно это означает для нас, никоим образом не ясно. Ницше потерял разум вскоре после того, как нащупал термин «нигилизм», так что он определенно не может быть надежным гидом на всем нашем пути. Нигилизм, уточним, не может быть сведен к коммунизму, фашизму или рыночному капитализму, и даже к современности; но насколько европейская культура или само «христианство» является источником нигилизма — вот гораздо более сложный вопрос. Для того, чтобы начать диалог, которому посвящена эта статья, мы должны сперва предложить предварительную оценку современных («модерных») условий, приближаясь к фундаментальному вопросу: почему эти особенные условия возникли в данной конкретной цивилизации: в «нашей» цивилизации, в христианстве, и особенно - в западном христианстве.

Я начну с тезиса, который становится все более распространенным, но который я считаю неприемлемым: что современность «амбивалентна». Этот тезис кажется притязает на мудрость, он — против экстремальных крайностей: мир, в котором мы живем, заведомо не идеален, но в конце концов, он не так плох, могло быть намного хуже, так что давайте смиряться перед тяжелой правдой реальности и попытаемся как можно лучше с этой реальностью обойтись. Макс Вебер предложил более хорошее определение — через термин «напряжение», который был для него не просто концептом, но и его собственным экзистенциальным состоянием, отразившимися на его работе. Оно, в частности, помогло ему обрисовать современные условия в горизонте возникновения и становления мировых религий и свойственного им «состояния напряжения» в отношениях с миром, часто ведущего к его «отвержению». Озабоченность этим вопросом программно высказана Вебером в подзаголовке его важнейшего теоретического эссе «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира». Эссе задает начальный рабочий вопрос: как и почему возникают религии, которые напрямик «отрицают» мир? Какие религии соответствуют в наибольшей степени этому определению? И что это за мир, который они отрицают?

Однако прежде чем пойти дальше, необходимо вернуться к веберовской оценке современности. Хотя Вебера часто представляют апологетом буржуазного капитализма и противником Маркса, это — грубая ошибка интерпретации, иллюстрирующая невероятно проблематичное состояние современной академической жизни. Центральная черта академической среды — все увеличивающаяся специализация, которая расценивается как неизбежная в связи с ростом знания, и значит, такая, что мы должны с ней смириться. В этой среде недостает прежде всего внимания к интеграции специализированных исследований, несмотря на все разговоры о «междисциплинарности»; в терминах Грегори Бейтсона [Bateson 2002], отсутствует то знание, которое объединяет. Но истинная проблема в другом, и это проблема не частная, но берущая начало непосредственно в природе дисциплинарных канонов. Некоторый уровень специализации сегодня действительно неизбежен; нельзя обязать студентов университета изучать одновременно антропологию, социологию, политологию и философию; а ведь это только несколько дисциплин, хотя связи между ними очевидно сильны. Постепенно, однако, те, кто прошел обучение по одной дисциплине, становятся готовыми взяться и за другие области; переход на более глубокий уровень исследования центральных проблем даже требует такого шага. Именно в этой точке мы сталкиваемся с самой большой проблемой: если философ обращается к социологии, или социолог — к антропологии, ему не откроется быстрый путь к важнейшим идеям другой дисциплины, скорее, те будут представлены в упрощенных, выхолощенных



или просто искаженных версиях. принадлежащих основным игрокам в этой области. Связано это с тем, что здание современных дисциплин в социальных науках строилось не только в поиске знания, но и в ходе скрытого процесса формирования интеллектуальной империи. Сердце проблемы находится в слиянии французского позитивизма и немецкого неокантианства после франко-прусской войны.

Углубляться в причины такого развития событий здесь невозможно; остается лишь указать некоторые аспекты интеллектуальной реконструкции, центральной для проекта, который я здесь пытаюсь коротко представить — начиная с возвращения к диагнозу современности Макса Вебера. Будучи далек от того, чтобы оправдывать капитализм или даже современность, в ключевых точках своей работы Вебер вынес твердый вердикт в отношении современного нигилизма, вплотную следуя подсказкам Ницше.

Сколь беспросветно пессимистическое видение проступает в заключительных словах его лекции конца января 1919 г. «Политика как призвание и профессия», содержащих следующий пассаж: «Не цветение лета предстоит нам, но сначала полярная ночь ледяной мглы и суровости... где ничего нет» [Weber 1948, p. 128]<sup>3</sup>. Этим дается негативный ответ на оставшийся открытым финал «Протестантской этики», где есть лишь намек на то, что «последний человек» («letzten Menschen» [Weber 1988, s. 204]; очевидная аллюзия на «Пролог» из «Заратустры» Ницше) в развитии этой цивилизации может оказаться «специалистом без духа, сенсуалистом без сердца; и это ничтожество (dies Nicht) воображает, что оно достигло невиданного никогда ранее уровня цивилизации». [Weber 1976, s. 182; Weber 1988, p. 204]. Или — в его последнем законченном лекционном курсе по «Общей экономической истории» в зимнем семестре 1919–1920 гг., завершающемся объявлением XIX столетия «железным веком» [Weber 1981, p. 369] — очевидная аллюзия на Гесиода. Поразительно, что хотя Вебер представил свое видение приближающейся ледяной зимы по контрасту с образами стихотворения 102 сонета Шекспира, — свое видение мира, движимого спиральным напряжением, он иллюстрирует также двумя стихотворениями, из числа самых известных в XX в. и принадлежащих к одному и тому же историческому моменту. Это «Второе пришествие» Йейтса, начинающееся с образа сокола и расширяющихся кругов его полета, написанное в январе 1919 г.<sup>4</sup>, и «Жизнь моя, я живу

<sup>3</sup> Русский перевод цитаты из лекции М.Вебера см: [Вебер 1990, с. 705]

<sup>4</sup> Все шире — круг за кругом — ходит сокол, / Не слыша, как его сокольник кличет... (Вильям Батлер Йейтс «Второе пришествие». Перевод Г. Кружкова). Это стихотворение написано в тот же месяц, когда Вебер читал свою лекцию «Политика как призвание и профессия»; это такое же поразительное совпадение, как и то, что свою лекцию «Наука как призвание» он прочитал в день, когда произошла большевистская революция.

в расходящихся кругах...» Рильке, которое содержит ту же метафору расширяющихся спиралей и даже образ сокола<sup>5</sup>.

В такого рода диагнозах примечательно не то, что они негативны или пессимистичны, но что они схватывают некий тип развития, в котором напряжение беспрестанно возрастает. Современность не просто «амбивалентна» в том смысле, что «жизнь имеет хорошие и плохие стороны» или что «ничто не совершенно»; нет, оба аспекта, негативный и позитивный, разрастаются все быстрее, так что напряжение между ними становится все более и более невыносимым.

Определенный процесс подлинного улучшения в ходе модернизации несомненно идет и не в одном, а в нескольких аспектах жизни; но, к сожалению, аспекты отрицательные также становятся все более очевидными и доминирующими, приводя к экспоненциальному разрастанию вооружений и к конфликтам, не только в прошлом — хотя история XX в. остается крайне поучительной с ее мировыми войнами, тоталитарными режимами и геноцидами, которые нельзя игнорировать как просто некие неудачные эпизоды, ничего общего не имеющие с *телосом* современности, — но также и в настоящем, включая разрушение окружающей среды, глобальное потепление и уничтожение животных, а также человеческих сообществ и традиций. Все это вызывает в воображении все более апокалиптический сценарий.

Таким образом, помимо «амбивалентности» и даже «напряжения» мы нуждаемся в концепте, который может схватить одновременно и обе стороны современности, и экспоненциально увеличивающийся разрыв, напряжение между ними. Существует термин антропологического происхождения, достигающий такой цели, — это «биполярность», введенная Грегори Бейтсоном. Схизмы (расколы), о которых идет речь, включают в себя Великий Раскол между западным и восточным христианством; Реформацию и последовавшие за ней расколы в западном христианстве; расколы между нациями и социальными классами, вылившиеся в социальные и национальные проблемы, раздирающие континент и приведшие ко Второй Мировой войне; и самый недавний восточно-западный раскол Холодной войны.

Концепт Бейтсона имеет и другие преимущества. Развертывание таких схизматических, раскалывающих процессов не остается изолированным явлением. Скорее (следуя логике «правила Бейтсона», которое Грегори Бейтсон позаимствовал у своего отца, Вильяма Бейтсона, одного из основателей современной генетики) один разрыв может вести к другому, как это произошло, например, с Реформацией в XVI столетии; или как это случилось с социалистическим движением в XX в.

<sup>5</sup> Я кружу вокруг Бога, вокруг башни в веках, / тысячу лет длится кружение; / я ли сокол в полете, / я ли буйный ураган, или могучая песня? Никто не ответит (Рейнер М. Рильке «Жизнь моя, я живу в расходящихся кругах...»; из книги «Часослов». Перевод Ю. Данько)

Таким образом, следуя за Вебером в его оценках, мы ввели центральный антропологический концепт. В следующем разделе будет дано более систематическое изложение тех социологических и антропологических концептов и подходов, на которые опирается проект.

Хотя эта статья написана одним автором, проект является коллективным предприятием. Центральную роль играет Агнес Хорват, так как с 1988 г. большая часть наших работ близко перекликается. Но он также включает определенное число людей, связанных с деятельностью журнала «Международная политическая антропология», особенно Бьёрна Томассена и Харальда Выдру<sup>6</sup>, которые вместе с Агнес являются его издателями-учредителями.

### Рефлексивная историческая социология

Основной стержень проекта — «рефлексивная историческая социология», термин, введенный мною с тем, чтобы объединить подходы, целью которых является историческое объяснение становления современного мира. Этот подход никоим образом не сводится к социологии в профессиональном смысле; собственно, даже категоризация Макса Вебера как социолога была поставлена под вопрос Вильгельмом Хеннисом (1988), который сыграл важную роль в «переоткрытии» Вебера в 1980-х гг. Основным источником вдохновения в этом направлении — Ницше и его «Генеалогия». Хотя «генеалогический метод» эксплицитно тематизируется у Фуко, уже историческая «социология» Вебера может считаться генеалогической по замыслу. Схожие подходы, явно опирающиеся на работы Вебера этого направления, были развиты Эриком Фёгелином, Норбертом Элиасом, Францем Боркенау и Райнхартом Козеллеком, а также Льюисом Мамфордом, Филиппом Арьесом, Герхардом Остеррайхом, Альбертом Хиршманом, Альфонсом Дюпроном, Норманом Коном и др.<sup>7</sup>

Ключевым моментом в их работах становится радикально историческая ориентация, которая тематизируется как «генеалогический метод». Это не значит, что он может быть приписан исключительно тем, кто явно следует Ницше и его идеям. Центральная идея проста, но фундаментальна: ее можно извлечь из противопоставления «эффективной истории» и «линейного эволюционистского богословия». Первая утверждает, что современная реальность есть результат длительного и многообразного исторического процесса формирования и может быть понята только тогда, когда различные слои, составляющие ткань настоящего, будут обрисованы и реконструированы в их становлении. Таким образом, это прямая противоположность надеждам

<sup>6</sup> См. работы А. Хорват, Б. Томассена, Х. Выдру в списке литературы.

<sup>7</sup> Работы этих и других авторов, на которые опирается данная статья, указаны в списке литературы.

понять историю через призму, идеи и категории настоящего, понятого как кульминация «прогресса». Второй подход сочетает в себе две крайне проблематичные перспективы: «просвещенческого нарратива», реконструированного в классическом труде Эдварда Гиббона (и позволяющего разглядеть в Гиббоне предшественника ницшеанской «Генеалогии»); и неокантианской философии, источника современного структурализма и функционализма с его продвижением абстрактного, внеисторического, формалистского схематизма в качестве «научного метода», «золотого пути» к универсально значимому и свободному от контекста знанию.

В генеалогической перспективе, напротив, учитывается то, что считается само собой разумеющимся в настоящем, является результатом серии связанных исторических событий, которые тематизируются как «условия возникновения». Таким образом, практики и институции возникают не потому, что они выполняют некую роль в историческом шествии «прогресса», как то представлено в «просвещенческом нарративе», но скорее потому, что они предлагают в конкретный исторический момент ответы на определенные вызовы. Линейный прогресс и абстрактное теоретизирование заменяются таким образом на терпеливую работу реконструирующей мысли.

Разнообразные усилия, предпринятые «рефлексивной исторической социологией» для реконструкции генеалогии современности, можно обобщить в пяти пунктах. Во-первых, она предполагает озабоченность проблемой историчности форм мышления, в противоположность стандартному подходу истории идей с идеями, расцениваемыми как репрезентации реальности, которые либо следуют предположительно «объективному» процессу исторического изменения, либо описываются как чисто самопорождающееся, имманентное или обращенное само на себя движение идей. Центральная задача в такого рода генеалогической истории мысли — изучить действительное взаимодействие между изменениями в способе мышления и изменениями в практике. Именно для того, чтобы осмыслить такое изменение, Фуко развил свою «Археологию знания», а в свои последние годы — концепт «проблематизации». Независимо от работы Фуко, схожие идеи были выражены Норбертом Элиасом, хотя его мысль не была тематизирована столь формально и эксплицитно; а также Эриком Фёгелином в его попытках наметить «экспериментальные основания мысли»; Райнхартом Козеллеком в его «концептуальной истории»; и наконец, основными фигурами кэмбриджской школы — Квентином Скиннером, Джоном Данном и Джоном Пококом [*Роскок 1999–2010*], которые интересовались «интенциями», определявшими работу различных мыслителей в истории политической мысли: не столько в смысле обнаружения психологической мотивации этих мыслителей, сколько в смысле понимания причин, по которым те двинулись за горизонт мышления, принимавшийся

как должное их современниками, и в смысле схватывания того способа, которым они это продельвали. Работа Покока о Гиббоне — особенно ясный и крайне важный пример этого метода. Такая историчность мысли определено предполагается некоторыми мыслителями при «историзации» Канта, которая, конечно, из перспективы самого кантовского рационализма была бы невозможна или бессмысленна. Эти подходы, следовательно, несопоставимы с современным рационализмом.

Историчность мышления, однако, является только лишь техникой, предназначенной для более точной разметки процессов, которые позволили возникнуть современному миру. Важнейшие аспекты этого становления в большинстве подходов тематизируются в двойном фокусе: «историчность форм субъективности» и «историчность социо-политических институтов». Центральным же для нашего подхода становится то, что эти два аспекта, которые в стандартных просвещенческих установках (картезианской и неокантианской) расцениваются как универсалии (современный рациональный субъект и правовые институции современного государства), здесь рассматриваются как конкретные результаты специфических исторических процессов. Поэтому Норберт Элиас говорит о связанных между собой «психогенезе» и «социогенезе» современного мира, и в обеих частях «Цивилизационного процесса» анализирует формирование самоконтроля (основываясь на книгах и руководствах по этикету), а также монополизацию насилия и сбора налогов в современном государстве как близко связанные, переплетающиеся процессы.

В работах Фуко имеется похожая связь между генеалогией форм субъективности и институциализированными дисциплинарными практиками, которые все более монополизируются и централизуются современным государством, что приводит к «огосударствлению» и возникновению «биополитики». Ту же идею мы находим в интересе Макса Вебера к «духу капитализма», опирающемуся на методическую рационализацию образа жизни. Вебер проходит долгий путь от неокантианского рационализма к тому, чтобы исторически наметить путь самих процессов современной «рационализации». Подход Вебера с его фокусом на *аскетизме внутреннего мира* [Weber 1976], очень близок попытке Фёгелина создать генеалогию «духа» современного государства, фокусируясь на «мирской эсхатологии» [Voegelin 1997–1999]. Ключевым тезисом упомянутых подходов выступает не та банальность, что индивидуум и общество, или внутренний и внешний контроль человеческих существ — «родственны» друг другу, а предположение, согласно которому то, что «рационалистический» подход принимает как само собой разумеющееся в качестве современного индивидуума и современного государства, в действительности представляет собой не универсальные формы, а скорее противоположные полюсы формационных процессов, протекающих между этими полюсами.

Четвертая история, «история форм знания», тесно связана с предыдущей. Это особенно очевидно в генеалогии силы/знания Фуко, но также видно и в работах Элиаса, Боркенау или Мамфорда. Данная история задает предпосылку «скандала» для современного рационализма, так как утверждает, что поиск знания, обычно расцениваемый как открытие вечных принципов, управляющих универсумом, становится объектом исторического расследования. Это самый противоречивый аспект генеалогии, и на мой взгляд, точные ставки здесь все еще не определены.

Фуко, Мамфорд и Бруно Латур неоднократно рассматривались как «иррациональные» мыслители, стремящиеся поставить под вопрос достижения современной науки. При этом, однако, упускается из виду значение их деятельности, которая может быть сближена с попытками таких фигур как Стивен Шапин, Саймон Шаффер [Shapin, Schaffer 1985] или Френсис Йейтс [Yates 1964; 1972; 1976; 1979] наметить в исторической перспективе те мотивации, которые лежат в основании современной науки.

Центральная задача — восстановить значение «реальности» и «рациональности» за пределами картезианских и ньютоновских категорий. Реальность в этом смысле не колеблется открытиями современной физики, химии, астрономии и различных наук о «неделимых» частицах и их орбитах. Так, реальность стола заключается не в том, что он состоит из практически бесконечного числа «элементарных частиц», потому что это не имеет значения в том мире, в котором мы, человеческие существа, движемся вместе с другими существами и вещами нашей планеты; и где настоящий вопрос - возвращаясь к классической мысли - состоит в том, является ли идея стола более реальной, чем конкретный стол, и где таким образом классическая перспектива «реализма», по контрасту с ньютоновским «ирреализмом» или «пустотизмом» (voidism) Агнес Хорват, определенно верна. Это не ставит под сомнение «истину» ньютоновской науки, только ее «реализм».

То же самое может быть проделано с «рациональностью», в которой этимологически и семантически «рацио» не связано с силой мышления отдельных индивидов, а скорее отсылает к гармонической пропорции, в которой мир существует как космос, а не как хаос, и к человеческой способности схватывать эту гармонию. Таким образом, титаническое усилие Просвещения — поставить эту гармонию под вопрос и претендовать на то, что человеческие существа могут изменить ход природных процессов, — способствовало развитию радикальной, неизмеримой «иррациональности», ведущей к «ирреальности» того рода, который выражается сейчас в чудовищном ущербе природе, культуре, сообществам и природе человека во имя знания, индустрии и технологии. Так что, демонстрируя историчность мысли, знания, субъективности и институтов, генеалогическая перспектива помогает показать, что



становление современного мира не означает несущего прогресс шествия рациональности во главе с реальностью научной истины, а больше походит на безответственную игру с силами, далеко превосходящими силы человеческие. Это хорошо схвачено в некоторых персонажах Гёте: Прометей из его раннего стихотворения, ученик чародея и особенно Фауст с кульминацией в истории Филемона и Бавкиды, перед заключительными сценами второй части. Здесь, помимо историков науки, таких как Башляр, Кангийем, Фуко или Френсис Йейтс, особенно важную роль играют социологи и антропологи, обращающиеся к технологии и механико-математическому мировоззрению, такие как Льюис Мамфорд, Бруно Латур, Альфред Гелл или Франц Боркенау, которые помогли распознать тесные связи между технологией и магией.

И все же генеалогической перспективе препятствует методологическая дилемма. Дилемма касается того способа, которым случайные «условия возникновения» порождают далеко идущие следствия. Фуко пытался это раскрыть с помощью понятия «проблематизация», сфокусировавшись на том, каким образом вербализуется *вопрос как усилие* схватить природу «кризиса», или вербализуются «проблемы» еще до того, как в качестве ответа сможет возникнуть дискурс. Вебер же тематизирует эти условия как «психологические состояния», которые «маркируют» послание определенной религии. Тем не менее, такая формулировка остается связанной с работой ума или психики, и мало что сообщает непосредственно об *условиях* возникновения. Соединяя результаты различных исследований, можно определить эти условия как особую модальность времени и места: не универсализующие категории Канта, а скорее некоторые определенные временные и пространственные изменения: переходные времена и закрытые пространства. Непосредственно предметом исследований «переходные времена» были для Боркенау и Элиаса, но они также становились центральной темой во многих работах Фуко и Фёгелина и повлияли на те подходы, в которых гражданские войны XVI-XVII вв. берутся как ключевой контекст для становления современного государства (см. в особенности [Koselleck 1988] или лекции Фуко в Collège de France 1976-го г. Что касается закрытых пространств, их можно определить как тотальные институции (по Гоффману). Такого рода институции играют центральную роль в большинстве генеалогических описаний: различные дисциплинарные институты у Фуко (психиатрические больницы, клиники, тюрьмы) и Остеррайха; суд у Элиаса; современные школы и нуклеарные семьи у Арьеса; секты у Вебера, Фёгелина или Нормана Кона; или же монастырь у Вебера, Боркенау или Мамфорда.

Переходные времена и закрытые институции могут быть сведены вместе в рамках концепта «лиминальности» («пороговости»). С его помощью мы перейдем от знакомства с «рефлексивными историческими социологами»



к центральному антропологическому концепту, обсуждавшемуся в журнале «Международная политическая антропология».

### Политическая антропология

Мысль, что социальная теория нуждается не только в историческом, но также и в антропологическом измерении, уходит корнями в классическую эпоху. Даже Вебер пытался инкорпорировать антропологические исследования в свой подход, а Эмиль Дюркгейм, его современник, прямо-таки протолкнул антропологическую перспективу в социологию. Однако если в случае исторической социологии Вебера проблема антропологической перспективы — в ее рецепции, в «комедии ошибок», возникающей между Марианной и Альфредом Веберами и Толкоттом Парсонсом, то в том, что касается антропологического измерения — проблема в самом Дюркгейме. Дюркгейм был догматичен в своем мышлении, привержен весьма радикальной версии позитивизма, неокантианского и просвещенческого эволюционизма, а также крайне авторитарен по образу мысли. Его назначенный им самим преемник, Марсель Мосс, заметил это рано, но по разнообразным причинам не мог встать против авторитарной фигуры своего второго отца, так что вместо того, чтобы развивать наследие Дюркгейма, он скорее ушел в своего рода внутреннюю ссылку. Довольно странно, что факты такого рода освещались историками социологии в некой сглаживающей манере, с систематическим уходом от существенных проблематичных моментов.

Самые известные идеи современников Дюркгейма были прямым вызовом его собственным идеям и позициям, но вместо того, чтобы включиться в диалог, Дюркгейм скорее не давал голоса своим оппонентам, используя позицию силы, которую он систематически выстроил во французской академической среде. Среди них были Арнольд ван Геннеп, который в своих «Обрядах перехода» ввел понятие «лиминальности»; Габриэль Тард, который сделал предположение о центральной роли термина «имитация», тем самым направив социологию к платоническим основам, близким идеям Алексиса Токвиля; тот же Марсель Мосс, чьи идеи о важности молитвы (тема его неоконченной диссертации) и экономике дара прямо бросали вызов дюркгеймовой центральной теме ритуалов жертвоприношения (а между тем Дюркгейм сам же направил первую работу Мосса к этой теме, чтобы упрочить свою позицию). Наконец, Люсьен Леви-Брюль, который сосредоточился на «участии», далеко от дюркгеймовского неокантианского концепта «коллективных репрезентаций».

Однако, поскольку Дюркгейм использовал свой авторитет, чтобы пресекать эти сомнения и альтернативные концепции, они были вытеснены на

периферию антропологии и вспыхнули снова только с 1960-х–1970-х годов; как следствие, им не удалось стать центром новой дисциплины, как это должно было бы быть. Работа ван Геннепа над обрядами перехода и особенно над концептом «лиминальности» была реабилитирована Виктором Тёрнером, которые во время полевой работы в Замбии понял, что ни вдохновленный Дюркгеймом функционализм, ни вдохновленная Марксом теория конфликта не могут объяснить опыт, обладателем которого он стал; он отчаянно искал удовлетворительный теоретический каркас, пока случайно у него в руках не оказалась копия работы ван Геннепа, переведенная на английский только в 1960 г., более чем через полвека после ее первой публикации. Термин же «имитация» развил Рене Жирар, который получал не антропологическое или социологическое, а историческое образование и который, изучая повести XIX в., заметил, что современная идея «автономного желания» — романтическая иллюзия, если не просто ложь, и разработал, следуя Фрейдю, теорию «миметического желания». Идеи об «участии» были подхвачены Колином Тёрнбуллом в его классических исследованиях охотников-собирателей.

Схожая судьба и у двух других концептов, предложенных людьми с антропологическим образованием, которые должны были бы играть доминирующую роль в новой дисциплине, но вместо этого стали маргиналами, блуждающими фигурами, никогда не имевшими надежного положения в академическом сообществе, несмотря на блестящее начало карьеры. Это — концепты «трикстера» Пола Радина и «схизмогенеза» Грегори Бейтсона. Радин был первым докторантом у Франца Боаса, основавшего (или скорее реорганизовавшего) американскую антропологию. Он защитился перед Второй мировой войной и должен был, как и другие студенты Боаса, стать одним из профессоров-основателей главного отделения антропологии в США. Вместо этого у него никогда не было стабильного положения в университете, он даже не опубликовал диссертацию (PhD), в которой он и вводит фигуру «трикстера», пока книга не вышла в свет по инициативе Карла Кереньи в 1956 г. Бейтсон, с другой стороны, был одним из первых студентов, готовивших диссертации по антропологии в Кембридже в начале 1930-х гг.. Он консультировался в числе прочих с Рэдклиффом-Брауном, главным последователем Дюркгейма в Великобритании, а также с Брониславом Малиновским. Однако во время полевой работы в Папуа–Новой Гвинее, он убедился, что структурно-функционалистские теории его учителей демонстрируют бессилие в объяснении происходящего как в социальной жизни, так и в ритуалах, так что ему пришлось развить свой собственный концептуальный арсенал на базе этоса, эйдоса и схизмогенеза. Он опирался на знания о Платоне, которые приобрел в Кембридже — центре изучения Платона в течение столетий, а ныне оплоте «Кембриджских ритуалистов», которые сочетали изучение Платона

с анализом ритуалов, собранных антропологами (в особенности работы Френсиса Корнфорда).

Объем и рамки этой статьи не позволяют детально описать каждую из этих идей. Я могу только проиллюстрировать, каким образом они все связаны друг с другом. Тем самым открывается новый путь — анализ формирования современного мира с помощью ряда концептов, разработанных антропологами в исследованиях не-современных и не-западных обществ. За счет этого преодолевается центральная проблема самореферентности в социальной теории, которая вынуждена анализировать становление и динамику современных обществ с помощью концептов, которые возникли внутри этих же самых обществ.

Прежде всего, понятие «лиминальности» позволяет уловить и проанализировать с достаточной аналитической строгостью то, что происходит в эфемерных и текучих переходных условиях. Обряды перехода — это те ритуалы, которые способствуют переходу группы индивидов, или даже целого сообщества, через важные пороговые вехи жизни: рождение и смерть, взросление и брак, болезнь и другие типы кризиса, или просто сезонный ритм. Они состоят из трех фаз: обряда отделения, основного обряда, т.е. осуществления испытания, и обряда восстановления (re-aggregation). Главный пороговый момент — в средней стадии, но каждая из трех так или иначе тоже имеет переходный характер. Возьмем в качестве примера обряд инициации, проводящийся в небольших сообществах. На первой стадии иницируемые отделяются от своей семьи и помещаются в шалаш на границе поселения, где готовятся к проведению обряда. Там они проходят через различные виды депривации, в частности в отношении еды, воды, сексуальных контактов, одежды и укрытия. В средней стадии они должны продемонстрировать открыто, перед всем сообществом, что они готовы стать взрослыми членами сообщества. Обряд восстановления ознаменовывает успешное прохождение испытания гигантским пиром. Однако в течение подобного ритуала не только иницируемые изолируются от своего нормального окружения, но также и все сообщество отстраняется от обыденной жизни, подобно состоянию чрезвычайной ситуации, в которой нормальные структуры не работают и некоторые действия запрещены (особенно потребление алкогольных напитков и сексуальные отношения). Нормальный порядок вещей восстанавливается только после пира, празднования, легко переходящего в нечто беспорядочное. Таким образом, подобные ритуалы осуществимы только под руководством «церемониймейстеров», которые сравнимы — Тёрнер намеренно использует эту терминологию — с «абсолютными правителями» в ранней современной Европе.

Этот концепт был развит в ходе изучения ритуалов в различных популяциях мира. Однако в своих последних работах Тёрнер пришел к выводу, что возможно самой древней формой таких ритуалов могло быть паломничество,

как своего рода опыт обращения. Это будет иметь огромное значение для понимания свидетельств, переживших палеолит, так как поможет определить, насколько далеко в прошлое уходит паломничество как древнейший опыт обращения в европейской культуре; а также поможет преодолеть «металлургические» коннотации, присутствующие в исследованиях ритуального процесса.

Социальный, политический и экономический кризис может быть поэтому проанализирован как широкомасштабный момент перехода для «физического мира», в ходе которого все, принимаемое как должное, все стабильные структуры социальной и человеческой жизни внезапно отодвигаются на второй план, и наступает период интенсивного поиска решения. Это в точности тот тип ситуации, который является центральным для политической социологии Макса Вебера и, в частности для проблемы «необыденной (ausseralltägliche) ситуации», для которой он использовал термин «харизма». Для Вебера необыденная ситуация не может быть разрешена обычными, традиционно-общепринятыми или рационально-правовыми средствами, так как базисом для таких решений является стабильность, которая как раз оказывается подорванной. Она требует появления особого рода фигуры, обладающей «харизмой». Вебер явно намекает, что Европа после Второй мировой войны нуждалась в такого рода лидерах, но никогда нет гарантии, что такие фигуры появятся.

Политические социологи и ученые-политологи в течение последнего столетия постоянно применяли веберовскую терминологию к реальным «необыденным» политическим лидерам своего века, упуская вопрос о том, имели ли эти лидеры подлинно харизматические качества. В своей диссертации о том, каким образом возникли коммунистические силы, а также в исследованиях об их распаде в 1990-х гг., Агнес Хорват пришла к выводу, что веберовский концепт бесполезен и даже сбивает с толку, когда речь идет о лидерах коммунистического движения; и в какой-то момент она обнаружила в антропологии концепт «трикстера». Персонажами-трикстерами изобилуют народные сказки, мифологии и этнографические описания в большинстве культур по всей планете. Это маргинальные фигуры за пределами стабильных структур и обществ, не имеющие чувства принадлежности к сообществу, неспособные к любви и доверию. Это одинокие странники, перемещающиеся с места на место, всегда в поисках условий, в которых они смогли бы внезапно впрыгнуть с периферии в центр, становясь полезными и даже незаменимыми. Таким образом, трикстеры представляют собой живые парадоксы: они одновременно и изгои, и герои, во многих культурах даже почитаемые как вторые основатели мира. Условия, благоприятствующие их подъему, это ситуации беды и кризиса, в которых стабильность распадается, эмоции накаляются, и люди ищут кого-то, кто вывел бы их из хаоса. Времена, когда назревает

потребность в трикстерах, это такие периоды, которые определил как «революционную ситуацию» Владимир Ильич Ленин, сам являющий собою фигуру современного трикстера *par excellence*.

Для того, чтобы понять, как действует трикстер, нам требуется рассмотреть более детально то, что происходит в периоды неопределенности и страданий, периоды перехода. Так как порядок вещей, принимаемый раньше как должное, приостанавливает свое действие, формы поведения, которым люди следовали до сих пор, больше не дают опоры. Это означает, что появляется сильный стимул для поиска новых решений, так что ум приходит в возбужденное состояние. Однако происходит это одновременно с возрастающей эмоциональной вовлеченностью, так как в чрезвычайной ситуации возбуждается не только ум, но и эмоции, что затрудняет или даже просто блокирует процесс мышления. Оказавшись в большой беде, люди обращаются друг к другу в поисках выхода или модели поведения, которой они могли бы следовать, и в этот момент их несложно склонить к такому пути, таким действиям, которые они бы никогда не одобрили в иной ситуации. Это особенно верно в отношении поведения толпы, особенно паникующей, что было проанализировано Гюставом Лебоном, современником Ницше и значимым идейным источником для Дюркгейма, Тарда, Парето и Фрейда. А также через Сореля, для Муссолини, Гитлера и Ленина. Таким образом, лиминальные ситуации одновременно разжигают *как разум, так и эмоции*.

В подобных условиях протекание имитационного процесса легко может стать бесконтрольным, что типично для жестокого поведения толпы, вплоть до поисков козла отпущения, так хорошо проанализированных Рене Жираром. Однако ситуация будет складываться иначе, если в сообществе находятся люди, которым удастся воспользоваться рассудком и предложить решение, оставаясь в относительно здоровом уме. Они, в веберовской терминологии, являются истинно харизматичными фигурами, которые ухватывают возможность и выводят сообщество из кризиса. Проблема в том, что те же самые ситуации благоприятны и для трикстеров, способных тоже здраво мыслить, так как они эмоционально не вовлечены в сообщество; однако в нахождении решения они не заинтересованы. Как раз наоборот: ведь трикстер может получить внимание к себе и признание только в кризисные времена, так что его единственный интерес — продлевать состояние кризиса. Таким образом, хотя он и захватывает внимание лозунгами, дающими *иллюзию* пути выхода из кризиса — а люди в состоянии бедствия не особенно улавливают различия, их способность суждения занижена, — но вместо выхода, он только больше раскручивает те самые силы, которые изначально и породили кризис.

В завершение антропологической части статьи остается сказать, что у этой ситуации может быть два исхода, а также их комбинация. Во-первых,

если временное состояние кризиса закрепляется, мы сталкиваемся с парадоксальными условиями постоянной переходности. Это может быть проиллюстрировано примером коммунизма: после продолжительной и крайне опустошительной войны основные интересы коммунистического режима, пришедшего к власти, используя хаос и растерянность, были не в поиске мира и стабильности, столь желанных всеми, но скорее в продлении экстраординарных условий военного времени с помощью разнообразных приемов. В продлении — до тех пор, пока вся популяция не окажется истощенной и запуганной и больше не сможет сопротивляться группе трикстеров, взявших верх и монополизировавших власть. Но существует также множество других форм и возможностей постоянной лиминальности, и — как я аргументирую ниже — современность сама может рассматриваться как такое постоянное переходное состояние.

Второе следствие — схизмогенез. Здесь речь о том, что временный разлом или трещина в социальной ткани, вместо того, чтобы заживляться, скорее расширяется и обостряется, пока не станет перманентным состоянием. Логика трикстера здесь подразумевает, что вместо того, чтобы найти способ устранить расхождение и разрешить конфликт, противоположные позиции раздвигаются все сильнее, пока существовавшее некогда единство не будет заменено двумя резко различными идентичностями. Для этого концепта Бейтсона главное — смоделировать процесс, в котором предыдущие позиции внутри одной идентичности оказываются замещены двумя новыми идентичностями. Эти идентичности основаны на переопределении «себя» и «другого» и на максимальном акценте на том, как твое «я» «пометил» (labelled) другой. Согласно правилу Бейтсона, такие схизмы могут множиться, или же сама новая идентичность может в свою очередь распасться на две половины. Европейская Реформация XVI столетия снова дает отличный пример: распад был остановлен только за счет того, что все участники взаимно признали друг друга, чтобы **не** допустить дальнейшего деструктивного раскола. Это и привело к установлению официальных церквей.

### Антропология через искусство

Как для современных социальных наук, так и для аналитической философии характерно игнорировать знание и мудрость, содержащиеся в произведениях искусства. Причиной тому настороженное и надменное отношение, размежевание между «нами» (настоящими учеными, которые имеют дело с серьезными вопросами) и «ими» (всего лишь художниками, озабоченными лишь нереальными и несерьезными предметами их фантазии). В противоположность тому — и в соответствии с классической традицией понимания



культуры — есть и ряд серьезных современных мыслителей, которые систематически используют информацию, заключенную в произведениях искусства, чтобы понять современную реальность, и особенно — те глубокие воздействия, что оказывает на человеческую личность современный прогресс.

Абсурдность пренебрежения произведениями искусства проявляется в методологической *апории*, в которую загнала себя современная социология. Исследователи-социологи прилагают большие усилия, чтобы опрашивать людей об их мнении, и беспокоятся о «репрезентативности» проводимой выборки. Однако очевидно, что художники, особенно лучшие из них, обладают чувствительностью «выше среднего» к процессам, происходящим в сердце социальной жизни, к биению этого сердца, и поэтому они способны буквально «ре-презентировать» эти процессы в уникальной выразительной манере. Систематически пренебрегать их свидетельством — это нечто худшее, чем ошибка.

Произведения искусства особенно важны для понимания ключевого свойства современного мира — его все увеличивающейся театрализации. Это проблема, имеющая определенную связь с исихазмом. В нашем мире, где смешение подлинника и подделки стало основным элементом, приводящим в движение прогресс с помощью технологии, рекламы и политической пропаганды, социальные науки все чаще приходят к выводу, что социальная жизнь — это перформатив, представление; социальный мир — театр, где каждый акт и идентичность «социально сконструированы». Однако этот подход объединяет в себе критицизм и идеологию чрезвычайно дезориентирующим образом. Социальный конструктивизм, призывающий к «перформативному повороту» в культурной социологии, и аргументы Хабермаса о публичной сфере с характерным для нее поощрением рационального дискурса — это две стороны одной медали, а именно, систематического пренебрежения трансформативными (в антропологическом смысле) эффектами, связанными с публичным поведением. В антропологической терминологии, поведение, которое разворачивается перед обобщенным другим, всегда связано с использованием масок, иначе говоря, оно, по самому определению, «театрально».

Чтобы преодолеть этот разрыв между теориями публичной сферы и социальным конструктивизмом, было необходимо проследить генеалогию публичной сферы, что предполагает исследование возрождения театра в Европе [Szokolczai 2013]. Это исследование показало, что в Европе эпохи позднего Ренессанса истоки такого возрождения уходят в Византию, где некоторые формы древних театральных действий, и особенно — формы пантомимические, выжили при дворе и на ипподроме, что привело к их широкому распространению и к повышению уровня перформативности. Эти данные могут быть полезны, чтобы ввести Исихастские споры XIV в. в более широкий



контекст, ведь учение Григория Паламы, возможно, возникло в противовес этой глубокой театрализации, и следовательно, в ситуации, схожей с современной, и его значимость снова налицо.

Проблема театрализации в демократических Афинах была зафиксирована уже Платоном в его «Законах», где появляется и понятие «теа́трализация». Не исключено, что эта проблема имела центральное значение для платоновской критики миметического характера изобразительных искусств. Платоновская критика софистов имеет три уровня. На первом, представленном в ранних сократических диалогах, софисты рассматриваются как манипуляторы словом на агоре. Второй слой, в диалоге «Софист», смещает фокус к манипуляциям изображениями и определяет софистов как практикующих «фантастический уровень мастерства в создании образов» («fantastic class of the image-making craft»<sup>8</sup>). Третий слой можно обнаружить в «Законах». Сходное восприятие трансформативного «магического» аспекта своего искусства проявляется у некоторых высоких мастеров. Такой уровень рефлексивности характерен, в частности, для шекспировского театра или для Гёте, для картин Веласкеса или Тьеполо.

Обеспокоенность тем, что реальность все более театрализуется, проявляется в лучших романах модерна; собственно, это, возможно, и есть движущая сила классического романа. Причина в том, что романы имеют к театрализации парадоксальное, двоякое отношение. С одной стороны, романы продлевают и углубляют своего рода «магическую» трансформацию человеческого существа, заманивая читателей на территорию фантазии, разжигая и взращивая их желания и страсти, тревожа их память и колебля гармонию разума пробуждающими воспоминания картинами, в точности как это делают театральные представления, за исключением того, что все происходит в уединении и тишине дома. Неслучайно, что подъем сентиментального романа эпохи модерна произошел в то же время и в том же месте, где возникла журналистика, в Англии начала XVIII в. Даже центральной фигурой в обоих процессах был один и тот же человек — Даниэль Дефо. С другой стороны, лучшие писатели модерна развили в себе острое чутье и внимание к трансформативным эффектам как театра, так и художественной литературы, и со временем превратили выявление и передачу этих механизмов в основную цель своей работы. Склонность к рефлексии над такого рода эффектами прослеживается уже у Рабле и Сервантеса, получает признание с расцветом полифонического романа Диккенса и Достоевского, а впервые возникает явно — у Гёте.

Художественная литература — уникальный ресурс для анализа реальности, которая становится все более театрализованной. Как господствующее

<sup>8</sup> См. Plato, *Sophist*, 268C-D. В русскоязычном издании: см. [Платон 1970, с. 399, 268C–D].

направление в социологии, так и аналитическая философия упускают этот ресурс. Они принимают поддельную реальность за «объективный», «действительный» мир с тем, чтобы исследовать его аналитически, критически, средствами позитивизма. В то же время некоторые из важнейших мыслителей прошлого, получившие необыкновенное признание в своих странах, предприняли изучение художественной литературы, этого «царского пути», дающего доступ к сердцу современности. Это такие фигуры как Рене Жирар во Франции, который ввел термин «повести истины», до некоторой степени также Мишель Фуко, для которого «классическая эпоха» и открылась, и закрылась повестью; Ортега-и-Гассет в Испании; Роберто Калассо и Пьетро Читати в Италии; Бела Хамвас в Венгрии; Михаил Бахтин в России.

### **По ту сторону современной антропологии: классическая философия, и особенно Платон**

Применение антропологического измерения к исторической социологии и генеалогии — это подлинный акт раскрытия, возможно, близкий по смыслу к понятию «размыкания», столь важному для Сергея Хоружего<sup>9</sup> (см., например [Хоружий 2010]). Это открывает новые горизонты мысли. Прежде всего надо отметить, что ряд антропологических концептов, приведенных выше, имеет поразительное родство с некоторыми ключевыми концептами классической философии, в особенности с мыслью Платона. Начнем хотя бы с лиминальности, которая имеет у Платона два эквивалента: *apeiron* и *metaxy*. Греческое *peirar* означает «ограниченный», а *a-peiras*, соответственно, «неограниченный». Латинский аналог *peirar* — *limes*, отсюда и «лиминальный». Это слово присутствует не только у Платона, но играет важнейшую роль уже в первом афоризме Анаксимандра, т.е. представляет собой «первое слово» греческой философии (Паточка), исток и начало всех вещей. Оно также сыграло значительную роль в пифагорейской мысли. У Платона оно становится ключевым только в одном из последних наиболее сложных диалогов — в «Филебе», в котором вокруг двух концептуальных пар «единое-многое» и «граница-неограниченное» выстраиваются, возможно, основные «методологические» идеи мыслителя. *Metaxy* — термин, специфичный для Платона. Он не часто рассматривается как философский термин, но Эрик Фёгелин выделил его и привлек к нему внимание: в «Анамнезисе» и «Экуменической эпохе» Фёгелина это понятие играет центральную роль. Одновременно с ним он ввел

<sup>9</sup> У меня, однако, есть проблема с этим словом из-за его деструктивных, металлургическо-алхимических коннотаций. Слова, начинающиеся с «раз» в русском языке, отсылают меня к словам, начинающихся с «zer» в немецком. К особенностям такой терминологии привлекает внимание в своей работе *Alchimia degli estremi* Ферруччио Мазини [Masini 1967].

и другой ключевой методологический термин — «историогенез», необходимый для того, чтобы описать конструкты, создаваемые с целью подогнать ход истории к заданным схемам. Это очень похоже на то, как Покок интерпретирует «просвещенческий нарратив» (Enlightened narrative); интересно, что оба концепта появились в ходе исследований, касающихся подъема и падения империй. Согласно Фёгелину, *metaxy* указывает на тот путь, по которому Платон вводит сферу божественного в философию, открывает философию. Следующий и самый интригующий момент — что это слово в знаменитой книге Псевдо-Лонгина было выброшено из длинной цитаты Платона. Эта книга претендует на то, чтобы распространять мысль Платона, но на поверку она представляет собой скорее умышленный, целенаправленно созданный перевертыш. Тот утонченный способ, которым Платон мыслит связанность и переходность, она замещает дихотомическими категориями, характерными для софистской, манихейской и гностической мысли и со временем унаследованными картезианством и кантианством.

Но *metaxy* не единственный из представленных выше ключевых антропологических концептов, имеющий тесную связь с мыслью Платона. Стоит ли говорить, что эта связь налицо и у «имитации», через которую Платон определял то воздействие, которое софисты оказывали на агоре. Это относится и к «трикстеру», так как софисты (как они характеризуются в ряде текстов Платона), дают весьма исчерпывающее представление о его основных свойствах; а кроме того и категории Бейтсона явно были разработаны на основе знакомства с идеями Платона.

### **По ту сторону антропологии: мифология, лингвистика, археология**

Антропология и история не только находятся в близком родстве и укрепляют друг друга, но также помогают ввести еще ряд областей, которые дополняют и обогащают картину и помогают понять современность. Первое, что здесь приходит на ум, — сравнительная мифология. С одной стороны, мифология есть только расширение истории до далеких, доисторических времен в том известном смысле, что историческое событие сначала становится устной историей, потом разрастается до легенды, и наконец обобщается и превращается в миф. Но мифология — это также версия антропологии, так как истории и описания, собранные антропологами, очень близки к тому содержанию, что в других культурах выживает в форме мифов. Да, связь между ритуалом и мифом известна и изучена многократно; но столь многократно, что вопрос о том, что первично — ритуал или миф, чаще всего уже воспринимается в антропологии как «курица или яйцо».

Неудивительно поэтому, что эти антропологические концепты и центральные фигуры как в антропологической, так и в генеалогической традициях связаны с мифологией или ее исследователями. Взять хотя бы Мишеля Фуко, который неоднократно отмечал, что ключевую роль в разработке его версии «структурного» анализа сыграл не Леви-Стросс, не Барт или Лакан, а скорее Жорж Дюмезиль, самый значительный французский исследователь в области сравнительной мифологии. Мифологические данные играли также фундаментальную роль в работах Рене Жирана.

Среди всех антропологических концептов «трикстер» имеет самые тесные связи с мифологией. Одна из важнейших книг Дюмезиля, которую он повторно опубликовал в последние годы жизни, когда ему было уже за восемьдесят, была посвящена Локи, центральной фигуре трикстера в скандинавской мифологии. Однако самым главным трикстером европейского средневековья был Ренар или Рейнеке-лис. Популярность его была такова, что во французском языке его имя стало нарицательным (*le renard* - «лис»), а Гёте сделал его героем сказки, написанной в 1793–1794-х гг., явной аллегорией Французской Революции с ее следами присутствия трикстера.

Самым значимым мифологом, работавшим с фигурой трикстера, остается венгр по рождению Карл Кереньи, посвятивший свои книги двум ключевым божественным фигурам-трикстерам греческой мифологии, Прометею и Гермесу. Он же способствовал тому, чтобы идеи Радина оказались доступными в более широких областях исследований.

Смежное поле — лингвистика, а особенно этимология, — также имеет решающее значение, хотя до сих пор полноценно не использовано и не разработано. Значение этимологии для генеалогической перспективы общепризнано. «Генеалогия морали» Ницше представляет собой собственно говоря расширенную этимологию немецких слов, связанных с хорошим и плохим, со злом, а также с долгом и виной. И хотя Макс Вебер тоже известен развернутыми этимологическими примечаниями в своих работах (особенно в «Протестантской этике»), но тем не менее, учитывая, что в современной лингвистике доминирует формализм, это направление так и не было должным образом концептуализировано.

Значительный вклад в эту область внесла вышедшая в 2009 г. книга Марио Алиней, выдающегося лингвиста. На тысяче страниц он изложил новую теорию этимологии. Его ключевая идея близка размышлениям Платона о том, что формирование слов происходило на основе образов. Соответственно, сравнительная и историческая лингвистика должна разрабатываться параллельно со сравнительной антропологией, мифологией и археологией. Кроме того, некритическое принятие той посылки, что конвенциональная лингвистика основана на индоевропейских языках, может быть источником крупных изъянов в выводах.

Эти моменты имеют глобальное значение, так как историчность языков — самое сильное обвинение в адрес кантианской мысли и «рационалистской» философии вообще. В такой конструктивистской перспективе, уходящей корнями в учение софистов о происхождении языка из акта именованя, связь между звуками и объектами понимается как исключительно произвольная, не более чем условность, так что социальное и историческое значение развития языковых выражений игнорируется. В противоположность этому, в генеалогической перспективе слова рассматриваются как наиболее важное вместилище смыслов и традиций, как подлинный кладезь человеческой мудрости и смысла.

Но самой важной дополняющей дисциплиной является археология, близко связанная и с историей, и с антропологией. Археология — это история племен и народов (populations), не оставивших письменных свидетельств; реконструкция жизни столь далеких от современности племен с очевидностью требует антропологического инструментария.

Археология имеет некоторые корни в эпохе Возрождения, но все же это относительно молодая социальная дисциплина. Тем не менее, в течение последнего столетия, и особенно в последние десятилетия она принесла ряд открытий, которые должны были бы радикально изменить наше видение человеческой истории. Не случилось же этого в силу устойчивости «просвещенческого нарратива». Согласно ему, чем дальше мы углубляемся в отдаленные доисторические времена, тем более примитивного и нецивилизованного человека мы там находим. Это видение было с твердейшим догматизмом выражено в классической работе Франца Боаса об эволюции человека, где он утверждал, что человек, живший 2000 лет назад, был вдвое примитивнее того, что жил 1000 лет назад.

Обнаружение наскальной живописи бесповоротно обесценило подобные представления, хотя наследники «просвещенческого нарратива» завязали долгую войну и все еще не могут сделать должные выводы. Положение дел хорошо видно в реакции на три главных открытия эпохи: пещеры Альтамиры, Ласку и Шове. Альтамира была открыта в 1879 г., но ее подлинное, доисторическое происхождение было признано только в 1902 г. Первые заметки первооткрывателя Марселино Санс де Саутуола были не только проигнорированы или осмеяны «с вершин “официальной науки”» академиками того времени, но сами рисунки вообще были сочтены подделкой [*The Cave of Altamira* 1999, p. 8–9, 23–27]. Одни критики утверждали, что это «работа консервативных испанских клириков, надеющихся защитить веру в божественное творение»; другие же утверждали, что «пещера была специально создана испанскими иезуитами, противниками эволюционной теории, в попытке превратить зарождающиеся палеонтологию и пре-историю в предмет

насмешек»<sup>10</sup>. Пещера Ласку была открыта в 1940 г. Здесь проблема была уже не в подлинности, а скорее в сочетании ее характеристик, которые были сразу же признаны далеко превосходящими таковые других пещер. В частности, это одна из самых древних пещер, она была разрисована за тысячи лет до Альтамиры или других пещер на большой окружающей территории. Тем не менее, многие заслуженные археологи и историки искусства, такие как Андре Леруа-Гуран, провели долгие годы в попытках втиснуть эти свидетельства в эволюционистские и структуралистские концептуальные схемы.

Окончательно это стало невозможным с открытием пещеры Шове в 1994 г. Вход в пещеру оказался закрыт около 29 000 лет назад в результате оползня. Внутри на стенах археологи обнаружили изысканнейшие произведения искусства всех времен, созданные где-то между 33 000 и 29 000 лет до нашей эры. Возраст рисунков не подлежит сомнению — из всех пещер в мире эта датирована точнее всего. Стоит отметить, что Пол Бан, высокий авторитет в археологии и решительный сторонник материалистического эволюционизма, несмотря на недвусмысленные научные доказательства все еще протестует против этой датировки, так как не в состоянии подвести эти данные под привычные концептуальные схемы.

Хотя интерпретация этих свидетельств никогда не станет окончательной, ученые все больше склоняются к тому, что эти пещеры — святилища (*sanctuaries*) для паломников. Такое же объяснение предлагают и относительно других недавних потрясающих открытий, таких как мегалитические каменные храмы Гёдекли Тепе (10 000 — 8 000 лет до н.э. ([*Schmidt 2000-a*; *Schmidt 2000-b*]), и оно подтверждается отсутствием следов проживания в этих местах. Эти находки заставили археологов полностью изменить свои взгляды на динамику исторических изменений. Вместо примата технологических сдвигов, наподобие «агрокультурной революции», «вынуждающих» к оседлому образу жизни и, соответственно, к постройке святилищ для «изобретенных» богов, — примат религиозного опыта и практик, затем со временем приведших к оседлости и экспериментированию с сельскохозяйственными культурами. Не зная об этих открытиях, историки и социологи продолжают преподавать и продвигать уже вовсе несостоятельный (на самом деле, никогда не бывший убедительным) нарратив линейной материалистической эволюции.

Для человеческой мысли эти находки имеют невероятное значение, так как археологические открытия, среди которых пещеры с наскальной

<sup>10</sup> Первый аргумент принадлежит Эмилио Карталяку, который позже изменил свое мнение и чья статья 1902 г. сыграла значительную роль в удостоверении подлинности находок; второй же принадлежит Габриэлю де Мортилье [*Beltran 1999*, p. 9]. Оба были главными представителями французского позитивизма до Дюркгейма.



живописью составляют лишь малую, хотя и особенно важную часть, попросту разоружили присущее современности секулярное мышление. Согласно последнему, человеческая история движется только за счет собственного импульса, без связей с областью трансцендентного. Прогресс основывается на знании и технологии, он непрерывен и линеен, без каких-либо временных «откатов», так как «иррациональность» быстро компенсируется дальнейшим «прогрессом». Однако такая перспектива не согласуется с археологическими находками, извлеченными из недр земли за последнее столетие.

### Пересматривая историчность истины

На этом этапе нужно быть очень точным и осторожным. Археологические находки не подходят для того, чтобы на их основе вновь пускаться в старый и бесплодный спор о «научных доказательствах» бытия Бога. Совершенно очевидно, что в подобных доказательствах нет нужды. Вопрос скорее в том, чтобы еще раз рассмотреть исторический характер истины и сделать соответствующие выводы.

В эпоху модерна поиск знания стремительно превращался в выявление некой абстрактной и вневременной истины. Эта погоня, однако, все больше вступала в конфликт с базовыми принципами и *границами* (limits) реальности и потому сдвигалась в направлении ирреального — которое, собственно, то же самое, что абстракция и вневременность. И это означает, что «реальность» нашего существования на этой планете, в определенном времени и пространстве, в условиях нашей жизни — в том, что солнце встает и заходит в определенные моменты, позволяя различать ночь и день. Что изменения в этом цикле определяют сезон. Образ жизни человека в течение многих тысячелетий развивался, учитывая все эти явления природы — природы, взятой не как объект открытия или преобразования, а как то, что дано (data) и может быть взято или, что то же самое, принято как *дар*. Прожить жизнь осмысленно можно только тогда, когда мы рассматриваем ее как драгоценный дар — взгляд, кстати, полностью согласующийся с «биологическим» знанием, которое у нас есть о человеческой жизни в ее зарождении-зачатии.

Такое понимание предполагает, что на уровне реальности — реальности природы, сущего, жизни и культуры — все исторично. Наша планета, Земля, есть результат «исторического» развития, воплощенного в горах и реках, животных и растениях, которые не могут быть изменены по прихоти человека. Конечный образ, питающий науку модерна, его технологии и бизнес — это претензия, что «со временем» мы сможем смоделировать и реконструировать все, что угодно из субатомных частиц, так что ничего на самом деле не имеет уникального значения, так как все можно «обменять», «подменить»



и «заменить». Однако это сущая ерунда: культ науки и разума ведет к безумию, как отмечал Хоружий [Хоружий 2015, p. 141]. Наша задача и призвание как людей состоит не в том, чтобы использовать и истощать ресурсы нашей планеты, но в том, чтобы заботиться о даре, полученном нами вместе с нашими жизнями.

Но если исторично все, начиная с планеты, «предметов» и существ на ней, то это относится не только к артефактам человеческой культуры и духа, но также и к следам соприкосновения с иной сферой, которую можно назвать «сверхъестественной» или «божественной» (но, как мы знаем, ей нельзя в полном смысле слова дать «имя»). Эти исторические свидетельства особенно неуловимы, так как «божественное» частью нашей реальности не является, а значит — оно нереально, как и атомные частицы, хотя и не в том же смысле. Все, что мы имеем перед глазами — стол или стена; мы не можем видеть «частицы», из которых они состоят. И все равно мы убеждены в их существовании, потому что верим физикам, которые это знание произвели. Знание о «божественном» имеет схожий механизм доступа к иной сфере «нереальности»: напрямую органам чувств она недоступна, но мы можем положиться на неких проводников, чей авторитет и благонадежность тоже могут быть удостоверены, хотя и иными средствами. Именно многолетний интерес к механизмам этого удостоверения привел Мишеля Фуко к концепту *parrhesia*.

На этом этапе, начав с исторической социологии и генеалогии, через антропологию, искусство, классическую философию, мифологию, лингвистику и археологию мы подошли к границам истории религии и теологии. В терминологии Вебера, мы на том самом «волоске», который отделяет религию от науки или веру от разума. Большинство социологов не желают сделать следующий шаг. Это — шаг без сомнения опасный и требующий особого обращения. Тем не менее, «ситуация», в которой мы оказались, принуждает нас собрать нашу решимость и избавиться от шор секулярного просвещенческого универсума. В сущности, даже Хабермас сегодня утверждает, что мы уже входим в «пост-секулярную» эпоху. Так что давайте войдем.

### **По ту сторону антропологии: история религии и теология**

Очевидно, что тут мы можем дать лишь мимолетное представление об этом ландшафте, снова обратившись к «трансцендентному» и будучи вооруженными тем гигантским объемом знания, что был накоплен современной наукой и мыслью.

Во-первых, мы должны отдавать себе отчет в том, что «вступление» в область трансцендентного описывается через «лиминальность», например в

платоническо-фёгелианском смысле лиминальности и *metaxy*. К этому близка мысль Павла Флоренского: начальные страницы его «Иконостаса» представляют иконы как окна между двумя мирами, то есть они буквально находятся в лиминальной позиции между нашим миром и сферой трансцендентного.

Во-вторых, я хотел бы ввести особенно важный и совершенно лиминальный образ, «сцену из шахты»<sup>11</sup> из пещеры Ласку. Это изображение относится к поздним слоям Ласку, и оно абсолютно уникально среди наскальных росписей в силу некоторых своих особенностей. На нем изображен человек, тогда как на других — только животные (людей можно различить лишь на нескольких высеченных рисунках). У него есть нарратив, тогда как остальные отсылают только к различным живым существам и непосредственному опыту. В-третьих, здесь и только здесь человеческая фигура изображена с эрегированным фаллосом. В-четвертых, она лежит на земле с вытянутыми руками — это позиция жертвы; однако эрегированный фаллос указывает также и на агрессию.

Это изображение знаменито среди экспертов, и было сделано много попыток объяснить его смысл. Очевидно, что мы не можем «доказать», что же именно оно сообщает нам. Я полагаю, однако, что эти усилия бесполезны, если интерпретировать изображение не в свете истории взаимодействия человека и божественного, а также без внимания к теологии. Шаг в этом направлении предлагает в своей книге Агнес Хорват. Она пишет, что сцена на стенах шахты является репрезентацией «распада кооперации между божественной, животной и человеческой сферами» [Horvath 2013, p. 29].

Я сделал некоторые шаги в этом направлении в моей недавней статье [Szokolczai 2014], где я утверждаю, что сцена из шахты, особенно в интерпретации Хорват, имеет параллели с важнейшей для брахманической мысли сценой из *Satapatha Brahmana*, которая была проанализирована Роберто Калассо в его книге, в VII томе его необычайного проекта. В обоих случаях схвачен момент, который в христианской теологии называется «падением» или «первородным грехом».

Это приводит нас к теологическим выводам о возможности некоторой новой интерпретации Троицы, созвучной основным тенденциям теологии XX столетия. И в западном, и в восточном христианстве теология снова делает

<sup>11</sup> Сцена в части пещеры, называемой «шахтой», изображает человека, находящегося (падающего?) между бизоном и носорогом. Бизон поражен дротиком, а носорог будто удаляется. Рядом с человеком изображен удлиненный предмет, увенчанный фигурой птицы (есть предположение, что это планка, которую привязывали к копыю или гарпуну для усиления броска), на противоположной стене изображена лошадь. Кроме того, в композиции присутствуют две группы знаков: между человеком и носорогом — три пары точек (такие же есть и в двух других местах пещеры). А под изображением человека и бизона — сложный зубчатый символ. Практически идентичные знаки можно найти и на других стенах и предметах, найденных в пещере.

акцент на тринитаризме; готовится наконец противостояние радикальному антитринитаризму Ньютона. Смысл тех двух видов опыта, уникального, потрясающего и подлинно исторического, на котором основана христианская культура или цивилизация, к которой мы принадлежим, — распятие и воскресение — предполагает, что такие глубочайшие кощунство и обетование имеют смысл только в том случае, если в отдаленной (пред-)истории совершилось кощунство сравнимого масштаба. И библейский нарратив о Падении, и сцена на стенах шахты, и Satapatha Brahmana содержат следы этого события и его последствий. А основные формы религиозных «отрицаний» мира различаются между собой тем, что отвергают ли они «мир» — тот, который существовал до Падения, или же тот, что возник после.

### Заключительные комментарии

На данный момент я должен завершить эту статью, явившуюся ответом на потребность в работах, дающих представление о базовом каркасе проекта, в который я вовлечен последние десятилетия, в надежде на то, что это подготовит почву для плодотворного диалога в дальнейшем.

Начну с того, что резюмирую спор, касающийся модерна и его понимания как парадоксального состояния непреходящей лиминальности. Это кумулятивный результат ряда кризисов, пройденных европейской культурой, в ходе которых определенная логика — логика *трикстера*, смогла в результате ряда последовательных шагов захватить христианскую европейскую культуру. Эту логику можно выявить в радикально секулярной мысли Просвещения [*Israel 2001*], современной преемнице классической софистики, возрожденной в период второй софистики во II в.н.э.<sup>12</sup> и господствовавшей в образовании византийских чиновников Империи, распространившаяся в Европе с «гуманизмом Возрождения». Важнейший ее элемент — отрицание историчности истины, что можно заметить не только в бесплодном, гностического толка дуализме, развиваемым Декартом и Кантом в качестве «рационализма», но и в антитринитаризме Ньютона и Локка.

Непреходящая лиминальность в сочетании с процессами схизмогенеза — состояние парадоксальное, которого, однако, нельзя избежать, находясь внутри (вспомним терминологию «железной клетки» или «ловушки», с помощью которой Макс Вебер охарактеризовал состояние модерна). Рациональное мышление в особенности неспособно предложить никакого выхода, будучи пойманной в сплетенную Просвещением паутину. Сплетенную не без

<sup>12</sup> Немаловажно, что само существование второй софистики отрицалось основным критиком и оппонентом Ницше Виламовицем с позиций неокантианства, что позволяло предотвратить распространение убеждения, что неокантианство продолжает дело софистики.

помощи современной науки — основного продукта просвещенческого мышления, — запертой в собственном — порочном — кругу и порождающей состояние нереальности, фундаментальным образом схожее со «сверхъестественным», которое столь же «нереально» в перспективе реальности, т.е. объективной достоверности нашего собственного мира, измерения, в котором единственно мы можем жить и двигаться.

Каким же образом мы можем выйти из перманентной лиминальности модерна? Для начала, это неосуществимо одними лишь человеческими силами — но мы не одни, не стоит паниковать. Это, однако, не подразумевает беспомощного и совершенно пассивного «ожидания Годо». Мы должны быть готовы, и с этой целью следует использовать все достижения (и «уловки») современной науки, технологий и разума, чтобы понять историю условий нашего существования. Учитывая, что основные цели современной науки и технологий смехотворны сами по себе, они могут только лишь помочь нам в поисках — всегда только историчной — истины.

В этом нам могут пригодиться особые озарения некоторых уникальных мыслителей. Я имею возможность упомянуть троих, едва ли упоминавшихся ранее. Первый из них — Блез Паскаль, современник и неутомимый критик Декарта. В одном из афоризмов «Мыслей» он разделяется с размышлениями Декарта всего четырьмя словами: «Декарт бесполезен и бездоказателен» [Паскаль 1994, с. 303]. Здесь нечего добавить. Таким образом, вместо того, чтобы основывать свою мысль на доводах разума, Паскаль заявлял, что у сердца есть собственные доводы, и первые принципы можно основать только на них. И хотя эмоции, особенно те, что спровоцированы уловками разума, безусловно, могут быть очень нестабильными, настоящие человеческие чувства — в первоначальном, XVII-го в. или даже более раннем смысле слова, до просвещенческого раскола между рационализмом и сентиментализмом, — абсолютно надежны и могут служить проводником даже из ловушки перманентной лиминальности. Несмотря на то, что Паскаль как философ не очень популярен (в культуре модерна) и истолковывается как полная противоположность Ницше, Эрик Фёгелин в важнейшей главе своей работы указывает на сильное сходство между этими двумя ключевыми, великими мыслителями.

Второй такой мыслитель — Франц Кафка. Как писатель он известен своими неоконченными и крайне пессимистичными романами. Однако, согласно Ферруччио Мазини, Пьетро Житати и особенно Роберто Калассо, он был так же и философом, и теологом: принимая это во внимание, ядро его творчества можно обнаружить в его «Афоризмах Цюрао» [Кафка 2006]. Они содержат 195 коротких текстов, написанных Кафкой в октябре-ноябре 1917 г., в особый переходный момент как мировой истории (Вторая Мировая война

и большевистская революция)<sup>13</sup>, так и в его собственной биографии (ему как раз был диагностирован туберкулез); аккуратно скопированные (переписанные), очевидно, для публикации, они однако никогда и нигде больше им не упоминались и должны были быть сожжены — т.е. это послания, которые он успешно саботировал. Центральным концептом в них, по словам Калассо, было «неразрушимое». Оно схватывает то, что остается нетронутым в самом ядре человеческого существа даже после изгнания из рая. Это практически идентично паскалевскому «сердцу», и составляет основной потенциальный источник надежды для нас, даже во времена величайших бед. Таким образом, согласно Калассо, именно в эти времена самая пессимистическая фигура культуры модерна породила одну из самых полных обнадеживающих идей (или и была избрана для ее передачи), когда-либо сформулированных в мире модерна.

В понимании значения этого потрясающего события нам могут помочь и последние слова Ницше — пассаж столь же поразительный, сколь и неизвестный, являющий нам последний момент Ницше в здравом уме, который до сих пор полностью игнорировался в гигантской «индустрии Ницше». Фраза написана на латыни — языке, который Ницше никогда не использовал для того, чтобы передать собственные идеи. Она гласит: «*condamno te ad vitam diabolicam vitae*» [Nietzsche 1988, XIII, s. 647] или «приговариваю тебя жить жизнью дьявола», т.е. — к безумию. Таким образом, Ницше не просто «сошел с ума», но был *приговорен* к безумию голосом, который он просто записал и затем действительно исполнил приговор, сойдя с ума.

Этот необыкновенный факт заставляет провести поразительную параллель с Кафкой. Не всегда признается, что Ницше, наряду с Гёте, оказал определяющее влияние на ум Кафки, хотя друг всей его жизни, Макс Брод, неоднократно заявлял, что Кафка ничего общего с Ницше не имеет. Однако можно, даже нужно, задаться вопросом, почему Брод столь страстно отстаивал такую явную ложь. Существует конкретная связь между последним словом Ницше и первым «настоящим» словом Кафки — рассказом «Вердикт», написанном за одну ночь, с 22 на 23 сентября 1912 г., на следующий день после Йом Кипура, Дня Искупления. Рассказ знаменует собой внезапное рождение зрелого Кафки, буквально ниоткуда, после серии более ранних рассказов, которые никак не предвещали качества его последующих работ. Эта — прежде всего весьма автобиографичная — история, безусловно, о вердикте, который отец выносит своему сыну, приговаривая его к смерти от воды. И сын в этой одновременно и сюрреалистическом, и гиперреалистичном тексте смиренно подчиняется, прыгая с моста в реку.

<sup>13</sup> Поразительно то, что Макс Вебер прочел свою самую знаменитую лекцию, «Наука как призвание» 7 ноября 1917 г., в день большевистской революции.

Эта история чаще всего интерпретируется не просто как автобиографическая, но имеющая важный философский, даже теологический смысл. Это можно особенно хорошо выявить с помощью дальнейших параллелей с Ницше. Если Ницше был приговорен к безумию, нанося завершающие штрихи в своей работе «Антихрист», его первом настоящем рассказе, порожденном экстраординарным вдохновением, которое Гете совершенно точно назвал бы демоническим, то Кафка за одну ночь получил доступ к парадоксальной позиции субъекта, которая может быть названа «анти-патриархальной», даже «анти-авраамической».

Ницше и Кафка, по большому счету, представляют собой до сих пор непревзойденные высоты европейской культуры в том, что касается рефлексии кризиса, в котором мы оказались потоплены. Возможно, выход из кризиса символически представлен также двумя романами и рядом связанных с ними идей, порожденных другими двумя великими мыслителями за железным занавесом. Два великолепных романа, схватывающих дух времени и места, без какой-либо надежды на публикацию были созданы ими в ужаснейший период сталинского террора. Я имею в виду роман «Мастер и Маргарита» Михаила Булгакова, созданный в России в 1930-х гг., и роман «Карнавал» Белы Хамваса, написанный в Венгрии между 1948 и 1951 гг. За рамками какого бы то ни было романтического иллюзионизма, скорее за счет экстраординарной силы, позволившей оторваться от безнадежного уныния их повседневного мира, все в этих романах — и в работе авторов в целом — притягивается к словам «золотой век» и «идиллическое», репрезентирующим картины подлинно апокалиптического характера и качества в собственно этимологическом и теологическом смысле этого слова.

### *Литература*

- Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения / пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990.
- Паскаль Б. Мысли / пер. с фр., посл., комм. О. Хомы. М.: REFL-book, 1994.
- Платон. Софист // Соч. в 3-х тт.: Т. 2 / ред. А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1970. С. 319–399.
- Хоружий С.С. Фонарь Диогена: Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Alinei M. L'origine delle parole. Rome: Aracne, 2009.
- Ariès Ph. Centuries of Childhood. Harmondsworth: Penguin, 1975.
- Ariès Ph. L'homme devant la mort, Paris: Seuil, 1977.
- Bakhtin M. The Dialogic Imagination: Four Essays. Austin: UT Press, 1981.
- Bakhtin M. Rabelais and His World. Bloomington: Indiana UP, 1984.
- Bakhtin M. Speech Genres and Other Late Essays. Austin: UT Press, 1986.
- Bateson Gr. Naven. Stanford: Stanford University Press, 1958.
- Bateson Gr. Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine, 1972.



- Bateson G.* Mind and Nature: A Necessary Unity. Cresskill, NJ: Hampton Press, 2002.
- Borkenau F.* Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild: Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- Borkenau F.* End and Beginning: On the Generations of Cultures and the Origins of the West / ed. by Richard Lowenthal. New York: Columbia University Press, 1981.
- Calasso R. Ka.* Milan: Adelphi, 2005.
- Calasso R.* Il rosa Tiepolo. Milan: Adelphi, 2006.
- Calasso R.* La Folie Baudelaire. Milan: Adelphi, 2008.
- Calasso R.* L'Ardore. Milan: Adelphi, 2010.
- The Cave of Altamira* / ed. by Antonio Beltrán. New York: Harry Abrams, 1999.
- Citati P.* Il male assoluto nel cuore del romanzo dell'Ottocento. Milan: Mondadori, 2000.
- Citati P.* Kafka. Milan: Adelphi, 2007.
- Citati P.* La malattia dell'infinito. Milan: Mondadori, 2008.
- Cohn N.* The Pursuit of the Millennium. London: Paladin, 1970.
- Cohn N.* Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Dumézil G.* Loki. Paris: Flammarion, 1986.
- Dupront A.* Du sacré: Croisades et pèlerinages. Paris: Gallimard, 1987.
- Elias N.* The Civilizing Process. Oxford: Blackwell, 2000.
- Gennep A. van.* Les rites de passage. Paris: Picard, 1981.
- Girard R.* Mensonge romantique et vérité Romanesque. Paris: Grasset, 1961.
- Girard R.* Violence et le sacré Paris: Grasset, 1972.
- Girard R.* Des choses cachés depuis la fondation du monde. Paris: Grasset, 1978.
- Girard R.* Le bouc émissaire. Paris: Grasset, 1982.
- Hennis W.* Max Weber: Essays in Reconstruction. London: Allen & Unwin, 1988.
- Hirschman A.O.* The Passions and the Interests. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Horujy S.* Practices of the Self and Spiritual Practices: Michel Foucault and the Eastern Christian Discourse. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.
- Horvath A.* The Nature of the Trickster's Game: An Interpretive Understanding of Communism (Ph.D. thesis). Florence: European University Institute, 2000.
- Horvath A.* *Mythology and the Trickster: Interpreting Communism // Democracy and Myth in Russia and Eastern Europe* / ed. by A. Wöll and H. Wydra. London: Routledge, 2008. P. 27–44.
- Horvath A.* Modernism and Charisma, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- Horvath A.* The Genealogy of Political Alchemy: the technological invention of identity change (Ch.4) // *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality* / ed. by A. Horvath, B. Thomassen, H. Wydra. Oxford: Berghahn, 2015. P. 72–92.
- Horvath A., Szokolczai A.* The Dissolution of Communist Power: The Case of Hungary. London: Routledge, 1992.
- Horvath A., Thomassen B.* Mimetic Errors in Liminal Schismogenesis: On the Political Anthropology of the Trickster // *International Political Anthropology*. 2008. V. 1, № 1. P. 3–24.



- Israel J.I.* Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kafka F.* The Zürau Aphorisms / ed. by R. Calasso. London: Harvill Secker, 2006.
- Kerényi K.* Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life. Princeton: Princeton University Press, 1976.
- Kerényi K.* Hermes, Guide of Souls: The Mythologem of the Masculine Source of Life. New York: Spring Publications, 1986.
- Kerényi K.* Prometheus: Archetypal Image of Human Existence. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Koselleck R.* «Space of Experience» and «Horizon of Expectation»: Two Historical Categories (Ch. 14) // R. Koselleck. Futures Past: On the Semantics of Historical Time. Cambridge, MA: The MIT Press, 1985. P. 255–275.
- Koselleck R.* Critique and Crisis, Oxford: Berg, 1988.
- Latour B.* Gabriel Tarde and the End of the Social // The Social and Its Problems / ed. by P. Joyce. London: Routledge, 2001.
- Latour B., Lépinay V-A.* The Science of Passionate Interests: An Introduction to Gabriel Tarde's Economic Anthropology, Chicago: Chicago University Press, 2009.
- Lévy-Bruhl L.* The Notebooks on Primitive Mentality, New York: Harper, 1975.
- Masini F.* Alchimia degli estremi: studi su Jean Paul e Nietzsche, Parma: Studio Parmense, 1967.
- Mauss M.* The category of the human mind: the notion of person; the notion of self // The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History / ed. by M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. 1–25.
- Mauss M.* A Sociological Assessment of Bolshevism [1924–1925] // The Radical Sociology of Durkheim and Mauss / ed. by M. Gane. London: Routledge, 1992. P. 165–212.
- Mauss M.* The Gift: The form and reason for exchange in archaic societies. London: Routledge, 2002.
- Mumford L.* The City in History. New York: Harcourt, 1961.
- Mumford L.* The Myth of the Machine V. 1: Technics and Human Development. N.Y.: Harcourt, 1967.
- Mumford L.* The Myth of the Machine V. 2: The Pentagon of Power. N.Y.: Harcourt, 1970.
- Nietzsche F.* The Birth of Tragedy / The Case of Wagner. New York: Vintage. 1967-a
- Nietzsche F.* The Genealogy of Morals / Ecce Homo/ New York: Vintage. 1967-b
- Nietzsche F.* Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe / ed. by G. Colli and M. Montinari. Munich: Deutscher Taschenbuch, 1988.
- Oestreich G.* Neostoicism and the Early Modern State. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Pocock J.G.A.* Barbarism and Religion / in 5 vols. Cambridge: CUP, 1999–2010.
- Radin P.* The Trickster: A Study in American Indian Mythology / comm. by K. Kerényi, C.G. Jung. New York: Schocken, 1972.
- Schmidt K.* «Zuerst kam der Tempel, dann die Stadt»: Vorläufiger Bericht zu den Grabungen am Göbekli Tepe und am Gürcütepe 1995–1999 // Istanbuler Mitteilungen. 2000. Bd. 50. S. 5-41. [Schmidt 2000-a]

- Schmidt K.* Göbekli Tepe, Southeastern Turkey: A Preliminary Report on the 1995–1999 Excavations // *Paléorient*. 2000. V. 26. № 1. P. 45–54. [*Schmidt 2000-b*]
- Shapin S., Schaffer S.* Leviathan and the Air Pump. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Szakolczai A.* Thinking Beyond the East West Divide: Foucault, Patocka, and the Care of the Self // *Social Research*. 1994. 61, 2: P. 297–323.
- Szakolczai A.* Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works. London: Routledge, 1998.
- Szakolczai A.* Reflexive Historical Sociology. London: Routledge, 2000.
- Szakolczai A.* The Genesis of Modernity. London: Routledge, 2003.
- Szakolczai A.* Sociology, Religion and Grace: A Quest for the Renaissance. London: Routledge, 2007.
- Szakolczai A.* Comedy and the Public Sphere: The Re-birth of Theatre as Comedy and the Genealogy of the Modern Public Arena. London: Routledge, 2013.
- Szakolczai A.* Sacrifice and Atonement: Strengthening the Trinitarian Aspects of Mimetic Theory // paper presented at the conference «For Us and for Our Salvation: René Girard and the Doctrine of Atonement». London, Heythrop College. 2014.
- Thomassen B.* Notes towards an anthropology of political revolutions // *Comparative Studies in Society and History*. 2012. V. 54. № 3. P. 679–706.
- Thomassen B.* Liminality Change and Transition: Living through the In-between. Farnham, Surrey: Ashgate, 2014.
- Turnbull C.M.* The Forest People. New York: Simon & Schuster, 1968.
- Turner V.* Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage // *The Forest of Symbols*. New York: Cornell University Press, 1967. P. 93–111.
- Turner V.W.* The Ritual Process. Chicago: Aldine, 1969.
- Turner V.W.* Experience and Performance: Towards a New Processual Anthropology // *On the Edge of the Bush* / ed. By E. Turner. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 1985a. P. 205–226. [*Turner 1985-a*]
- Turner V.* (1985b) *The Anthropology of Performance* // *On the Edge of the Bush* / ed. By E. Turner. Arizona: The University of Arizona Press, 1985b. P. 177–204. [*Turner 1985-b*]
- Voegelin E.* *The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- Voegelin E.* *Order and History* / in 5 vols. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956–1987.
- Voegelin E.* *The History of Political Ideas* / in 8 vols. Columbia: University of Missouri Press, 1997–1999.
- Weber M.* *From Max Weber: Essays in Sociology* / ed. by Hans Gerth and C. Wright Mills. London: Routledge, 1948.
- Weber M.* *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen & Unwin, 1976.
- Weber M.* *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 1978.
- Weber M.* *General Economic History*. London: Transaction Books, 1981.
- Weber M.* *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.

Wydra H. *Communism and the Emergence of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Wydra H. *Politics and the Sacred*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Yates F. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge, 1964.

Yates F. *The Rosicrucian Enlightenment*. London: Paladine Books, 1972.

Yates F. *The Art of Memory*. London: Routledge, 1976.

Yates F. *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. London: Routledge, 1979.

## ■ Arpad Szakolczai

### *Аннотация*

Статья вводит в богатую проблематику работ автора, представляя, в первую очередь, его недавние исследования, могущие внести вклад в тот диалог Востока и Запада, что предпринимается в проекте «Фонарь Диогена». Автор определяет ситуацию современности как парадоксальное состояние «перманентной пороговости» (liminality), явившееся собирательным итогом серии кризисов, которые претерпела европейская культура. Представлен краткий анализ этой серии кризисов и сделана попытка наметить ответ или же выход из кризиса перманентной пороговости; как один из возможных путей, указывается философия чувств (sentiments).

### *Ключевые слова*

антропология, Фуко, Ницше, европейская культура, кризис, пороговость.

### *Abstract*

This article offers an introduction into the rich work of Arpad Szakolczai and gives an overview over his current research which might have particular relevance for the East-West dialogue which the journal *Fonar' Diogena* intends to launch. Szakolczai defines the modern condition as a paradoxical state of permanent liminality, the cumulative result of a series of crises undergone by European culture. Besides a brief exploration of this series of crises, his article also tries to offer a response or way out of the crisis of permanent liminality, indicating as one possible road a philosophy of *sentiments*.

### *Keywords*

anthropology, Foucault, Nietzsche, European culture, crisis, liminality.

# С ЗАСЕДАНИЙ СЕМИНАРА ИСА

## FROM THE SEMINAR OF THE INSTITUTE OF SYNERGIC ANTHROPOLOGY

### Человек европейской культуры<sup>1</sup>

**А.В. Ахутин**

**Хоружий С.С.:** С особенным удовольствием открываю сегодняшнее заседание семинара. В нем есть нерядовые параметры, начиная от объявленной тематики доклада: «Человек европейской культуры». Эта проблематика — классическая, в популярных текстах она истрепана до предела: определений культуры существует, как мы знаем, уже несколько сотен, так что «Человек европейской культуры» кажется безнадежно затертым сюжетом. Однако нам предлагается свежий взгляд на эту классическую проблематику, и взгляд не просто оригинальный, но радикальный. В разосланных тезисах доклада позиция автора выражена с подлинным хайдеггеровским радикализмом. Но в этих кратких тезисах есть не только радикальный тон и замах, но и шанс, что замах окажется оправданным. Мы видим новые концепты в поддержку выдвигаемого угла зрения, а именно: среди-земность, среди-временно́сть или среди-време́нность (это Анатолию Валерьяновичу [Ахутину] решать, где должно быть ударение в новоизобретенном слове). Увидев эти заявки, мы понимаем, что они — не пустые. Там, где, казалось бы, все уже сказано, вдруг звучат слова с явно еще не израсходованным эвристическим зарядом. Одним словом, я имею собственный большой интерес к тому, что нам предстоит услышать, интерес не руководителя семинара, а слушателя.

<sup>1</sup> Стенограмма доклада на заседании научного семинара ИСА «Феномен человека в его эволюции и динамике» (М., 14.05.1914). Стенограмма публикуется в адаптированном и сокращенном виде.

Тем не менее, это не все реакции, которые вызвал у меня этот краткий текст. Неизбежно появляются и сомнения: насколько эта радикальная концепция ложится на материал, на реальную историю, реальный облик Европы и европейского человека? У меня сразу же зародилось подозрение: нет ли здесь некоторой идеализации, абсолютизации любимого предмета докладчика? То, что предмет любимый — несомненно, любовью к Европе просто проникнут весь текст. Но в таких сердечных чувствах к предмету всегда таится некоторая опасность, и мне показалось, что она и здесь есть. Конечно, это лишь тезисы, и они будут обосновываться в докладе, но все-таки некоторые утверждения кажутся странноватыми. Что значит «не существует никакого европейского рационализма», если каждый из нас может этот феномен четко описать и охарактеризовать, причем в каких угодно рамках, и в концептуальных, и в историко-хронологических? А мы вдруг слышим, что его нет. Все это интригует, и я надеюсь, что разговор, который сегодня завяжется — а он явно не на один доклад — сможет обозначить некоторое новое русло темы. И я с удовольствием предоставляю слово Анатолию Валерьяновичу Ахутину.

**Ахутин А.В.:** Спасибо, Сергей Сергеевич. Спасибо всем, кто почтил вниманием то, что я тут, может, не очень хорошо сумею рассказать. Перед вами не результат, не продукт какого-то уже завершенного труда. Это не то, что я пришел к каким-то выводам и вам их докладываю. Нет, мой доклад — это то, что можно назвать формулой Джойса «work in progress», т.е. «вещь в работе». Тут мы немножко с Сергеем Сергеевичем [Хоружим] переключаемся, поскольку я понимаю, что весь огромный массив текстов, докладов и лекций, которые Сергей Сергеевич предлагает миру, — это тоже «work in progress».

**Хоружий С.С.:** Безусловно.

**Ахутин А.В.:** Иными словами, это разработка в русле одной темы разного рода ее аспектов. Со времени учебы у моего учителя В.С. Библера у меня появилась тема, из которой я собираюсь вам предложить и изложить только один ее поворот, фрагмент. Речь пойдет скорее о замысле, чем о конкретном результате, об определении задачи, а не ее решении. Я хочу лишь наметить вехи, по которым двигаюсь, и предложить на обсуждение вопрос, состоятелен ли этот путь вообще. И это первая трудность моего доклада.

Вторая трудность моего участия в этом семинаре состоит в том, что основная интенция — то направление, на котором собирается все, что я читаю, исследую, над чем думаю, — оно в каком-то смысле противоположно тому, что делает и как развертывает свое направление Сергей Сергеевич [Хоружий]. Но эта противоположность, наверное, поверхностна, поскольку остается чувство, что где-то на глубине есть переключки, иначе я не участвовал бы в семинаре. Мне интересно движение Сергея Сергеевича, у нас есть много

концептуально общего, какие-то вещи мне близки, над чем-то похожим я тоже работаю. В частности, мне близки некоторые фигуры его мысли, начиная с синергии, только в моих построениях она выглядит иначе.

Противоположности я могу обозначить так: практика и теория, или — практика и мысль. Для меня ближе позиция мысли как противоположности чистой практике. Но мысль я рассматриваю не внутри практики, для меня это есть *практика мысли*. Если говорить про *праксис*, то есть *праксис культуры человека*, его возделывания, что и есть *практика мысли*.

**Хоружий С.С.:** Сразу по ходу — краткий вопрос о соотношении с тем категориальным строем, который привычен в нашем семинаре. Мы разносим антропологическое и социальное. В свете этого различения ваши «мыслительные практики» можно назвать антропологическими? Или это неподходящая квалификация?

**Ахутин А.В.:** Нет-нет, очень даже подходящая. Например, мысль Сократа — это не только не социальная практика, а даже противопоставляющая себя социуму. Разумеется, внутренняя социальность никуда не может деться, но она присутствует в той мере, в какой входит в индивидуальную работу личности. Мысль не может совершаться никем иным, кроме как единоличным субъектом, хотя она включает в себя социальное.

Итак, я хочу поставить свою тему, свой исходный вопрос о «человеке европейской культуры» в более широкий контекст и тем самым немного отстраниться от той любви к Европе, в которой меня справедливо упрекал Сергей Сергеевич [Хоружий]. Более широкий контекст должен оправдать постановку этого вопроса как философского: не как исторического или историко-культурного, не как следствия каких-то моих пристрастий, а как способа выражения *философской озадаченности человека здесь и сейчас*. Потому что философия — это то, что имеет смысл, только когда она есть здесь и сейчас, когда она отвечает на горячий вопрос нашего времени. И этот более широкий контекст я обозначаю как «человек глобального мира». Мне кажется, что именно человек в европейской культуре, т.е. способ его существования, способ его окультуривания, и есть тот способ, который позволяет наметить хоть какую-то возможность постановки (даже не решения, а только постановки) вопроса о том, каким образом человеку *в качестве человека* можно быть в глобальном мире.

Поясню, что я имею в виду под «глобальным миром». Глобальный мир — это не просто констатация того, что мы живем в мире, так или иначе глобализуемся — информационно, финансово и т. д., — не в этом дело. Принципиально то, что мы живем в мире глобально мультикультурном. Мультикультурность означает, что перед нами развернуты *различные способы* сбываться человеком, осуществлять себя в качестве человека, решать задачу, что

значит «быть человеком». И вот теперь все эти различные способы «быть человеком» нам сообщены. Мы больше не можем жить в собственном опыте бытия человека, игнорируя то, что нам сообщено обо всех иных.

Я приведу фразу Марсилио Фичино<sup>2</sup> — характерной фигуры из Возрождения — из его «Платоновского богословия»<sup>3</sup>: «Если человечество равно сообщается отдельным лицам, местам и временам, то, следовательно, оно не исчерпывается никаким лицом, никаким местом и даже никаким временем». Обращаю ваше внимание, что написано это в ситуации раннего Возрождения, что важно.

Вторая цитата, которая пояснит мою мысль, что значит вопрос о «человеке в глобальном мире» как философский вопрос в современности, как озадаченность, пробуждающая в наше время философский вопрос, — это фраза одного немецкого мыслителя, Ханса Блюменберга<sup>4</sup>. По широте его взглядов его даже просто философом трудно назвать. Ханс Блюменберг говорит: «Открытия, вызывающие философское возбуждение или волнение (Erregung) нашего столетия, передаются одной формулой: мы живем более чем в одном мире». И это «более чем в одном мире» надо понимать не внешним образом, не так, что мы живем среди множества разных культур и миров, а внутренним образом. Человек современной культуры (не любой человек, а культивирующийся в современности) — т.е. уже более, чем только европейской — культивируется как человек, живущий в не одном мире [Blumenberg 2009, s. 3]. Оказывается, что в хайдеггеровском «in-der-Welt-sein» Welt должно быть поставлено во множественном числе. И это задача сугубо философская.

**Хоружий С.С.:** Это путь, по которому сам Хайдеггер заведомо не пошел, и не пошел бы.

**Ахутин А.В.:** Верно, не пошел. Но поскольку он — философ, то его можно было бы убедить, а вот поскольку он — Хайдеггер, то, конечно, не пошел бы. Тут есть, о чем поговорить.

Итак, это предпосылки, диспозиция. Т.е. проблема человека европейской культуры как философская проблема ставится в этом контексте, а не сама по себе.

Сергей Сергеевич [Хоружий] сказал, что тема человека европейской культуры заезженная и затрепанная. Да, она заезжена и затрепана, но знаем: то, что затрепывается, лишь утрачивает то, в чем оно с самого начала существовало. И мы имеем прекрасную демонстрацию полного опустошения идеи

<sup>2</sup> Фичино Марсилио (1433–1499) — философ-неоплатоник эпохи Возрождения. Переводчик сочинений Платона на латынь. *Прим. ред.*

<sup>3</sup> Работа «Платоновское богословие о бессмертии души» в переводе на русский язык в книге «Чаша Гермеса» — см. [Платоновское богословие 1996].

<sup>4</sup> Ханс Блюменберг (1920–1996), нем. философ, историк идей.



европейской культуры — не где-нибудь, а в проекте Конституции Европейского союза, где в преамбуле сказано: «Вдохновляясь культурным, религиозным и гуманистическим наследием Европы...». Тут одни только запятые уже совершенно некультурные, потому что религия — это культура, или, наоборот, культура религиозна и т.д. Короче, все перемешано, пусто — эта формула ничего не означает.

Все это лишний раз подчеркивает важность вопроса, что такое — даже не человек европейской культуры или европеец, а что такое вообще Европа как нечто одно? Чем это одно связано, когда у нее есть не только разные понятия, но (что более важно) «обобщенные», которые оказываются «опустошенными»? Как нам показывает элементарная школьная логика, всякое обобщение гетерогенного приводит к опустошению понятия. А если мы чуточку взглянем в историю Европы, то мы увидим...

**Хоружий С.С.:** ... что в другом словаре это рост энтропии.

**Ахутин А.В.:** Совершенно верно. Короче, я не буду тратить время на этот пафос: Разумеется, этих понятий культуры миллион, и никто в них разбираться не будет.

Я обозначу сразу, откуда я исхожу. Это первое определение, вернее, еще метафора, которую я положу в основание, а дальше буду в нее вдумываться, раскручивать и, может быть, расширять. И Цицерон, на которого я сейчас сошлюсь, уже не будет ответственен за то, как я это буду развешивать.

Эту метафору («культура») в смысле в отношении к человеку, к человеческой душе — впервые произвел Цицерон, перенесший этот термин из сельского хозяйства, который сказал, что философия «culture animi est». Т.е. философия — это возделывание души (или попечение о душе) [Цицерон 1975]. С этого я и начну. Для меня это будет простейшим определением культуры, метафорой.

Некоторым обнадеживающим фактом является то, что задолго до меня исследователи уже проделали работу и показали, что эта метафора от Цицерона тянется (можно проследить по авторам) почти буквально аж до конца XVIII в. Последнее ее использование мы находим у Гердера. Значит, ниточка нам дана — мы можем за нее держаться.

Я обращаю внимание на два момента в том, что говорит Цицерон. Во-первых, человек — это такое существо, которое нуждается в культивировании, в возделывании. Оно есть в диком виде, а есть — в своем собственном. Когда Цицерон говорит «animi», то речь идет, конечно, о средоточии человека, потому что синонимом этого выражения является культура Humanitatis, то есть возделывание человечности человека. Что такое человек? Это самое «что такое человек» в конкретном, существующем человеке нужно еще каким-то образом возделывать. Каким образом, с помощью чего? Аристотель говорит здесь:

это философия. «Какая философия?» — немедленно спрашиваем мы. Для Цицерона, говорят, это платонизированный стоицизм, но за этим выражением стоит человек, просвещенный в греческой культуре, стоит греческая *пайдейя*. По «Протагору» и другим сочинениям Платона мы знаем, что такое философия как *пайдейя*. Или в позднем Платоне (а может быть, даже уже и не у Платона) была еще формула: философия — это *терапия* (*tes psyches*), терапия души. Т.е. уже попечительство, наподобие того, как медик, врач опекает пациента.

Спрашивается, что это такое *пайдейя* как взращивание, вскармливание души? В «Протагоре» это определяется так. Разумеется, это философия, причем в смысле платоновского Сократа. Платоновский Сократ занимается вопрошанием, он задает вопрос: что такое человек? Например, «Алкивиад» посвящен этому самому вопросу: что же такое в человеке он сам? Т.е. душа. Между «*autos ho antropos*» и «*psuhe tu antropo*» стоит знак равенства: душа — это и есть то, в чем сосредоточен сам человек, «*autos tu antropo*», есть его средоточие.

Тут мы впервые сталкиваемся с возможностью расщепления. Во-первых, вначале стоит вопрос: что такое человек? Во-вторых, мы стремимся найти то, в чем сосредоточено само человеческое бытие в качестве человека, — то, что будет называться кратко душой. И на этот вопрос можно каким-то образом конкретно ответить, а затем устраивать мир вокруг так, чтобы весь этот мир был миром вот этой практики *пайдейи*, только уже не просто образовательно-воспитующей, а взращивающей эту душу. Так мы будем строить платоновское государство — педагогическое (по-русски звучит не очень хорошо, у нас коннотации совсем другие) или, скажем, *пайдевитическое*, взращивающее человека в качестве человека социальное образование (государство). В сущности, речь идет о проекте своего рода монастыря, а вовсе не политическом устройстве. Если говорить о политическом устройстве, то этим образованием будет *пайдевитический* «полис».

Для нас это важно подчеркнуть, потому что здесь Платон набрасывает устройство этого учреждения, способа общежития, охватывающего все стороны человеческой жизни, начиная с детства. Определенному формированию, т.е. культивированию, подвергается тело. Формирование — это гимнастика, музыка, ритмика и т.д. Затем это переходит в эстетизм, т.е. — музыка и архитектура (очень косвенно, но она указана). Затем это возвышается в ноэтическое формирование, т.е. формирование ума с помощью математических наук; гармоника — это уже чисто теоретическое, астрономия, геометрия и затем высшая арифметика. А завершается все переходом в чистую мысль, т.е. в диалектику, в беседу, где речь, как говорит Платон, исходит из идей, идет через идеи и возвращается к идее, где нет уже никаких чувственных опор, ничего не предположено, не гипотезировано, а все движется в этой чистой мысли. И,

в сущности, все культивирование человека имеет целью это самое чистое мышление, которое понимается здесь не как одна из способностей наряду со многим другим, а как их сумма, как то, в чем все сосредоточено в смысле бытия человека человеком. Это не способность человека, отменяющая телесное или еще что-то, — нет, здесь все сосредоточено в чистом мышлении. Ради этого построено государство как «машина», или инструмент, или орган, органон, который это делает, возводит на деле.

Возводит куда? Производит что? Тут возникает очень важная апория. Либо это некое созерцание чистой идеи, как это в девяноста процентах случаев толкуют философы, командующие всем: они по ночам занимаются созерцанием идей, а днем руководят государством вместе со стражниками. Либо это погружение в то, с чего все началось, — в размышление над вопросом (что такое человек), в смысле возвращения этого вопроса. Потому что мышление есть там, где мы рассуждаем, сомневаемся, возражаем, приводим какие-то контрпримеры, что мы видим на примере платоновских «Диалогов», ведущихся Сократом.

Я подчеркиваю два этих полюса в идее культуры пока в той мере, в какой они раскрываются через платоновскую пайдейю. А именно, с одной стороны, мы видим перед собой некий органон, некоторую орудийную систему, по типу государства, а с другой стороны, бесхитростный, где-то на рынке происходящий разговор Сократа с любым, в принципе, человеком, который готов вступить в разговор. Апория же состоит в том, что на вершине, к чему все устремлено, соединяется, сочетается апорийным (т.е. взаимоисключающим) образом «держание» какой-то конкретной идеи («единой», не знаю, как ее дальше определить), «вперенность» взора в нее, которая держит все остальное, — и сократовское вопрошание, только оно происходит уже по другую сторону того, что создано, построено. Иначе говоря, само строение ставится под вопрос, и это некое «тайное» действие. Почему там философы ночью дискутируют (в «Законах» Платона это ночной совет)? Потому что это тайное: нельзя ставить под вопрос то, что все держит.

**Хоружий С.С.:** Т.е. Сократа, по твоей логике, судить-то все-таки надо было?

**Ахутин А.В.:** Конечно, но это с одной стороны. А с другой — Сократ продолжает судить всё учреждение там, наверху, но тайком. Это апория. У нее довольно много всяких выходов, но пока оставим в стороне.

Итак, что из этого следует. С одной стороны, Цицероновское нехитрое определение философии как взращивания души или человечности человека, определяется, во-первых, занятием этой самой философией, а, во-вторых, пониманием этого занятия таким, что оно-де (это занятие) и выстраивает человека в его прочной и удерживаемой этим же занятием человечности.

С другой стороны, мы видим, что философия же содержит вопрос об этом же самом человеке. Иными словами, в основе человечности человека лежит не просто какая-то духовная природа, но та природа, которая подлежит возвращению. Мы же знаем, если есть семечко, то его можно культивировать и вырастить не дичок, а культурное растение. Значит, по аналогии, если мы найдем семечко человечности (определим, что такое человечность), то эту человечность и вырастим соответствующими найденными способами.

**Хоружий С.С.:** Можете пояснить один момент? Двухполюсность — это понятно, но чтобы второй полюс был столь же определенным, одной сократической работы недостаточно.

**Ахутин А.В.:** Я для определенности могу сказать, что там, где у Платона государство, у Флоренского, например, культ. В философии культа Флоренского вся культура — это только производное из культа: культ проецируется и проектируется.

**Хоружий С.С.:** А если еще чуть-чуть подержаться в сократическом дискурсе, то мы придем к слову «майевтика». И в занятии майевтикой вся эта противоразнесенность окажется не разнесенной. Здесь Сократ выходит не подрывающий, а помогающий.

**Ахутин А.В.:** Важно — чему он помогает? Он помогает родиться мысли. Возьмем эту метафору расширенно, как она в тексте: он помогает родиться мысли и испытать ее. Стоит она на своих ногах? И если она не стоит на своих ногах, то просто выкидывается.

**Хоружий С.С.:** Короче, майевтика — это слово внутри подрывной работы. Но это только тут, только здесь. А есть другой полюс, отношения с которым вовсе не в элементе майевтики?

**Ахутин А.В.:** Нет, там майевтика будет служебным, педагогическим средством, как ее и понимают. А в философии майевтика не педагогическое средство, а суть дела.

Теперь я переформулирую определение Цицерона, переверну это предложение: *culture animi philosophia est*. Не так, как у Цицерона сказано: философия есть (как будто мы ее уже имеем) возвращение души, а наоборот: возвращение души есть философия, философствование. Т.е. философия не есть некая идея человечности человека, а лишь вопрос о ней, поскольку идеи человечности могут быть разные, в зависимости от разных философий. Значит, на этом месте не стоит какая-то определенная философия — философий много, соответственно, идей о человечности тоже. Даже в Афинах было много философий, а если мы вспомним, что рассуждения я веду в глобальном мире, то понятно, что мы имеем дело со множеством идей человечности человека, но дело не в количестве, а в том, что они, по меньшей мере, разные. И когда эти идеи в глобальном мире сходятся на «сократический» симпозиум (а это

необходимо происходит), тогда-то и встает решающий вопрос. Точнее, тогда-то в средоточии человека и обнаруживается радикальный вопрос, и место идеи занимает вопросительность.

Масштаб и горизонт глобального мира я взял для заострения и ясности ситуации. Но мне достаточно и европейской культуры. Вообще говоря, достаточно было бы даже Античности и Средних веков. Это пока завязка. Следующий очередной поворот — важнейший, фундаментальнейший поворот всей темы.

Я теперь делаю следующий шаг и хочу показать, каким образом эту метафору Цицерона (причем почти дословно, не указывая и не ссылаясь на свой источник) приводит Августин. Я цитирую: «Бог возделывает нас, как земледелец поле» (с этого же начинается и Цицерон). Далее: «Что Он возделывает в нас, то улучшает, поскольку и земледелец, возделывая поле, улучшает его. А в качестве плода Он хочет, чтобы мы возделывали Его в себе». Очень интересный поворот. По началу, казалось, что есть человек — нечто в диком виде, и Бог его только улучшает, культивирует. Однако культивирование состоит в том, что плод, который он выращивает, он сам *сеет* в человеке. Вот как Августин продолжает: «В качестве плода Он хочет, чтобы мы возделывали Его в себе. Его культура в нас в том, что Он своим словом непрестанно вырывает дурные зерна из нашего сердца, распахивает наше сердце плугом своих речей и сеет там семена своих заповедей, чтобы они принесли плод благочестия. И если мы воспримем сердцем попечение этой культуры и в свою очередь позаботимся о Нем, мы не будем стоять перед Ним как неблагодарные перед хозяином угодий, а принесем Ему плод, которому Он порадуется»<sup>5</sup>.

Здесь содержится очень важная фигура речи. Я сейчас не останавливаюсь на том, что мы находимся в христианстве, и, разумеется, человечность — это Христос, а культивирование — это возвращение Христа в себе. Но я не на это обращаю ваше внимание, а на то, что в культивирование человека вводится особое событие, когда на место природной данности (природной изначальности), в диком виде уже существующей, ставится другое. Иными словами, некоторое зерно не просто возвращается, а *сеется* новое зерно. Если мы прочитаем это вместе с греческой пайдейей, то уточнение, которое входит вместе с этой фигурой речи, вводит *радикально другое понятие о человечности человека*. Если теперь мы будем помнить, что в Греции, в пайдейе то же определение человечности человека, и обратим внимание на то, что эта человечность не дается какой-то природой (пускай природой культурной, духовной, условно говоря), и она каким-то образом еще определяется и даже сеется как-то, кем-то, то мы придем к *аутопоэтическому определению культуры*, только с очень

<sup>5</sup> Цит. по [Wilhelm 1984].

серьезным отличием от биосоциального варианта аутопоэзиса, как он изложен в работах Варелы и Матураны.

Это не то, что, вырастая само, становится своими выращенными органами. Выращиватель, условно говоря, изобретается. «Изобретение» — очень хорошее слово русского языка, если поставить дефис (из-обретение), то увидим: мы *обретаем то, что из-обретаем*. Это не то что мы выдумали и пользуемся своими выдумками, — нет. Но все, что мы обретаем, мы некоторым образом изобретаем. Культура по отношению к человеку, к его человечности связана не только с тем, чтобы культивировать и возвращать нечто уже имеющееся, но и это возвращаемое *из-обретать*, оно не дано. Конечно, никакой греческой майевтикой нельзя изобрести или открыть Христа. Но мы точно так же можем сказать, что и то, чего держалась античная пайдейя и античная культура, не есть простое извлечение идеальной сущности из естественного человека. Мы должны были бы внимательно прочитать и рассказать о том, что такое «псюхе» и у Платона, и у Аристотеля. Но я только краткой фразой напому вам классическую формулу: душа есть некоторым образом все (это и Платон, и Аристотель, и Средние века). Душа есть некоторым образом все, то есть *ничто-из*. Та самая хайдеггеровская дифференция уже здесь присутствует: душа есть все, то есть *ничто-из*, и каждый раз определяется не из данности (поскольку нет никакой пред-данности, ни природной, ни духовной) — она каким-то образом определяется вот этой самореференцией. Аутопоэзис — он из ничто исходит, и в этом его парадокс и отличие от классического аутопоэзиса, который из чего-то исходит. Да, это машина, которая будет сама себя конструировать, но ей нечто задается.

**Хоружий С.С.:** Но отличие в том, что тут нет пресловутой рекуррентной петли, она не просматривается.

**Ахутин А.В.:** Как не просматривается, когда мы только что это просмотрели на Платоне? Когда то, что строится и подрывается, уже имея это построенное или в голове, или в орудиях и т.д. Автореференция тут необходима.

**Хоружий С.С.:** Это автореференция. Но пресловутая петля Спенсера — это другая референция.

**Ахутин А.В.:** Хорошо.

Итак, я формулирую. Культура — это практика производства человека в определенной идее его человечности. Как определяется эта идея — это очередная задача. Определенность не дана ни природой, ни философией, ни религией. Это все «среди». Таким образом, человек глобального и разнокультурного мира — это человек в средоточии разных идей его человечности.

Теперь возвращаемся к реальной Европе и обратим внимание на то, как гетерогенную Античность, средневековое христианство (с формулами Августина, Фомы Аквинского и т.д.), а кроме того, Возрождение, Просвещение,



Модерн и все прочее — как все это сами европейцы связывали в одну культуру? И тут мы наблюдаем очень интересное разночтение. Каким образом Европа впервые возникла в уме как таковая, как самосознание? Как она возникла в истории, это хорошо описано Ле Гоффом в «Открытии Европы», а как в самосознании?

В конце жизни, перед смертью Гуссерль впервые обратил внимание на то, что есть история, и что надо как-то ее понимать, вводить в контекст феноменологии. С этим связана его книга «Кризис европейских наук»<sup>6</sup>. Истоком этой книги был доклад, который назывался «Кризис европейского человечества». То есть каким-то образом здесь имелся в виду такой субъект — европейское человечество. Гуссерль, как ответственный философ, должен был определить, что это такое — «европейское человечество». Сейчас я не буду вдаваться в подробности, скажу только его ответ. Сначала он находит ответ на вопрос, где возникло европейское человечество: в начале Нового времени (начиная с Декарта и т.д.), вместе с философией Нового времени — но с философией, конечно. Затем он рассуждает и приходит к следующему заключению: «В греческом человечестве, — пишет Гуссерль, — впервые прорывается то, что как энтелехия, по существу, заключено в человечестве как таковом». Не в европейском человечестве, а в «человечестве как таковом»! Короче говоря, в начале европейской культуры, в начале того, каким образом человечество представлено в европейском человечестве, находится греческая культура. И уже там обнаружена энтелехия, во-первых, европейского человечества, а во-вторых, человечества как такового.

Собственно, и Хайдеггер именно в Греции находит начало того, что называется европейской историей, европейским человечеством. Фундаментальное событие — забвение бытия — произошло там, в начале европейской истории, и вся европейская история только изживает заданную еще Грецией проблему в своей метафизике, а метафизика определяет способ бытия, это не просто какие-то философские учения. Хайдеггер в статье «Что такое философия»<sup>7</sup> прямо говорит, что метрика европейского человека написана на греческом языке и там стоит подпись «Греция».

Теперь я хочу показать разные гетерогенные способы самосознания людей как европейцев. У замечательного историка и культуролога Георгия Степановича Кнабе есть небольшая книжка про римское наследие Европы<sup>8</sup>, и он там пишет: «Европа стоит на фундаментах древних римских городов. Античный мир [а для Кнабе это прежде всего Рим] предстает как зеркало, в котором Европа отражается и видит свой идеализированный, нормативный облик (т.е.

<sup>6</sup> «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия» [Гуссерль 2013]. Прим. ред.

<sup>7</sup> «Что это такое — философия» [Хайдеггер 1993]. Прим. ред.

<sup>8</sup> «Современная Европа и ее антично-римское наследие» [Кнабе 2010]. Прим. ред.



энтелехию, или то, что есть Европа как таковая), простиупающий не только в ее пейзажах и материальных памятниках, но в ее духе, самосознании и исторической практике, от них отличной и от них неотделимой». И это уже Рим как европейская энтелехия; здесь уже только Европа, а не все человечество. Что такое Европа? По мысли Кнабе, если мы хотим ее определить как целое, то должны посмотреть, что такое Рим. Сам Кнабе в нескольких работах развивает эту тему и показывает, как возникает римская идея Европы где-то уже в позднем Средневековье.

Вот еще один вариант. У Новалиса есть работа, которая называется «Христианство, или Европа»<sup>9</sup>. Близко к тому, что говорит Новалис, пишет в своем «Философическом письме» и Чаадаев<sup>10</sup>. (Есть даже, правда, не доказанное, подозрение, что Чаадаев имел в виду именно эту работу Новалиса.) Новалис развивает идею христианства как культивирующей силы, но развернутой в истории. Христианство культивирует, воспитывает, образовывает, возвращает человека, но только на протяжении всей истории Европы. Христианство предстает не просто как религия, но в качестве того, что образует историю Европы как одного субъекта.

Ясно, что голосом Новалиса тут говорит не христианство, а культурфилософия Просвещения. Источником этого образа, этого самосознания является знаменитая работа Гердера «Идеи к философии истории»<sup>11</sup>, где он размышляет о человечности человека (*der Menschheit*). В этой работе история человечности человека, пожалуй, впервые проходит магистралью через Европу, но не как через одну какую-то культуру, как это было у предшественников Гердера во Франции (Кондорсе, Тюрго и др.). Для Гердера вся история человечности человека называется культурой, или просвещением. Он говорит: мы можем взять метафору культуры как возвращения, или мы можем взять метафору света и назвать это просвещением. Иными словами, Гердер понимает историю Европы как историю последовательного просвещения, причем в гораздо более сложном виде, чем у Кондорсе.

Понятное дело, что всю логику этого процесса и философию культивирования человека, его освобождения дает нам Гегель. Абсолютный Дух в философии Гегеля — это тот самый субъект Европы: то, каким образом история Европы культивирует человека, — это и познание мира, и самопознание.

Я все перечислил, чтобы показать, что не только Христианство, но и Античность, и Новое время — все идеи вкладываются в одну историю Европы, в одну, как говорит Гегель, двух с половиной тысячелетнюю работу по возделыванию человека в его человечности (думаю, Гегель с этим согласился бы).

<sup>9</sup> Die Christenheit oder Europa, 1799 г., полное изд. 1826 г. *Прим. ред.*

<sup>10</sup> См. [Чаадаев 2006]. *Прим. ред.*

<sup>11</sup> См. [Гердер 1977]. *Прим. ред.*

Есть и другая сторона того же самого дела — то, как люди сознавали себя в качестве субъектов или людей европейской культуры. Это уже XIX в. Первое, что я могу упомянуть, это работа английского критика и эссеиста Мэтью Арнольда «Культура и анархия» [Arnold 1994]. Он выделяет уже два начала в европейской культуре, которые называет *гебраизм* и *эллинизм*. Гебраизм — это начало моральной деятельности, совестливости, поступка; а эллинизм — начало созерцательной жизни, теоретического отстранения, мысли.

Теперь я прочитаю отрывок из работы арабиста Монтгомери Уотта уже об арабской культуре в европейской [Montgomery 1972]. Вот что он пишет: «Национально-культурная среда, в которой распространялось христианство, складывалась из трех главных элементов: греческого, семитического, в основном сирийского, и латинского. Каждый из этих элементов отличался резко очерченным национальным характером, обладал своей культурой и образовательной традицией. Соответственно этому, и в древнехристианских школах можно различить три основных типа: греческий, сирийский и латинский». Тут уже три начала, три образовательные традиции, три культуры, которые, тем не менее, складывают одну культуру, а именно, христианскую.

А вот я обращаюсь к нашему времени, беру работу Жака Ле Гоффа «Рождение Европы» [Le Гофф 2008]. Он вычленяет несколько начал европейской культуры. Во-первых, это наследие Греции, во-вторых, наследие Рима, в-третьих, трехфункциональная индоевропейская схема, которую нашел Дюмезиль, и наконец — библейская составляющая, а именно: монотеизм и историзм. Полностью отсутствует арабская составляющая, о которой писал Монтгомери Уотт и которая настолько существенна, что Шпенглер вместо Средних веков (неопределенного и аморфного, ни о чем не говорящего названия) говорит про этот период: «арабская культура» И действительно, мы видим поразительное распространение арабской культуры в VIII–XII вв., которая заняла половину Европы. Арабская культура была просто пожирательницей культур. Почти вся греческая литература нам досталась в переводах с арабского, которые в свою очередь делались с сирийского. И это очень важная вещь: здесь впервые проявляется многоязычие европейской культуры, это разные культуры уже во плоти языка.

Теперь мы видим, что Европа, которую в XVIII в. связывали какой-то одной исторической парадигмой, историческим путем (будь то Христианство, или Просвещение, или в гегелевском смысле, или еще как-то), под взглядом более внимательных историков начинает расщепляться: мы обнаруживаем в этой культуре гетерогенные образования. Это означает, что человек европейской культуры начинает пониматься как человек, не принадлежащий никакой определенной культуре, а находящийся на границах, на перекрестках этих культур, ни там ни здесь, ни тогда ни сегодня — т.е. в переходах и

промежутках. И дело доходит до того, что вся европейская культура, ее единство распадается.

Тут я впервые обращаюсь к Шпенглеру [Шпенглер 1993]. Шпенглер прямо говорит: «Не существует исторического типа “европеец”. Нет даже ничего такого, как человечество». Т.е. нет идеи единой *humanitas* — человечности, поскольку это относится к человеку как таковому, где бы и как бы он ни существовал, — а такого нет, говорит Шпенглер. А что есть? «Есть множество культур, каждая из этих культур дает собственную форму своему материалу — человечеству, каждая из них имеет собственную идею, собственные страсти, собственные жизнь, волю, чувства и собственную смерть. Следует вычеркнуть слово “Европа” из истории». Вот решительное заявление Шпенглера.

Если мы теперь отсюда снова взглянем на историю Европы... Отсюда — откуда? Во-первых, из нашего глобального мира. Во-вторых, из мира мультикультурного, как его описал (конечно, чисто схематически) Шпенглер. И, наконец, из гетерогенности, которую нам открыли внимательные и тщательные историки, обнаружив гетерогенность в составе, казалось бы, единой европейской культуры. И если теперь, вооруженные этими подозрениями мы посмотрим на обычную картинку европейской истории, то обнаружим, что вся история Европы представляет собой акты глобализации, но только локальной, только ойкумены — не всего мира. Причем это можно подробно, детально показать, потому что это все расписано самими европейскими мыслителями.

Вот у Платона есть замечательная фраза: «мы расселись вокруг нашего моря, как лягушки вокруг своего болота». Т.е. это картинка того, как мы — не только греки, но все, кто на Средиземноморье проживает — пересекаемся, общаемся. Словом, противоположные автохтонные культуры, то есть материковые. Это действительно, поразительные картинки: вот река, долина — и там культура, вековая, как Египет, например. Или Месопотамия: две реки и долина — особая культура. Или Китай, или Индия: две реки, долина и культура. А Европа — это этот мир, вывернутый наизнанку. Это острова, море, архипелаг, границы. Вся греческая культура возникает на границах Малой Азии, в колониях. Слово «колония» — того же корня, что «культура».

У Флоренского есть поразительная работа о греческой философии. Как математик он пишет о волновом принципе распространении греческой мысли. Он описывает возникновение греческой философии на колониальной периферии Малой Азии и Южной Италии — это как бы такой импульс. А затем волна идет и сосредоточивается в Афинах, и тут наблюдается всплеск. Флоренский описывает как математик, как физик теорию волн. Удивительным образом эта вещь до сих пор не издана.

Значит, это первое. Второе — империя Александра Македонского. Это очень мощное втягивание в греческий мир Востока. Есть стандартная

культуроведческая формула, что Александр Македонский победил Восток, а Восток через культуру победил Грецию, произошла ориентализация Греции, и она превратилась во что-то другое.

Каждый раз это одно и то же событие — расширения мира через включение, втягивание туда разнородных культурных миров (например, провинций в Риме). Т.е. гетерогенное пространство расширяется, но остается связанным. Связь гетерогенного пространства — вот что тут важно.

И наконец, следующий мир, который очень интересен, но мною пока мало исследован, — это Сирия, сирийский мир. Есть замечательная книга историка Н.В. Пигулевской «Культура сирийцев в Средние века» [Пигулевская 1979]. Я буду опираться на эту книгу, чтобы подчеркнуть только одну вещь — роль языка как посредника, как того, что связывает. Языки не только разделяют: разные языки разделяют, но языки — это также та материя, посредством которой можно нечто сообщать другому. Поэтому язык разделяет, но он же и соединяет в конце концов.

Пигулевская пишет: «Использование сирийского языка в качестве международного было обусловлено самим географическим положением сирийцев между Византией и Ираном. ... сирийский язык был тем связующим звеном, которое дало возможность Ближнему и Среднему Востоку освоить достижения греческой науки, чтобы затем она достигла нового творческого расцвета на арабской и персидской почве. Высокое развитие философии и науки в Средние века на Востоке явилось результатом длительного процесса, в основе которого лежало приобщение к древнегреческой культуре (посредством переводов — А.А.). ... Антиохия сделалась местом скрещения, взаимного влияния. Высокий уровень образованности сделал ее соперницей Александрии».

Вот еще цитата: «В Испании IX в. даже христиане больше не знали латынь». Это Кордовский халифат, так он называется у испанцев. Арабы захватили Испанию, но в то время их захват означал расцвет культуры — и местной, и их собственной. Были миллионные библиотеки: по всему миру рассылались гонцы, чтобы собирать книги. Это была просто какая-то культурофилия. А «христиане не знали больше латынь», и тексты материалов, принятых на христианских соборах, немедленно переводились на арабский язык. «За удивительно короткое время, около пятидесяти лет, классический мир был захвачен, лишь его кости, выбеленные солнцем, сохранялись под средиземноморским небом».

То, что я вам сейчас изображаю, в кино называется общий план.

Дальше мое исследование строится таким образом. Очертив условия задачи, я попытаюсь сфокусироваться, т.е. взять крупным планом, увидеть, каким образом в этой гетерогенной, переводящей друг друга, посредничающей

стихии совершались события общения. Это общение прослеживается, прежде всего, на проблемах, связанных с переводом. И есть такое место, где происходит это европейское событие встречи культур. Я тут мог бы процитировать Сергея Сергеевича [Хоружего] из его статьи «Переputья русской софиологии» [Хоружий 2000], где он описывает мир Александрии. Александрия Македонского являлась таким местом. Она собрала этот мир, сфокусировала его в одно место.

Аналогичный фокус был в Кордовском халифате. В Кордове и еще в некоторых городах мы находим буквально вот единичные персонажи. Например, в XII в. это Моисей Маймонида (или Рамбам, как его называют иудеи). Это человек, который одинаково владел латынью, греческим, арабским и ивритом, разумеется, и писал на них; и в зависимости от сюжета, о котором он писал, он переходил с языка на язык. Причем он видел свою задачу в том, чтобы ввести аристотелизм в толкование Торы. Это безумие, но это реальная проблема общения, со-общения.

**Хоружий С.С.:** Отражение этого — в одном из комментариев к «Улиссу». Там говорится, что по одной из гипотез Аристотель был учеником Маймонида.

**Ахутин А.В.:** Вот-вот. Точно так же писали, что Платон все украл у Моисея.

Более того, я бы мог еще один небольшой доклад прочитать об аналогии с джойсовским «Finnegans Wake», о его замысле уплотнения всего. Но это замечание в сторону.

Прочитую все-таки Сергея Сергеевича [Хоружего] из книги «Переputья русской софиологии»: «Как невероятный бродильный чан мирового духа, античная Александрия принимала в себя эллинское умоzрение и иудейский монотеизм, науку хождения пред Богом живым и египетскую религию мертвых, иранский митраизм и зороастризм, доживающие пережитки жестокой ассиро-вавилонской архаики, и таинственно они перебраживали в ней в новые духовные миры: гнозис, неоплатонизм, христианство, которые потом на много веков определили собой жизнь европейской культуры, сложили ее умственный стиль и облик». Тут у Сергея Сергеевича есть выражение «бродильный чан». И в других работах мы тоже читаем: «переплавка», «синтез» — самое распространенное слово. И, как старый химик, я спрашиваю, какова химия этого синтеза? Что происходит, когда происходит синтез? И это мы можем наблюдать.

Следующий шаг моего исследования — это анализ события. Еще более узкий фокус: событие — это перевод Торы, Танаха на греческий, т.е. появление Септуагинты. В Септуагинте я беру одно-единственное место — это самоименование Бога (где говорит Яхве) и его разбираю. Короче, это Исход, глава

3, стих 14 [Исход 3:14], — вот до какой степени можно сузить эту широкую проблему. Сузить, чтобы увидеть, что происходит, когда с одного языка — такого, как иврит (семитский язык), переводят на греческий язык.

Событие перевода, когда 70 толковников собирали, описано не в легендах, а в той же самой Библии, в «Книге Иисуса, сына Сирахова», к которой его внук пишет предисловие о том, как это делалось. Иудеи, жившие в Александрии, эллинизировались, забыли иврит. И автор предисловия говорит: ну как же, нужно людям помочь — их собственный закон учить, их собственного Бога узнать, поэтому будем переводить. Вот вам реальное событие встречи этих культур. Но мне важно подчеркнуть, что эта встреча — никакой не синтез, никакая не переплавка. Интерес этой встречи состоит в том, что это связь несинтезируемых энергий.

**Хоружий С.С.:** На выходе нечто, что можно назвать *единством*, все-таки имеет место?

**Ахутин А.В.:** Единство, конечно, имеет место. Казалось бы, перевели на греческий и все — забыли. Конечно, будут ученые люди, книжники всякие, масоретские переводчики все время напоминать, что вот это не так или это плохо; будут работать и Ориген, и Иринея, но даже не в этом дело. В практику уже пошло какое-то каноническое писание.

Я еще раз повторю, что все мое исследование не имеет никакого исторического назначения, оно исключительно для нынешнего дня. Это значит, что сегодня нам важно увидеть за единством вот это разноязычие, расхождение. Расхождение языков имеет философское значение. Есть такой автор Леонид Черняк, который написал толстенную книжку «Время и вечность». Он прекрасно знает иврит, иудаизм, и у нас с ним был интересный разговор, что это значит — несоединимость греческого языка и иврита. Есть знаменитое высказывание: «нераздельное и неслиянное» — это можно сказать про отношение текстов Библии на иврите и греческом. Сейчас, в XXI в., при обращении к каноническим текстам нам важна их неслиянность. Не в том смысле, что один текст правильный, а другой — нет. Нам важно то, в чем они не совмещались. Об этом я и веду речь.

Поэтому следующий шаг, который я запланировал, — это подробный разбор перевода с иврита фразы, которая по-гречески выглядит как «Я есмь Сущий». В иврите кроме слова «эго», которое там скрыто в глаголе, вообще нет ни одного такого слова, как «Он». А в греческом языке не может быть такого слова, как «эго», и т.д. Но из-за этого слова, из-за этого перевода и говорят: ребята, да все, что пишет Платон, давным-давно сказано у Моисея. Но это сказано по-гречески, т.е. этим переводом, потому что на иврите сказано совершенно другое. Но при этом нельзя сказать, что перевод неправильный. Это единственно возможный перевод.



Есть известное высказывание Этьена Жильсона (XX в.): «В этом — начало неистоимой метафизической плодотворности. Есть лишь один Бог, и этот Бог есть бытие. Таков краеугольный камень всей христианской философии, и заложили его не Платон, и даже не Аристотель, а Моисей». А перед этим он ссылается, конечно, на Отцов Церкви, на писателей IV века, на Иларию Пиктавийского, которого называли «Афанасием Запада», на Каппадокийцев, и они говорят примерно то же самое: «В словах “Я есмь Сущий” высказано непостижимое знание о божественной природе в речи, наилучшим образом приспособленной к человеческому разумению. Ибо нельзя помыслить ничего другого, более подходящего Богу, нежели бытие. Потому что быть самим Сущим — свойство того, что никогда не уничтожится и не возникло». Это, конечно, греческое понимание, какое-нибудь неоплатоническое единое или еще что-то. А в иврите и близкого ничего нет. Иврит говорит о чем-то, близком тому, что говорит Сергей Сергеевич [Хоружий], а еще ближе — Хайдеггер. У Лиотара есть маленькая книжка, называется «Хайдеггер и “евреи”» (т.е. «евреи» — как некоторая категория), где сказано примерно следующее: что только антисемитизм господина Хайдеггера не дал ему увидеть в иудаизме людей, не забывших бытие. Я не буду сейчас вдаваться в эти подробности, это лишнее.

Итак, Европа, во-первых, едина только в культуре, а, разумеется, не в политике. Во-вторых, Европа принципиально разноязычна, разноэтнична, разнонациональна, разноконфессиональна, и в этой разности она объединяется только одним — культурой. А культура — это не то, что ее (Европу) обобщает, а то, что *со-общает* ее гетерогенные образования. И в этом отношении она — прекрасная модель для понимания того, как можно существовать в глобальном мире. Не путем обобщения, создания какой-то сверхкультуры, и не путем разобщения, где каждый по своей клетке. Но если не обобщение и не разобщение, то остается только одно — общение. Но вопрос: что это за общение, как оно возможно? Как возможно общение не сводимых воедино, не синтезируемых во что-то?

И если обозначенное мной хотя бы поставлено как некая задача, пускай нерешенная, то уже и слава Богу. Спасибо вам огромное за то, что вы так долго и внимательно слушали мои, может, не очень вразумительные речи.

## Дискуссия

**Хоружий С.С.:** Спасибо, Анатолий Валерьянович. По-моему, логика, общий ход рассуждений очень ясно представлены. Был изложен общий план, и ясно, что вслед за этим логично продемонстрировать его воплощение в конкретных эпизодах того, что в докладе называется культурной глобализацией.



Эта схема отчетлива, и я думаю, у всех она вполне отложилась. Соответственно, сейчас дискуссия.

Для начала я задал бы один свой вопрос, варварски выводящий из культурной логики доклада — в «некультурную» логику. Как говорят в народе: «а теперь то же самое на тамтаме». Так вот, можно было бы сказать, что прозвучавший доклад — это экспликация, развертывание некоторого фундаментального тождества: человек как таковой есть то же, что европейский человек, и есть то же, что «человек в глобальном мире» (это уже вводимый термин). Замечательно. Так я понял доклад, огрубляя, конечно.

Отсюда — из этого фундаментального тождества — сразу следует, что встреча Европы, европейского человека с другими (с большой буквы или с малой, как угодно) тоже носит весьма особый характер. Такая встреча есть не что иное как открытие, как со-общение встречаемого другого человека, встречаемых иных культур им самим. Есть их собственное все-человечение или о-всеобщение. Или, если угодно, это и есть майевтика как миссия Европы: встреча любого человека с человеком европейским — это шанс этого любого исполниться, сбиться в его собственной природе, в его собственном, а не чужом европейском, замысле. Примерно такая установка, такой вот фокус и называется культурной глобализацией. Замечательно.

А теперь мой «некультурный» вопрос. Опасность участия всеобщего принципиально не устранима, и Европа в исторической реальности очень даже себя являла в мире как его часть, притязаящая быть главной и господствующей по отношению к прочим частям же. И вот именно это историческое обстоятельство ныне признано самим европейским сознанием, переживается им; и переживается им не просто, а как некий свой, Европы, первородный грех. И этот первородный грех уже в европейском же сознании, в его сегодняшнем бытии возымел последствия (как и бывает с первородным грехом) в виде острого чувства вины, и больше того, в виде определенного комплекса, в котором сегодня и существует европейское сознание.

И, стало быть, не праздным является вопрос: а как произошло падение? Может быть, — что и по поводу библейского говорится, — может быть, европейское сознание его себе выдумало? Может быть, человек выдумал свой грех, как Адамово падение? Одна из нормальных рабочих гипотез состоит в том, что человек это себе выдумал и в этом придуманном комплексе живет. Может быть. А может быть, простите, и нет. Так вот, по отношению к изложенной красивой картинке такой вопрос, по-моему, тоже имеет право на существование: как произошло падение, которое сегодня как факт европейского сознания в нем, в этом сознании, существует и много чего определяет. Можно ли в логике доклада поставить такой вопрос? Или же по отношению к логике доклада это будет какое-то такое выпадение в другую, варварскую, логику?

**Ахутин А.В.:** Могу сразу ответить. Вопрос абсолютно законный, правильный и точный, я об этом просто не говорил. То, что падение произошло — против этого никто и спорить не будет.

**Хоружий С.С.:** Т.е. ты не принимаешь возможной рабочей гипотезы, что это вымышленное падение?

**Ахутин А.В.:** Нет, разумеется. Это все имеет основание и оправдано. Только это не первородный грех, а как бы, наоборот. Это не первородный грех — в смысле, что он был совершен не в основании Греции, не в основании Европы. Это падение произошло в Новое время, даже в конце Нового времени.

**Хоружий С.С.:** Т.е. это примерно хайдеггеровский ответ?

**Ахутин А.В.:** Нет, не совсем. Хотя хайдеггеровский ответ всегда будет к месту, но не совсем. Что я хочу сказать? Падение тяжелое, потому что имеет внутреннюю логику, как бы необходимость. Тут с Хайдеггером, конечно, не поспоришь. Короче говоря, я хочу сказать, что падение называется «научно-технической цивилизацией», или «научно-технической цивилизацией». Не культурой, а цивилизацией, которая принята за культуру.

**Хоружий С.С.:** И в твоих терминах, Новое время — это уже не культура? Или как?

**Ахутин А.В.:** Нет, любое время не культура. Культура — это некое *состояние*, может быть, вообще ничем не обеспеченное. Культура, в моем понимании, — это встреча, тонкое общение между теми, кто разные, различные; и в этом различии, как «я и ты» отношения, — здесь тонкость. Это общение, которое превращает другого в «ты», т.е. в меня же, но другого. В докладе на Бибихинской конференции я определили философию, как «другие друг другу друзья другого». Это ситуация культуры. Но в любой момент она вообще может не состояться. И есть огромное количество, как известно, разного рода «ниспадения» из культуры. Хорошо, если происходит ниспадение в какую-то форму, которую можно назвать цивилизацией. Но бывает всякое. Это ничем не гарантировано, ничем не обеспечено. Человеческая жизнь в истории вообще ничем не обеспечена. Это чудо, что мы дожили до сегодняшнего дня. И никто не знает, что будет завтра.

Но есть некоторая, почти роковая, неизбежность (тут с Хайдеггером придется выяснять отношения). Потому что эта науко-техника, начиная с XVII в., придумала, изобрела, открыла (и это не просто выдумка) в сущности вещей нечто такое, что приобретает характер цивилизации, которая все эти проблемы общения, гетерогенного перевода, — всё это стирает. У нас есть математика, механика, физика, у нас есть все, в чем люди друг друга понимают в объективности.

**Хоружий С.С.:** Это возвращает нас к одному из мест аннотации доклада, когда ты объявляешь, что никакого европейского рационализма не существует. А сейчас ты говоришь иное?

**Ахутин А.В.:** Это уж точно Хайдеггер: наука не мыслит. И это не надо понимать как какой-то плевок в науку. Просто мышление располагается в другом месте, а наука занимается познанием. А то, что Хайдеггер называет *Denken*, относится к философии и т.д. — т.е. к тому, что придумало науку. Наука не мыслит не потому, что она дура, наоборот. Но был Декарт, Спиноза, Лейбниц, Ньютон, Галилей, которые все это придумывали. И если вы возьмете «Диалоги» Галилея, то только у нас по-русски изданы два тома, а их гораздо больше. А что осталось от Галилея в науке? Остался закон свободного падения и плохо сформулированный принцип инерции, и все. А что содержится в его «Диалогах»? Это и есть процесс изобретения самой науки, ее установления: доказывать нужно так и т.д. А как только науку изобрели, дальше она начала работать в этом изобретенном мире.

И если мы будем отождествлять рациональность с научной рациональностью, то сильно ошибемся, потому что уже античный способ мыслить — он, вроде, рациональный, но это совершенно другая рациональность. Можно опознать и их инаковость, можно увидеть основание для нее. Рассматривание основания разных типов рациональности — это и есть философия. Она — мысль. Нельзя сказать, что она иррациональна, но она нерациональна в смысле науки или эпистемы. Можно отдельный доклад сделать про то, каким образом каждый философ, заслуживающий этого имени, начиная с Платона, Аристотеля, показывает, где располагается философия относительно науки.

Есть эпистема, а есть нус, который занимается началами эпистемы. Началами, а не просто основоположениями, гипотезами. Заниматься началами — это выяснять, что значит быть научным, что значит быть доказанным, что значит быть объективным и т.д. Аристотелевский ум обосновывает совсем другой мир — логос, космос. А Джордано Бруно будет с ним ругаться как с нерациональным: с какой стати мир замкнут? Для Аристотеля же иначе и быть не может, потому что понять — значит каким-то образом увидеть, умозреть в целом.

В этом смысле нет никакой европейской рациональности, поскольку всегда остается вопрос философии: что значит рациональное? Если такого вопроса нет, то нет философии, нет европейской культуры. Точно так же, нет гуманизма, поскольку открытие европейского человека, глобального человека состоит в том, что человек есть существо, озадаченное самим собой. Как только это существо перестает быть озадаченным самим собой, немедленно возникает фундаментальная, изолированная культура во вторичном смысле слова. Чтобы культуры могли общаться, каждая из них должна войти в состояние

озадаченности своим фундаментом, в частности, своей идеей человека. В той мере, в какой культура фундаментализируется, т.е. вычеркивает возможность озадачиться своим фундаментом, усомниться в нем, в той мере она перестает быть общением. Она может худо-бедно общаться в цивилизованном мире, договариваясь по принципу: «не трогайте нас, и мы не тронем вас». Но это не культура, а цивилизация. Ключевое условие общения — озадаченность своим началом. Европейская культура как целое культивирует человека, озадаченного самим собой. Что значит быть человеком, он не знает; точнее, он знает, но в этом знании озадачивается.

На всех исторических этапах не-культуры больше, чем культуры; культура вообще есть чудо, мгновения — Александрия и другие какие-то отдельные события. Нужно возвращаться туда и развертывать эти «события перевода» как философски значимые, причем впервые. Это не та ситуация, когда нечто уже было, а теперь мы возвращаемся. Анализируя перевод, о котором я выше говорил, мы впервые можем увидеть, как был не прав Аристотель в своей философии языка. Этот перевод ставит под вопрос философию языка Аристотеля там, где эта философия была сформулирована научно. Иудеи никакой философии языка никогда не развертывали. И это входит в суть этого семитского языка, о нем философии не построишь. Но поставить под вопрос аристотелевскую теорию языка, дважды им сформулированную — в «Об истолковании» и в «Категориях», — это очень даже можно.

Приведу пример. В «Категориях» Аристотель определяет омонимы, как слова, одинаково звучащие. Но в нашей лингвистике одинаковое звучание — это всего лишь созвучность слов с разными денотатами, а для Аристотеля это гораздо более важные вещи. У них имена (онома) — одинаковые, а разное у них «логос тес усиас», т.е. фундаментальнейшая для философии вещь — в сущности, понятия. Это не просто «коса», «коса» и «коса». Вот греческое слово *cosmos*: если я перевожу его на русский словом «космос», то делаю омонимическую ошибку. Т.е. я назвал тем же словом абсолютно другое: то, что для нас — космос, для греков — чистый пример акосмии. А то, что у нас в русском языке близко к греческому космосу, так это косметика.

Греческий человек отличается от иудейского в этом «событии перевода». Греческий человек будет все продумывать, поставит под вопрос свою философию — это сделает он, а не иудейский человек. У Платона в «Софисте» есть такая сцена, когда дело доходит до онтологии, до того, как надо определять бытие, то возникают два персонажа. Один называется «соматик», а другой — «друг идеи», грубо говоря, материалист и идеалист. Для соматика истинно только то, что можно «схватить», потрогать руками, и он утверждает, что ничего не нужно говорить, потому что «все изреченное есть ложь». И тогда «друзья идеи» говорят: значит нам придется взять на себя

и работу, и философию этого «схватывания», которую придется развернуть как онтологию.

Точно такое же взаимоотношение между греческим языком и ивритом: иудеи не будут строить философию, они будут заниматься своим, этим будут заниматься греки. Спрашивается, как могут общаться эти языковые существа, из которых одно строит свой язык на самоотчете, на рефлексии этого языка, на размышлении о том, что сказано, а другое — вообще с этим не связывается? Что происходит на одной стороне, а что на другой?

Вот встреча иудеев с греками. Внук Иисуса, сына Сирахова, говорит интересную вещь: когда мы переводим с иврита на греческий, то, конечно, должны понимать, что мы ослабляем *дюнамис слов*. Т.е. здесь слова — это некое могущество, действие. У Платона, например, слово «дюнамис» применяется к действию лекарств: у лекарства есть сила действия, и она называется «дюнамис». Здесь дюнамис — как значение слова. Это не то что слово накладывает-ся на действие, это то, посредством чего слово действует. И внук Иисуса, сына Сирахова, говорит, что мы ослабляем дюнамис, но не только. Мы изменяем направленность действия, изменяем саму энергию.

Философия языка начинает развертываться, как только мы начинаем спрашивать, как возможно это общение? Что происходит на одной стороне, что на другой стороне? Оказывается, одна сторона, под взглядом другой, начнет открывать смыслы, которые просто в самой себе никогда бы не открыла. Не втягиваясь в греческий логос — в ответ на него. А вернее даже не другая сторона, а опять-таки мы увидим в этом новый смысл. Так мы открываем новые смыслы, и тут мне близка позиция Сергея Сергеевича [Хоружего]. Скажем, исихазм для нас — не просто исторический образец и ничего более. Нет, мы открываем, извлекаем новый смысл, который исихасты не видели. Почему? Потому что мы рассматриваем его перед лицом и философии, и других дисциплин, и того же автопозиса, — перед всем этим хором исихастский феномен раскроет для нас те смыслы, которые в нем есть, но которые не были в нем актуализованы.

И я хочу показать, что это тотальный механизм. Встреча имеет культурный и философский смысл, а философия теперь может формулироваться только так, а не в виде каких-то систем. Философия должна находить себя в такого рода проблемах, как этот перевод. Нельзя просто сказать, что «перевод, конечно, искажает». Здесь проблема перевода рассматривается не в смысле лингвистической трудности, а в смысле трудности самой что ни на есть экзистенциальной. А уж перевод этого места из Библии — это абсолютно экзистенциальная вещь. Этьен Жильсон, как и все предыдущие авторы, пишет: «Моисей говорит о Боге правильно». Но в этом месте Библии Моисей вообще о Боге ничего не говорит. Он спрашивает, а говорит Бог, и это событие

богообщения, разговор, а не определение Бога, не логос его, и даже не нус.

Культура — это чистое чудо, но там, где она случается, мы должны сейчас же ее ухватить и рассматривать: там для нас скрыты сокровища. А человек может проводить тысячелетия без всяких этих культурных событий, просто действуя в своих целях. Культуру надо различать.

Возьмем старое различение культуры и цивилизации, имея в виду культуру не в шпенглеровском смысле, а в смысле способа человеческого обитания, так или иначе устроенного, где есть события, о которых я пытался рассказать. Беда в том, что в Новое время, и не в XVII в., а позже, это событие произошло таким образом, что породило некое существо, которое своей цивилизаторской функцией закрыло всякого рода философские озадачивающие события. Это наукотехника — опять-таки не в смысле великой науки и замечательной техники, а в смысле появления способа решать все проблемы. Это то, о чем говорит Хайдеггер в смысле постава, но он слишком... нет, сейчас я не буду с ним спорить.

Посмотрите, как глобализуется мир реально. Он уже глобализован, мы уже никуда из него не выйдем. Есть точные слова, которые это обозначают: net и web — «сеть» и «паутина». Паутина — даже лучше. Мы попали в паутину: информационная сеть, энергетическая сеть, финансовая сеть. Они делают из нас одно тело, а именно: информационная — нервная система, энергетическая — топливная, финансовая система — обмен ресурсами. Все это сделало из мира одно тело. Спрашивается: единство тела — это и есть единство мира, — или это и есть роковая, катастрофическая ошибка?

**Хоружий С.С.:** Это одно из первых имен для того, что я условно назвал «падением».

**Ахутин А.В.:** Я согласен. Причем и с Хайдеггером можно согласиться, в том, что это трудно преодолимо, поскольку техническая глобализация не является простой выдумкой, будто кто-то ее навязывает. Теперь в любой точке земного шара человек не может обойтись без гаджетов и т.п. Это глобализация в «дурном» смысле, в смысле дурной бесконечности, как говорил Гегель.

**Хоружий С.С.:** Спасибо, Анатолий Валерьянович. Я рад, что в ответ на мой вопрос вы порядком раскрыли следующий топос, касающийся конкретного перевода.

**Ахутин А.В.:** У Михаила Михайловича Бахтина есть хорошее понятие — «большое время». Он пишет об этом: «Из необозримого мира наука и культурное сознание XIX в. выделили лишь маленький мирок, а мы его еще сузили». Далее Бахтин говорит о всех мировых культурах, которые мы проигнорировали — не в смысле изучения (культурологи работают, все описывается, классифицируется), а смысле, что они не были включены в смысловую жизнь, в сознание, мышление. Мы вытащили из науки какую-то простенькую



вещь, из техники — еще более простую, и решили, что все это есть цивилизационный фундамент вообще жизни в мире, что — полнейший абсурд.

**Хоружий С.С.:** Хорошо, теперь мы заодно что-то поняли про следующий эпизод о конкретном опыте глобализации. Просто Анатолий Валерьянович [Ахутин] нам до этого не сказал, что перевод — это заведомо сообщение. А со-общение — это, разумеется, общение. И эта философская логика приводит нас в топос общения как уже в философский топос. Т.е. дистанция от перевода до философского топоса общения обозначена.

**Григорьев А.А.:** Я хотел бы начать с небольшой преамбулы к вопросу, чтобы было понятно, почему он именно так ставится. Насколько я понял, Анатолий Валерьянович, формулируя дефиницию европейского человечества и придерживаясь трансценденталистской позиции, выясняет, как мне показалось, тему границы. И он показывает нам, что собственно европейский вклад в дефиницию человека заключается только в одном: человек определяется как граница между собой и иным, но при этом как граница, где происходит синтез, результат которого не сводим ни к одному из своих оснований.

Более того, европейского человека всегда интересует в таком понимании не только и не столько результат синтеза, сколько сам процесс синтеза. А в этом процессе обнаруживается одна простая вещь: сам человек как граница и есть то, что и соединяет, и разъединяет одновременно. В этом смысле со-общения, прежде всего, в языковой ипостаси. Потому что в любом переводе, во-первых, то, что переводится, обретает свою жизнь в другом языке; м, во-вторых, сказанное в одном языке не тождественно тому, что существует в переводе.

Т.е. идея границы, соединяющего и разъединяющего начала — это главная идея Европы. Я правильно понял?

**Ахутин А.В.:** Близко, да. Граница имеет прямое отношение к делу. Я называю это *средиземностью* европейской культуры. Она не на земле, а среди земель, это первое. Второе — она средивременна, потому что это возрождающаяся история, ее предыдущие этапы никуда не уходят. Прекрасную формулу вспомнил из Мандельштама: «Время есть содержание истории, понимаемой как единый синхронистический акт. И обратно: содержание есть совместное держание времени со-товарищами, со-искателями, со-открывателями». Вот это средивременность. У Мандельштама это метафора «веера времен».

И третья сторона того же самого — от слова «кризис», можно сказать «критичность» (критика ведь тоже разделяет). Кризис — с греческого означает «суд с самим собой».

Итак, средиземность; средивременность, и собрание, собор как суд человека с самим с собой, мира с человеком и т.д. — сюда включается все, что в человеческой культуре присутствует — включается и стоит в смысле дела *об*



этом. Вот почему история чрезвычайно для меня значима как Welt-Gericht, то есть суд. История разворачивается как суд, выносятся приговоры, наказания, но они не окончательные (хотя, может, и окончательные).

**Хоружий С.С.:** Обжалованию подлежит?

**Ахутин А.В.:** Не всё.

**Хоружий С.С.:** Это и смущает.

**Ахутин А.В.:** Но я совершенно согласен с тем, что все в момент может исчезнуть, и непонятно, почему продолжается.

**Хоружий С.С.:** Резонно. Друзья, дальнейшие вопросы.

**Аршинов В.И.:** Когда я слушал первую половину, у меня накапливались вопросы, но во второй половине доклада — все прояснилось, и я очень благодарен докладчику.

И я просто хотел добавить некоторый комментарий, может, частного, а может, общего характера. Сейчас популярна так называемая теория сложности, complexity theory, и в ее основе лежит как раз философия различений. Поэтому этот термин «complexity» очень плохо понимается. Здесь та же проблема перевода на русский язык: этот термин переводят как «комплексность», но это не совсем то, что им обозначается в английском языке. Та же история с терминами «случайность» и «контингентность». Из-за этого терминология остается невнятной.

Еще я хочу сказать по поводу взаимодействий в гетерогенности, о слиянии неслиянного. В автопоэзисе есть концепция структурного сопряжения — structural coupling. Это как бы взаимопроникновение, но не совсем. Это структурное сопряжение меня со средой и т.д. Это автопоэтическое структурное сопряжение, если на него посмотреть как на процесс, то здесь важную роль играют посредники. Это мне кажется аналогичным проблеме языковых контактов. Сейчас методологи-физики — Галисон и др., американские историки науки и т.д. — ввели понятие trading zones, «зоны обмена». Это когда физики-теоретики, физики-экспериментаторы, физики-инструментальщики как-то общаются и создают специальные, как они говорят, «креольские языки». Т.е. создается какой-то ареал, который позволяет по поводу некоторого вида деятельности людям общаться и понимать (вроде бы, понимать) друг друга. Как эти языки создаются — это современная тайна. Я знаю, что лингвисты бьются над этой задачей. Это просто моя реплика. Еще раз спасибо за интеллектуальное наслаждение, которое доставил ваш доклад.

**Ахутин А.В.:** Спасибо вам.

**Хоружий С. С.:** Спасибо, Владимир Иванович. Еще вопросы или реплики?

**Рупова Р.М.:** Я хочу поблагодарить вас за интереснейший доклад. У меня возникла картина некой европейской полифоничности. Но есть один

интересный момент. Фаддей Зелинский и Сергей Сергеевич [Хоружий] пишут, что каждый новый расцвет в Европе, каждый новый ренессанс (будь это Ренессанс XV-XVI вв., или позднейшие, или русский модерн) — это поиск нового языка, и в этом поиске языка всегда происходит обращение к одному источнику — античному. Античность оказывается универсальным источником для любого нового европейского возрождения. Получается, что в этой полифонической картине есть постоянный источник энергии, что ли, что европейская культура конкретно связана именно с греческой классикой. Иными словами, в этой полифонии, в этом как бы уравнивании значений всех разных культур — восточных, арабской, сирийской и др., — все-таки существует для Европы некий общий, единый «колодец». Согласитесь ли вы с таким утверждением?

**Ахутин А.В.:** В принципе я мог бы даже согласиться, потому что Греция — не какая-то особая культура внутри европейских культур, а потому что она с самого начала сама по себе являлась культурой встречи.

Вы знаете миф о происхождении Европы. Согласно мифу, Европа — это семитская девушка, финикийка. Ее крадет греческий Зевс оттуда, из Финикии, из семитского мира. А ее брат, Кадам, как рассказывает миф, привез в Грецию и алфавит, и все искусства — т.е. всю культуру. Это, конечно, миф, и я к нему не апеллирую, но он фиксирует, что греческая культура сама уже есть *культура встречи культур*. Мы знаем, что всегда все философы ссылаются на кого-то. Платон ссылается на Египет, то, что он говорит, он, может, взял это из каких-то древних мудростей. Сейчас можно прочесть, что Гераклит все взял у персов. Это все либо легенды, либо мифы, но важно одно: греческая культура с самого начала существует и понимает себя как культура встречи.

У греческого ратора платоновских времен Исократ есть такая речь, которая называется «Панегирик элинам». Не городам или каким-то персонам, а элинам. Кто такие элины? Этот вопрос аналогичен вопросам «кто человек Европы», «что такое Европа как таковая»? Потому что элины — это разные племена, разные города. Они, конечно, склочничают друг с другом, воюют и проч. Но что делает элинов элинами? И ритор говорит, что такое выяснение — это дело философии и красноречия. Он говорит: «В разумности и красноречии наш город опередил других людей настолько, что его ученики стали их (других людей — А.А.) учителями. И благодаря именно нашему городу слово “элин” теперь означает не столько общность рода (т.е. никакого рода общего у нас нет — А.А.), сколько образ мысли (т.е. не в смысле данности образа мысли, а присутствия самого мышления, мы мыслим — А.А.), и указывает скорее на наше воспитание и образованность, чем на общее с ними происхождение. Наша общность не общность природы и рода, а общность общения, обсуждения, разговоров, размышлений». Я перевел это буквально,

а есть более смелые переводчики, которые знают греческий язык, и поэтому более смело переводят. Например, английский переводчик пишет прямо: «мы — эллины, благодаря нашей общей культуре (culture), а не общей крови (common blood)». Яснее не скажешь.

**Щукин Д.:** Один вопрос — относительно первородного греха Европы. Современное европейское сознание признает, что в Новое время было осуществлено завоевание мира через его освоение. Но в древней истории мы знаем период, когда европейцы были завоеваны эллинами, Римом. Поэтому, когда вы говорите, что падение Европы — это грех Нового времени, это не очень понятно.

**Ахутин А.В.:** Я же говорил: слово «культура» и «колония», «колонизация», «колониальная империя» — однокоренные. И чего же ожидать? С самого начала европейская культура была агрессивной.

**Хоружий С.С.:** Но это и есть дискурс первородного греха.

**Ахутин А.В.:** Да, но я обращаю внимание на то, что эта колонизация может быть разной. Колонизация побережья Малой Азии и завоевание огромной Восточной империи Александром Македонским имели разные культурные результаты. В военном смысле никто спорить не будет, все справедливо. Важно, что когда я говорю о культуре, то это не значит, что я говорю о чем-то таком возвышенно прекрасном. Всё в истории — на завоеваниях, войнах, драках. Но событие культуры может происходить по-разному, в результате могут возникать разные вещи. В одном случае возникает возможность такая, как Александрия, а в Александрии будут филадельфы, опекающие науку, создавшие музей, будут переводы и т.п. А в другом случае может не возникнуть ничего подобного. Или арабы. Они завоевали полмира, конечно, с убийствами, страшно, жестоко, но без них мы не имели бы вообще никакой культуры.

**Хоружий С.С.:** И с сожжением Александрийской библиотеки.

**Ахутин А.В.:** Совершенно верно. Но там тоже были разные арабы.

**Щукин Д.:** Но тогда ваше отрицание падения как первородного греха, т.е. отрицание его «первости», не ведет ли к отрицанию вообще его (падения) греховности, если отбросить его, скажем так, «греховные составляющие» в виде жестоких военных действий? И если это военное событие приводит-таки к культурному событию встречи?

**Хоружий С.С.:** Да, это, кстати, актуальный аспект. Это сегодняшнее европейское чувство вины, в твоей логике оно оправдано?

**Ахутин А.В.:** Оно оправдано, но не очень связано с темой культуры. Если проводить такую жесткую связь, то мне и говорить не о чем. Все люди — существа не очень хорошие, вообще. Но я говорил не о том, как жили люди в истории, я говорил о том, что происходит, если случается такая штука, как культура. И если она случается, то как она может быть, в каком смысле. А то,

что люди живут в истории безобразно, я не спорю. Есть ли тут особая вина Европы как завоевательницы? Ну, извините. Взгляните на историю Китая, историю татаро-монголов и проч. Это история, это другой пласт существования человека.

**Хоружий С.С.:** Все ж-таки ты не объявлял вначале, что это будет дискурс не в рамках нашей грешной эмпирической реальности, что это все — «cosmos poetos». Предполагалось, что все-таки разговор будет идти об истории.

**Ахутин А.В.:** Нет. Вопрос был поставлен: человек европейской культуры. Не просто европейский человек, потому что неизвестно, что это такое. И, разумеется, не просто человек как таковой. Римский воин — это одно, а ритор и философ — другое. Я говорю не об истории. Я не историк и не знаю, как оно там. Я подхожу со стороны философии. Это значит, что я разбираюсь только с определенными вещами, где для меня по меньшей мере зарыт вопрос, который можно назвать философским. А этот поворот чрезвычайно озадачивающий. Он, безусловно, в этом отношении тоже входит как-то сюда, в философию, но каким-то другим ракурсом.

**Хоружий С.С.:** Я и спрашиваю именно об этом. Подтверди, что ты не в дискурсе «cosmos poetos» ведешь свое повествование.

**Ахутин А.В.:** Нет, конечно, не в этом. Но это не тот дискурс, который — когда попрем, тогда поговорим, — а тот poetos, который как-то тут у нас живет. Просто смешивать их неправильно, ни для того и ни для этого. Если мы из Ницше будем выводить фашизм или что-нибудь в этом духе, то это неправильно. Это разные вещи. История — мир случайностей. Говорят, история не терпит условного наклонения, а я считаю прямо наоборот: в истории ничего другого, кроме условного наклонения, нет. Например, мир книг. Они пишутся людьми. Люди, писатели могут чего-то делать очень плохое. Но я читаю книги и разбираюсь, как они устроены внутри себя и между собой. Разве это poetos?

**Хоружий С.С.:** Это еще хуже, чем poetos. Это просто участие и выгораживание некоторого отвлеченного. Это абстракция, что еще хуже, чем poetos. Уход в книжный мир — это уход в абстрактный ландшафт.

**Ахутин А.В.:** Интересно, как иметь дело с миром, помимо текстов? Тексты — это смыслы, это то, каким образом мы осмысливаем, что происходит. И это не абстракция, наоборот, жизнь без текстов — абстракция.

**Хоружий С.С.:** Думаю, что здесь нужно завершить дискуссию, потому что она перерастает в новый разговор об опыте, которому сейчас не место. Такой разговор у нас в семинаре начинался, было несколько докладов, но пока этот цикл закончился многоточием.

**Ахутин А.В.:** Просто всякий опыт имеет априорное условие, вернее, понимание того, каким образом этот опыт устраивается как осмысленный, значимый. Без этих условий, которые даются человеком, а не опытом, и только

благодаря им опыт становится опытом. Без смыслов, то есть без книг, грубо говоря, все пусто, слепо, глухо и немо.

**Хоружий С.С.:** Неизбежным образом обсуждение перешло к вопросу об трансценденталиях. И думаю, на этом стоит закончить.

**Щукин Д.:** Сергей Сергеевич, разрешите вопрос собственно к докладу? Согласно изложенной концепции Европы, получается, что любое событие (не важно, где и когда оно происходит) можно назвать событием европейской культуры. Например, в Персии перевод с арабского на фарси — это некая встреча культур, которая вполне вписывается в концепцию. Иными словами, Европа — уже не географическое понятие, а универсальное, которое везде применимо. И если вновь обратиться к ее географическому содержанию, учитывая глобализацию, то слово «Европа» будет относиться уже ко всей Земле, как когда-то оно относилось к греческому или римскому миру?

**Ахутин А.В.:** Европа рассматривается у меня как некая модель. Европа — это определенный способ бытия, а вовсе не просто выделенная территория, на которой люди живут. Это определенный способ бытия, который, как мне кажется, может послужить моделью, для того чтобы нам кое-как научиться жить в глобальном мире.

**Хоружий С.С.:** Друзья, поблагодарим Анатолия Валериановича, и выразим надежду услышать продолжение этой явно незаконченной тематики.

**Ахутин А.В.:** Спасибо большое.

### *Литература*

- Гердер И.Г. *Философия истории. Немецкая классическая философия*. М.: Наука, 1977.
- Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная философия* / пер. Д.В. Кузницына. М.: Наука, 2013.
- Кнабе Г.С. *Современная Европа и ее антично-римское наследие*. М.: РГГУ, 2010.
- Ле Гофф Ж. *Рождение Европы*. СПб.: Александрия, 2008.
- Пигулевская Н.В. *Культура сирийцев в Средние века*. М.: Наука, 1979.
- Платоновское богословие о бессмертии души: [Фрагменты] / пер. с лат.: О.Ф. Кудрявцев // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / сост., авт. вступ. статей и комм. О.Ф. Кудрявцев. М.: Юристъ, 1996. С. 176–211.
- Хайдеггер М. *Что это такое — философия* // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 113–123.
- Хоружий С.С. *Переputья русской софиологии* // О старом и новом. СПб.: Алтейя, 2000. С. 141–168.
- Цицерон М. *Тускуланские беседы* // М. Цицерон. Избранные сочинения / пер. М.А. Гаспарова. М., 1975, с. 248–252.
- Чаадаев П.Я. *Философические письма*. М.: ЭКСМО, 2006.
- Шпенглер О. *Закат Европы: В 2-х тт.* / вступ. ст. А.П. Дубнов, комм. Ю.П. Бубенков, А.П. Дубнов. Новосибирск: Наука, 1993.

- Arnold M.* Culture and Anarchy. [London, 1869: reprint New Haven, USA], 1994.
- Blumenberg H.* Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart. 2009.
- Montgomery W.* The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.
- Novalis: Die Christenheit oder Europa* // Tieck / Schlegel (Hg.): Novalis. Schriften. Bd. 1. Berlin, 1826. S. 187–208.
- Wilhelm P.* Zur Wortbedeutung von «Kultur» // Naturplan und Verfallskritik — Zu Begriff und Geschichte der Kultur / (hg.) Brackert H.; Wefelmeyer A. Frankfurt-a-Main, 1984.

## **Anatoly Akhutin**

### **Аннотация**

Представлены основные положения выдвигаемой автором новой концепции Европы как философского и культурного феномена. Ядром концепции служит тезис о том, что культура Древней Греции, а вслед за ней и культура Европы, может быть определена как «культура встречи культур». Концепция продолжает и углубляет русло диалогического понимания логики, философии и культуры, развивавшееся В.С. Библером. Проводится также систематическое сопоставление с позициями синергичной антропологии.

### **Ключевые слова**

Европа, Античность, Возрождение, культура, философия, Бог, бытие, мышление, диалог

### **Abstract**

The author presents the foundations of his new conception of Europe as a philosophical and cultural phenomenon. The core of the conception is the thesis that the culture of Ancient Greece and then the culture of Europe can be defined as a «culture of the encounter of cultures». The conception continues and deepens the dialogical treatment of philosophy and culture developed by V.S. Bibler. The systematic comparison with positions of synergetic anthropology is carried out.

### **Keywords**

Europe, Antiquity, Renaissance, culture, philosophy, God, being, thinking, dialogue.

## Медицинская философия античности и восточно-христианская аскетика<sup>1</sup>

**А.В. Муравьев**

**Хоружий С.С.:** Коллеги, мы приступаем к нашему очередному заседанию, и я рад приветствовать нашего сегодняшнего докладчика Алексея Владимировича Муравьева.

Тематика доклада для нас необычайно привлекательна тем, что здесь налицо и что-то давно знакомое, и, вместе с тем, что-то новое. Заявленная тема лежит в основном русле нашего семинара, которое мы называем исследованием восточно-христианского дискурса, и более конкретно — исихастской практики. По этой проблематике у нас постоянно делаются доклады. Но сегодня будет представлена такая грань этой темы, которая до сих пор у нас не появлялась. Клавдий Гален — это то близкое соседство в духовной практике, с которым нам уже давно пора выяснять отношения.

Как сказано в разосланном резюме доклада, медицинская антропология — это русло, близкое к аскетической антропологии. Эти русла непосредственно соприкасаются, и через взаимное сопоставление, через соседство их концептуальное содержание углубляется. Мы надеемся, что доклад будет полезен и для того, что мы знаем об исихастской антропологии.

Вместе с тем, в связи с более широким заданием нашего семинара, уже не специально исихастским, а антропологическим и синергийно-антропологическим, медицинская антропология для нас представляет интерес и сама по себе. Я напомним, что у нас был доклад специально на эту тему: Вадим Маркович Розин нам представил свою оригинальную концепцию здоровья и медицинских практик. Можно полагать сегодняшний доклад продолжением и этой линии.

Я бы предложил аудитории следующую слегка неожиданную перспективу, в которой можно рассматривать то, что нам предстоит сегодня услышать. Я бы сказал, что для нас тема

<sup>1</sup> Стенограмма доклада на заседании научного семинара ИСА «Феномен человека в его эволюции и динамике» (М., 09.04.1914). Стенограмма публикуется в адаптированном и сокращенном виде.



сегодняшнего семинара — это тема о... кибернетике. Мы разбираем концепцию практик себя Фуко. Немало от этой концепции мы сами заимствуем, мы углубляем наши разборы синергийной антропологии через Фуко, через концепцию практик себя. И напомним, что у Фуко внутри этой концепции есть одна его любимая идея. Позднеантичные практики себя, позднеантичный разум выработали одну крупномасштабную эпистемологическую парадигму — парадигму некоторого единого искусства, а именно: искусства вождения, водительства, управления. Т.е. в современном словаре — *кибернетическую парадигму*.

Эта первая античная кибернетика (в изначальном винеровском смысле термина) создавалась на базе трех разных сфер античных практик, трех разных *techné* поздней античности. В поздней античности пришли к тому, что такая единая парадигма (в синергийной антропологии есть сходное понятие «матрицы управления») репрезентируется, во-первых, в искусстве врача, о котором сегодня и будет речь; во-вторых, в искусстве кормчего, рулевого; и в-третьих, в искусстве душеводительства, управления собой и другими. Это три главные репрезентации. Если же посмотреть на поле практик, то найдутся и другие. Но эти три были уже в античности, и каждая из них — на очень видном месте. Каждая из них была важна и специально продумывалась. На их базе и была выработана античная кибернетика, которая послужила для Фуко основой его концепции практик себя.

Для нас, занимающихся специально исихастской традицией, очень важна конкретика. Но на другом полюсе для нас важен и общефилософский, эпистемологический горизонт этой темы. Фуко его уже очень отчетливо выделил и обозначил так: «В этих трех *techné* один и тот же тип знания, один и тот же тип деятельности, один и тот же тип вероятностных познаний» [Фуко 2007, с. 276]. Вот последняя из этих трех квалификаций и обозначает важный для нас эпистемологический аспект.

Что здесь нетривиально и что дает нужный вклад в модусы античного разума? Тут подчеркивается, что возникает и разворачивается некий род знания, принципиально отличного от точных знаний. Значит, нужно развивать другую эпистемологию, другие когнитивные практики, соответствующие иной парадигме. Их было непросто артикулировать и концептуализовать позднему новоевропейскому разуму. Говорили об интуитивном познании — вероятностном, как здесь выражается Фуко. Но точно выделить, идентифицировать и изучить этот другой род познания, о котором мы твердо знаем, что точного знания в нем не достичь, — это эпистемологически очень существенно.

Поэтому я хочу подчеркнуть: в том, что мы сегодня услышим, я бы просил обращать внимание на оба этих горизонта. Нам и конкретика интересна, а Алексей Владимирович [Муравьев] — великий авторитет в конкретности сирийских аскетических практик, и думаю, он не обойдется без того, чтобы эту

конкретику нам развернуть. Однако общефилософский, общеэпистемологический горизонт нам важен не менее. И я хотел бы рекомендовать вам улавливать и этот общий горизонт в том, что нам сегодня будет рассказываться.

Засим, предоставляя слово докладчику.

**Муравьев А.В.:** Приятный долг — поблагодарить Сергея Сергеевича [Хоружего] и всех участников за приглашение. Должен сказать, что по роду деятельности я действительно в большей степени занимаюсь Востоком, в частности христианским Востоком, всевозможными формами бытования античного знания, античной культуры на этом Востоке. Поэтому неизбежно в моем докладе будет некоторая конкретика. Но я постараюсь, чтобы ее было не так много, чтобы осталось пространство и для теоретических соображений.

Доклад я назвал «Медицинская философия в античности и в христианской аскетике». Такая постановка вопроса для меня лично была мотивирована тем, что я, с одной стороны, был крайне не удовлетворен тем, как в диахроническом смысле понимается христианская аскетика, причем даже у таких грандов, как о. Иоанн Мейендорф. С другой стороны, я убежден, что без понимания медицинской философии эту аскетику невозможно ухватить.

По этой причине мне было очень приятно, когда двадцать лет назад стартовал пересмотр аскетической традиции не в историческом, а в теоретическом смысле: пересмотр, пионерским началом которого явился сборник под редакцией Уимбуша и Валантасиса [*Asceticism 1995*], а также ряд последующих работ Валантасиса, где был поставлен вопрос о том, что такое аскетизм не только в отношении к традиционным формам мистического знания, к мистике, но и по отношению к античному обществу и к многообразию социальных практик, которые в нем были представлены. На мой взгляд, такая социологическая точка зрения оказывается здесь принципиально важной. Поэтому в докладе я уделю ей некоторое количество времени.

Наконец, третий момент, который для меня лично мотивирует обращение к этой теме. Это объяснение внутренней конструкции аскетики, самого здания, так, как оно представлено у христианских писателей, доисихастских. Я специально это подчеркиваю, потому что не занимаюсь поздним временем. Меня, в первую очередь, интересует пространство мысли от II-III вв. до примерно VIII-IX вв. Я это подчеркиваю, чтобы не было удивления, почему я взял такие хронологические рамки. Теперь можно переходить к содержательной части.

\* \* \*

Диахроническая конструкция, выражающая наше представление об аскетизме, в частности, в программном Введении редакторов-составителей, Уимбуша и Валантасиса, к упомянутому сборнику, оказывается в некотором

смысле смещенной в теоретическую сторону. В предыдущей традиции (я имею в виду исследования вплоть до 1980–1990-х гг.) аскетические практики и аскетику рассматривали как некоторую вспомогательную, пропедевтическую область, в которой догматическая мысль отчасти дегенерирует. В самых крайних формах такая идея дегенерации была выражена в старых работах о. Мартина Жюжи и других, которые говорили о том, что в Византии интерес к догматике сменился интересом к телесным практикам. Мы понимаем, что это все, в конечном счете, отражается на том, как мыслят аскетику: в ней не видят ее смысла и внутреннего содержания, в том числе аскетического, — не видят того, что мы называем исихазмом.

По этой причине, во-первых, внимание историков переключилось на промежуточные звенья, из которых самым важным был ряд исследований по Евагрию. Тут и книги о. Гавриила Бунге, и то, что сделали Гийомон и Поль Жеэн [Gehin], и ряд других исследователей. Сейчас в сети появился совершенно замечательный человек — Джоел Калвесмаки, который организовал сайт, посвященный Евагрию Понтийскому<sup>2</sup>. Евагрий — удивительный писатель, о котором я позже еще скажу два слова.

Во-вторых, в историческом смысле революционным для понимания аскетизма оказалось исследование некоторых таких фигур, как Немесий Эмесский, достаточно маргинальный автор.

И третий момент — это исследование аскетических практик у восточно-сирийских писателей, из которых самым известным является Исаак Ниневийский, известный у нас, в греко-славянском мире как Исаак Сирин (конечно, сами сирийцы его так не называли, поэтому я пользуюсь традиционным сирийским выражением — Исаак Ниневийский), а также ряд других писателей, окружавших его: Иосиф Хаззая, Иоанн Дальятский и ряд других. Тексты некоторых из них вошли в греко-славянский сборник «Слова постнические» Исаака Сирина, хотя переводчики, монахи Авраамий и Патрикий из монастыря Мар Саба, составляя этот сборник, перевели туда еще кое-что из того, что не принадлежало Исааку Сирину.

Таким образом, есть некоторые основания для того, чтобы сформулировать проблемы. Первая и главная проблема заключается в том, что аскетические практики в том, как они выражены у Евагрия и у восточно-христианских мистиков, с очень большим трудом согласуются с тем, что мы видим у писателей IV в. И это критично, потому что в прежней науке систематически проводилась попытка свести аскетические традиции восточно-сирийских писателей к Григорию Нисскому или к писателям каппадокийского круга.

<sup>2</sup> Джоел Калвесмаки (Joel Kalvesmaki) — редактор Византийских исследований научной лаборатории «Dumbarton Oaks». Сайт, посвященный Евагрию Понтийскому, см. <http://evagriusponticus.net/>

Сейчас, благодаря исследованиям цитатного тезауруса восточно-сирийских писателей, оказалось, что греческих писателей IV в., за исключением Евагрия Понтийского, они практически не читали. Да и то с Евагрием Понтийским оказалась интересная история. Евагрия Понтийского неожиданно подхватили и стали популяризировать антихалкидониты Газского кружка. Из них, наверное, самым известным был Авва Исаяя, которого для большей благопорядочности традиция переместила аж в египетский скит. Затем евагрианская традиция, которая впервые попыталась систематизировать прикладные антропологические знания о человеке, о человеческой душе, об их внутреннем устройстве и движении, попала в западно-сирийскую среду, где наиболее ключевой фигурой был Сергей Решайнский, врач и философ VI в., переводчик Дионисия Ареопажита, переводчик Аристотеля, философ, писавший комментарии к Галену. (Кстати, автор, переведший из Галена двадцать шесть сочинений из девяноста пяти сочинений общего корпуса.)

Таким образом получается, что исторический путь аскетике лежит не через рецепцию наследия каппадокийских писателей или писателей IV в., а именно через рецепцию Евагрия Понтийского и ряда других, и еще чего-то (о чем я скажу дальше), что позволило сформулировать сирийским писателям свои концепции аскетизма, т.е. управления ресурсами тела и души для достижения этим телом и душою состояния, в котором они способны к высшему созерцанию.

Когда мы берем эту сирийскую традицию (а она вся довольно компактная, это VII-VIII вв.) и пытаемся понять, какое же значение она имела для всего последующего, то здесь есть некоторая удивительная вещь, заключающаяся в том, что она практически сразу вся попадает через точечное впрыскивание в греческую традицию, и тут начинается ее очень большая внутренняя ферментирующая роль. Мы замечаем в дальнейшем у Симеона Нового Богослова и уже у исихастов, что Исаак Сирий и другие писатели оказываются фундаментальными для представлений о человеке и его устройстве.

Если мы обратимся к самим этим писателям (Исааку Сирину, Иосифу Хаззайя), то увидим у них ряд концепций и идей, которые не встречаются у Евагрия Понтийского (это то самое «что-то») и которые служат дополнением к евагрианской антропологии. А что у них евагрианского? Евагрий для них являлся безусловным авторитетом, Исаак Сирий называет его несколько раз блаженным, святым, великим мужем, богопросвещенным и т.д., отчего, наверное, пришли в ужас изгонители оригенизма в VI в. Но тем не менее. Что у них евагрианское? Первое, это концепция движения, помысла как движения. Второе, это концепция страсти и добродетели. И третье, это концепция очищения.

Понятно, что в общем и целом, идея страстей и добродетелей в самых общих принципах сформулирована Аристотелем. Но инструментальная

сторона, а именно: очищение, катарсис, — это вещь, которая к Евагрию попадает, на мой взгляд, совершенно определено — по медицинскому руслу. Это подтверждается текстуальными заимствованиями из медицинской литературы, из медицинской философии, а именно, если быть точным, — из тех комментариев, которые Гален и александрийцы (Эрасистрат, прежде всего), писали к гиппократовскому корпусу.

Сама идея того, что для излечения человека необходимо философски понять, как он устроен, выражена в первых строках известного сочинения Гиппократов «О природе человека» и потом повторена в «Афоризмах». Гален эту идею развил, но развил очень своеобразным образом.

Он чрезвычайно резко настаивал на том, что медицинское познание человека есть познание практическое. Т.е. это познание тех практик, тех форм деятельности, которые мы наблюдаем в теле; они довольно многообразны и с трудом сводимы к общим закономерностям. В этом смысле Наттон [Nutton 2013] и другие современные исследователи античной медицины начинают даже говорить о том, что Гален в некотором роде отказывался от тех идей о законах человеческого организма, к которым потихонечку приходил Гиппократ и, в большей степени, александрийцы. В частности, он говорит, что человек от человека отличается, поскольку это два разных мира. Более важное значение имеет то, как врач взаимодействует с больным, чем то, что можно извлечь из статистического учета примеров. Это говорит о том, что несмотря на теоретическое построение, практика для галеновского медика остается принципиально важной.

Но переход от чисто медицинской проблематики к душевной проблематике для Галена был практически невозможен, потому что он находился в плену соматогенной теории душевных движений. Для античности это довольно характерно. Еще у Платона в «Тимее» есть определенные намеки на то, что расположение печени влияет на какие-то душевные движения. Я уж не говорю про самую известную теорию бешенства матки, от которой не мог отказаться даже великий Соран<sup>3</sup>. Согласно этой теории, истерия происходит от того, что матка блуждает по организму, помещается в разные места и не может найти себе пристанища. В основе этой теории в целом лежит соматогенная концепция психических движений. Гален, к сожалению для него, продолжал поддерживать эту теорию, что не позволяло ему сформулировать целостную концепцию психических заболеваний. Тем не менее, эта невозможность впоследствии оказалась полезной, когда галеновскую методику лечения стали применять к духовной области.

<sup>3</sup> Соран, Soranos, из Эфеса, II в. н. э. Один из наиболее выдающихся врачей Римской Империи. *Прим. ред*

Тут надо перейти к идеям, которые у сирийских писателей (у Сергия Решайнского, Исаака Сирина) переносятся из медицинской области в аскетическую. Сергей Решайнский был здесь ключевой фигурой, поскольку, как я сказал, он писал одновременно комментарии на главы из Евагрия Понтийского и комментарии на труды Галена. Как, почему это переносилось, — думаю, что ответ на этот вопрос очевиден. Сама идея уврачевания, очищения типологически родственна аскетике. Слово «катарсис» было одним из ключевых слов в гиппократовской медицине для процессов врачевания.

Здесь нужно упомянуть несколько ключевых понятий. Первое, сама идея, понятие «патос». Слово «патос», как мы знаем, широко использовалось Аристотелем, вероятно, не без определенной отсылки к гиппократовским идеям. Это слово в аскетике появляется как привнесенное извне. Оно отсутствует в раннехристианской литературе, не говоря уже о семитских сочинениях иудео-христианства. Об этом можно вполне ответственно говорить, поскольку существуют статистические подсчеты употребления этого слова в различных текстах. Слово «патос» в галеновской и в гиппократовской медицине обозначает неверное функционирование какого-то органа или системы. Это не просто переживание, или еще что-то, непосредственно связанное с глаголом «паскво». В слове «патос» присутствует очень сильная семантика «нерегулярности». Это слово в галеновской медицине обозначает некоторую нерегулярность. Обычно, кстати, его переводят как «заболевание», «болезнь», но семантически «патос» связано не с «болью» или «страданием», а именно с нерегулярностью. И это самое важное.

Более того, когда описываются страсти у Исаака Сирина, или у Сергия Решайнского, или даже у Евагрия, то на самом деле они описываются как некоторые паталогические — т.е. неправильные, нерегулярные процессы. Не будем забывать и то, что само слово «грех» обозначает «попадание мимо мишени». Первичный смысл глагола (однокоренного со словом «грех») — «не попасть в цель», «промазать». И слово «патос» относится сюда же. Как объясняет Исаак Сирин, это обозначает «... неправильное движение, доносящее до ума неверные образы». Если оно становится привычным, то это движение является неправильным, и в таком случае оно является тем, что называют словом «хаша» (это просто калька слова «патос», поскольку в таком смысле в сирийском языке оно до этого не употреблялось).

Теперь вопрос: что противостоит нерегулярности? Это самая интересная вещь, потому что слишком простой ответ, будто в медицине понятию «патос» (как нерегулярности) противостоит понятие «хюгейне» («здоровье»), будет неверным. Понятию «патос» противостоит состояние, согласное «природе» («фюсис»). Природное состояние есть естественное состояние. И задача медика, как ее сформулировал в свое время Гиппократ, состоит в том,



чтобы этому «фюсису» помочь. Врач ни в коем случае не привносит ничего в организм человека. Он лишь помогает организму, помогает человеку прийти к своему естественному состоянию. Если мы вспомним то, как объясняет природное, естественное состояние и грех Григорий Нисский в знаменитом сочинении «Об устройении человека», то увидим, что он повторяет эту же идею о естественности добродетели и противоестественности греха.

Когда мы сейчас употребляем понятие «болезнь» в отношении античной нозологии, то искусственно приводим ее в согласие с современными медицинскими представлениями. На самом деле в лестнице патологических или патофизических состояний в античной медицине мы видим: сначала неправильные действия природы; затем неправильные действия природы, которые заметны только врачу; затем мы видим «патос», т.е. неправильные действия, которые заметны уже и самому пациенту; а затем мы видим то, что сейчас мы назвали бы уже диагнозом («носус», болезнь).

Это представление о стадийном развитии болезни (учитывая, что не было ни представлений о микромире, ни клеточной теории — ничего такого) было результатом чистой эмпирики. Когда впоследствии аскетические писатели, в том числе Авва Исайя, развивают идею о нескольких ступенях приражения душе греха, для тех, кто знаком с этой литературой, очевидно, что эта стадийность есть если не прямое заимствование, то перенесение данной медицинской логики.

Очень важное понятие, которое ввел Гиппократ и развил Гален, это понятие профилактики. Гален считал (вернее, считал Гиппократ, но Гален это доказал на многочисленных примерах), что для того, чтобы человек не заболел, избежал патологических проявлений, ему необходимо остерегаться каких-то вещей. В античной медицине были очень популярны большие списки того, чего нужно остерегаться. Прежде всего, это были так называемые «сезонные опасности». А поскольку античная медицина была построена во многом на взаимодействии между телом человека и небесной сферой, то эти рекомендации, скажем, не есть ту или иную еду в определенные времена года, выбирались в зависимости от зодиакального знака человека. Например, люди, родившиеся под знаком Скорпиона, не должны были пить летом горячее вино.

**Хоружий С.С.:** Насколько эта ассоциация с астрологией была тесная? Это был прямой альянс, или что-то побочное?

**Муравьев А.В.:** Это было правило. Более того, галеновская медицина полагала, что врачи должны знать основы астрологии. Самый главный большой медицинский трактат, сохранившийся на сирийском языке, носит неверное название «Syriac Book of Medicines». На самом деле, конечно, это просто компиляция галеновских произведений, список местных сирийских рецептов. К нему в конце приставлен отдельный трактат о Зодиаке и фазах Луны.



**Хоружий С.С.:** Т.е., можно считать, что это не спорадические отсылки, а сквозная нить?

**Муравьев А.В.:** Это сквозная нить. Также очень важной была идея кризиса. Кризисом является такое состояние человеческого организма, при котором заболевание доходит до развилки, а дальше происходит поворот либо в сторону выздоровления, либо в сторону смерти. В сочинениях Гиппократ (в 1940–1950-е гг. они частично были переведены на русский язык, правда, с ошибками, но тем не менее) дано большое количество клинических примеров. Большинство примеров доходит до своего логического конца, т.е. оканчиваются смертельным исходом, потому что это логическое развитие болезни. Патолог должен был уметь описывать, как развивается болезнь в идеале. Между прочим, «Большая медицинская энциклопедия» следовала этому принципу еще в 1950-х гг. XX в., где описания всех болезней, в том числе гриппа, заканчиваются смертельным исходом. Сам кризис — это не только развилка. В понятие кризиса Гиппократ включал и прогностику. Гален осторожно разделил понятия кризиса и прогностики, тем не менее, прогностика была важной стороной кризиса.

Наконец, принципиально важной для галеновской медицины была идея депривации как медицинского средства. Фундаментальной для развития депривации была гуморальная теория. Это теория четырех жидкостей: кровь, слизь, флегма, черная желчь и желтая желчь, — баланс которых в организме был одним из формальных показателей здоровья. Иначе говоря, как только этот баланс смещался в какую-нибудь сторону, развивалось патологическое состояние. Поэтому в некоем приближении слово «патос» может быть истолковано в категории вот этого гуморализма.

С депривацией Гален развил довольно сложную систему, описывающую, чего можно лишиться человека, чтобы избавить его от влияния вредных факторов. Например, его нужно было вывести из-под влияния вредного климата. Климаты — означали области, а не то, что мы понимаем сегодня под словом «климат», трактуя его как атмосферные условия. Климат — это было место, в том числе место в доме.

Например, женщину, больную мигренью, нельзя было помещать в западном и южном крыльях дома, а нужно было помещать только в северном или восточном, потому что сами векторы оказывались здесь очень важными. Т.е., здесь депривация выражалась в лишении определенной свободы в пространстве. Я уже не говорю о лишении пищи. Известна гиппократовская идея о том, что три важных состояния составляют основу качественной терапии: холод, голод и покой.

Но если мы посмотрим, как это все интерпретируется у Сергия Решайнского и Исаака Сирина, то увидим, что и депривация, и сама идея покоя (т.е.

отсутствия внешних раздражителей) прекрасно ложатся на аскетическую схему. Иначе говоря, поскольку греховная страсть — это движение, и как движение она патологична, постольку чтобы избавиться от страсти, необходимо, скажем, изгнать ее другой страстью (а это тоже вполне галеновская идея). Гален описывает изгнание боли. Это известный принцип симптоматического лечения боли: боль в ноге может быть излечена, например, прижиганием руки. Этот принцип мы до сих пор используем в виде банок и горчичников, которые не имеют особого медицинского смысла, но в которых есть отвлечение внимания, обманывание организма. Также можно говорить об обманывании страстей. Все это в аскетической теории относится к той области, которую Евагрий назвал «праксис». Понятно, что созерцание — это уже мистика, и сюда аскетика не заходит. Между прочим, и в старых, и в современных книгах сплошь и рядом люди утверждают, что пишут про аскетику, а вместо этого начинают описывать мистику: описывают созерцание, молитву, безмолвие и т.д. Различение этого — очень важный момент.

Итак, помимо категориальных вещей, важным было представление о том, что болезни, болезненные состояния и в виде симптомов, и в виде определенной клинической картины подвергаются систематизации. Страсти и пороки подверглись довольно внушительной систематизации еще у Евагрия в знаменитом сочинении «О восьми страстях». Есть фундаментальная статья Паолы Беттиоло, которая исследовала все виды восьми страстей от Евагрия до Иоанна Дамаскина, который уже в VIII-IX вв. все это систематизировал до крайности. Тенденция в исследованиях страстей такая. С одной стороны, все больше конкретизируют проявление отдельной страсти в человеке. С другой — меняется их значимость. Если раньше, например в V-VI вв., какой-нибудь Филофей мог написать, что самая страшная страсть в человеке — это сребролюбие, то в дальнейшем биологизм побеждает, и мы видим, что лестница страстей выстраивается иначе.

Итак, что все это значит и как все это пристраивается? Можно сказать, что сравнение медицинской традиции и аскетической приводит к пересмотру генеалогии аскетического учения. Раньше, допустим, у Мейендорфа, всегда доминировало представление, что вот есть каппадокийские писатели, дальше идет Макарий Великий, а затем уже исихазм. Эта схема меня всегда не удовлетворяла. Мне казалось, что в ней есть нечто неправильное. Конечно, делались оговорки, что Евагрий сыграл большую роль, но осуждение Евагрия в VI в. не давало возможности увидеть ценность инкорпорирования евагрианской и потом медицинской традиции в аскетику. Немезий вообще рассматривался отдельно.

Теперь, очень сложная для меня лично, но тем не менее, очевидная вещь. Мы должны рассматривать аскетическую традицию как плод синтеза, который

был осуществлен в рамках сирийской или сиро-эллинской традиции (включая макариевские сочинения), — синтеза медицинской галеновской традиции и евагрианской основы. Вот две основы, которые создали эту генеалогию. Впоследствии она попадает в горнило иноческой литературы Исаака Сирина и возвращается в Византию уже в таком виде. Промежуточные ее формы — это Авва Исайя, в гораздо меньшей степени и гораздо менее систематические сочинения Аввы Дорофея и «Лествица» Иоанна Синайского.

Второй момент, который мне кажется важным в заимствовании медицинских концепций и понятий аскетической литературой, связан с тем, что все это происходило в сирийском мире. У сирийцев, в отличие от греков, всегда был приоритет социальной практики над теоретическим обоснованием. Тут, пожалуй, можно вспомнить то, что некогда писал Болотов о противостоянии между генетически семитским и генетически греческим. Конечно, в такой радикальный культурный расизм мы впадать не будем, но тем не менее, культурные типы существуют. В этом смысле очень характерно то, как воспринимались догматические споры в сирийской среде, где показателем правильности было не столько занятие какой-то жесткой догматической позиции, сколько следовавшие за этой позицией поведение и совокупность социальных практик.

Поскольку медицина является практической областью знания, то теоретическое обоснование должно было идти после практического опыта. Гален прямо писал, что если врач не накладывает рук на пациента (а одной из важнейших медицинских диагностических процедур было наложение рук на пациента: это и пульс, и тактильные ощущения, — была развита целая система), то он не может ни о чем рассуждать, сколько бы книг он ни прочел. Иными словами, практическая сторона, практическое взаимодействие для сирийцев было важнее.

И в аскетической традиции это тоже оказывается важным. Авва Исайя, например, говорит, что у каждого человека какая-то страсть может иметь свою форму. Нельзя описать все возможные формы, например, сребролюбия, поэтому необходимо следовать общему протоколу, как мы бы сейчас сказали. Протокол состоит в том, что сначала мы должны удалить все поводы к страстям, их причины. Затем прекратить движение страсти внутри души. И в конце концов, очистить саму душу и ум от впечатлений, которые там могут приключиться. Это вполне традиционная практическая идея античной медицины.

И третий момент. Помимо пересмотра генеалогии и приоритета практики, мы должны пересмотреть отношение к аскетическому тезаурусу. Тезаурус, вроде бы, лексикологическая штука, но понятно, что исследование античной древней традиции невозможно без такой филологической прагматики. Поэтому пересмотр аскетического тезауруса и включение его в

общеэкономико-философский тезаурус — это насущная проблема. Более того, мы сейчас не можем себе представить, как исследовать аскетическую терминологию без медицинской терминологии. В общем, это направление исследований находится в рамках того, о чем в свое время говорил Гегель: для того, чтобы понять античную философию, нужно понять античную медицину. Это важное следствие.

Есть еще ряд практических кейсов, которыми я занимался, об одном я расскажу. Это мессалианство. Мессалианство — пример того, каким образом сирийский гений прежде своего инкорпорирования в греческую традицию столкнулся с нею так, что контакт не состоялся.

У нас есть свидетельства Епифания (в IV в.), Феодорита Кирского (начало V в.), и свидетельства ряда других писателей (уже в V в.) о том, что на границе сирийского и греческого миров появляется некая секта молитвенников, которых называют, как пишет Епифаний, «мессалианой». Слово «мессалиана» восходит к сирийскому «массальяна». Глагол «салааль» обозначает «молиться», «поклоняться», «наклоняться в молитве». Это такая семитская идея, что молитва обязательно должна сопровождаться движением тела.

Сама идея того, что ересью или какой-то девиацией можно назвать тех, кто молится, первоначально вызывает некоторое инстинктивное неприятие. Клаус Фитшен в 1998 г. написал знаменитую книгу «Мессалианизм» [Fitschen 1998]. Книга довольно-таки слабая по выводам, но очень хорошая по объему собранного материала. Из материала совершенно отчетливо следует простая мысль. Эти мессалиане использовали различные формы депривации, характерные для сирийского аскетизма: депривацию постоянного места (отсутствие дома); депривацию еды (в течение определенного времени или определенной еды). В конечном счете они отказывались от своей социальной идентичности. Люди отказывались от вещей, присущих их классу, страте, а также и полу. Например, о мессалианах рассказывали, что они спят на улице (естественно, поскольку они отказываются от дома), что греков возмущало. Но особенно ужасным возмущением общественного порядка для грекоязычных людей было то, что мужчины и женщины там находятся рядом, вместе. Понятно, что когда мужчины и женщины спят, между ними должна быть стена, — а тут вдруг такое. Естественно, у греков сразу возникало подозрение, что тут дело нечисто, наверное, разврат. Поэтому о мессалианах рассказывают как о людях неординарного поведения, хотя никаких фактов нет.

Но самое удивительное, что из истории с мессалианами торчат разные странные концы. Например, Адельф, о котором говорят, что он был одним из самых главных учителей мессалиан, сам является учеником знаменитого Юлиана Саввы, аскета, который был также учителем Иоанна Златоуста. Иоанн

Златоуст, как рассказывает Палладий, пробовал разные депривационные практики, в частности спал на земле, переходя с места на место в течение трех лет, питался только травой, — а это как раз сирийская практика питающихся травой (*grassers*, как их называют по-английски).

Собор в Гангре вдруг осудил мессалиан как каких-то неправильных людей, которые учат о том, что дьявол входит в душу и там поселяется. В этой формулировке тоже ничего удивительного. Но самое интересное, что и этот собор не смог искоренить мессалианство. В VII в. мы встречаем новый этап, когда мессалиан обвиняет уже сирийский писатель Бабай Великий. Он обвиняет их в том, что они повсюду ходят и нигде, ни в каком месте не живут. Оказывается, страшная ересь состоит не в теоретических формулировках, а в социальной практике, в том, как эти аскеты себя ведут. И греки стараются всеми силами вытащить из них теоретическое обоснование, некую теоретическую картинку. Если посмотрите трактат Дамаскина, то ереси мессалианства посвящена довольно большая глава. Фактически, это означает следующее. Сирийцы очень рано интуитивно пришли к депривационным практикам. И если мы начнем расширять этот культурный круг, то там окажутся многие: Алексей, человек Божий — отказ от социальности и от пола; Семен Юродивый — отказ от пола и др. Не говоря уж о столпниках, столпник — это отказ от уровня. Сьюзен Эшбрук-Харви [*Ashbrook-Harvey 1988*] в своем исследовании, касающемся Симеона Столпника, показала, что для него принципиально важно было изменять уровень своего нахождения относительно земли: либо ниже (попадал в яму), либо выше, — но он должен был каким-то образом лишиться себя привычного состояния, выбить себя из колеи. Все это вполне укладывается в логику сирийского аскетизма, который постоянно экспериментировал.

**Хоружий С.С.:** А вот русло энкратизма: оно все-таки и греческое, не только сирийское? Депривации и энкратизм — для вас это одно или разное?

**Муравьев А.В.:** Понятие «энкратиты», «энкратизм» впервые возникает в связи с Татианом, писателем II в., который был сирийцем. Он приехал в Рим, стал учеником Иустина Философа, но при этом был чистой воды сириец. Когда в 150-м г. школа Иустина была разгромлена, а сам он был казнен, Татиан бежал обратно в Сирию и стал писать уже на сирийском языке, создал первый Диатессарон. В частности, этот Диатессарон (к сожалению, полностью не сохранившийся) содержит его энкратизм, а именно отказ от вина и брака. Это то, что вменяют (по крайней мере, отказ от вина) части мессалиан. Самой главной идеей в этом еретическом движении было заменить вино в таинстве евхаристии на воду, почему их и называли гидропаростатами.

В общем и целом, я бы сказал, что энкратитство — это не греческое, а восточное явление, которое просто было описано греками.

**Хоружий С.С.:** И корни не греческие?

**Муравьев А.В.:** Корни не греческие.

**Хоружий С.С.:** Но я имел в виду не *terminus technicus*. Энкратиты понимаются узко, а их можно понимать и широко — культурно-философски, социально-практически. И в широком смысле это все-таки тоже не греческого духа?

**Муравьев А.В.:** Думаю, что энкратитство само по себе грекам было чуждо. Сама идея, что из организма нужно что-то убрать, отнять без крайней нужды даже в античной медицине найти можно с большим трудом. Единственная вещь, которая была распространена — это кровопускание как важный терапевтический метод. Хирургия же мало использовалась в галеновской медицине. Александрийцы начали резать, но делали это, когда Гален уже отказался от хирургических процедур.

В основном, в состав терапевтических приемов входило: изменение положения, изменение климата, вино в различных видах, кровопускание, мази, всевозможные гипертермии и гипотермии (нагревания и охлаждения). В частности, женщину, которая не могла разродиться, то нагревали, то охлаждали, чтобы повлиять на плод, стимулировать его роды.

Теперь я скажу буквально два слова, как я представляю себе социальную лестницу, по которой развивается аскетизм. В основе античного аскетизма первоначально находятся разные практики, социальные практики, которые должны повлиять на душу. На это намекает Евагрий, а Исаак прямо пишет: нет-де у нас доступа к душе, достать руками мы ее не можем, поэтому мы должны воздействовать на тело, чтобы повлиять на душу. Возникает практика, которая воздействует на тело, чтобы добиться эффекта от души.

Развитие этих практик идет двумя путям. С одной стороны, это рутинизация практик, когда что-то становится обычным, стандартным. В иночестве, которое в сирийской традиции возникает своим путем, не заимствованным из Египта, многие практики уже к V в. были абсолютно рутинизированы. Например, отказ от определенных жизненных благ был стандартным явлением. Если Ефрем Сирийский мог еще писать, что некоторые делают даже вот такое, то Иоанн Эфесский в VI в. уже пишет, что все иноки должны отказаться от светской одежды, от имений, и т.д. Все иноки должны отказаться от того, чтобы есть, допустим, мясо.

С другой стороны, развитие практик происходит путем рефлексии. Рефлексия в сирийском мире слабая. Ее очаги возникают там, где имеется культурный контакт с греческим миром. И сильнейший культурный контакт был как раз с медицинской практикой. Уже во II в., благодаря галеновской школе, была развернута система коллегий, которые были во всех городах. Иначе говоря, в каждом городе был архиатор, главный врач, который отвечал за всех врачей города. Это была вполне хорошо поставленная система. Поэтому столкновение с этой системой было практически неизбежно для всех горожан. Это довольно



сильно влияло на рефлексию. Рефлексия, как правило, шла по двум путям: либо это канонизация определенных практик (т.е. придание им определенного теоретического обоснования), либо это то, что мы называем вызовом. Т.е. попытка описать эту практику как неправильную, негодную, энкратитскую, мессалианскую и т.д. В таком случае либо предлагалась альтернатива, либо эта практика отвергалась.

Рутинизация создавала полноценный хабитус (или габитус, как его именуют социологи), который мы называем сирийским иночеством (тут возникает очень важный социологический момент). Это иночество создавало довольно специфическую аскетическую идентичность. В этой идентичности есть три важных момента. Первое: она дидактична, ей можно научить. Можно научить быть таким, как я: если я научился изгонять из себя страсти, значит, я могу научить вас делать то же самое.

**Хоружий С.С.:** Это как раз концепция практик себя. А какова роль учителя в этих практиках? Она здесь сильно акцентирована?

**Муравьев А.В.:** Конечно, да. Идея обучения канонизированным практикам у нас не очень верно называется старчеством, обычно при этом апеллируют к Достоевскому. На самом деле, эта идея заключается в следующем. Человек, получивший опыт врачевания через разные депривации, через практики воздействия на себя, способен научить другого. Медицина является настолько врачующей практикой, насколько и обучающей. Медицина — это обучение. И аскетика настолько врачует, насколько и обучает. Это первый аспект идентичности.

Второй аспект — это миссионерство. Аскетика связана с переживанием очищения души ради мистического созерцания Бога, и поэтому многие аскеты, особенно в V-VI вв., именно благодаря своему аскетизму, осуществляют очень сильные и успешные миссионерские мероприятия. Самое известное аскетическое мероприятие сирийских миссионеров (скоро выйдет моя диссертация по этому поводу, там про это подробно сказано) — это проповедь в Эфиопии и Грузии, которая была осуществлена сирийскими аскетами. Причем она была осуществлена не так, что они ходили по городам и весям и говорили: «Давайте я вам расскажу про Евангелие». Нет, аскеты приходили и начинали жить на столпе. В конце концов, как описывают эфиопские жития, просто в потрясении от того, что такие люди есть, к ним начинали приходиться и пытаться узнать, что они такое делают, как они живут.

И третий аспект аскетической идентичности связан с интроспекцией. Это определенная мистичность и профетизм, вытекающий из этой мистичности. Такой пафос правды, который был особенно заметен в борьбе с сирийскими аскетами, когда их пытались откуда-то изгнать, как то было со школой Иустина, или во время арабского завоевания в Месопотамии.



От практики до формирования аскетической идентичности — так я вижу социальное содержание в этом процессе. Вот примерно повестка, о которой мне хотелось сообщить. Тут существует много расходящихся от этой повестки в разные стороны случаев, поводов и текстов. Я постарался сделать максимально теоретическое обозрение. Готов ответить на все вопросы, которые могут в связи с этим возникнуть.

## Дискуссия

**Хоружий С.С.:** Алексей Владимирович, большое спасибо. Дана была чрезвычайно нужная и полезная расстановка общих акцентов. С одной стороны, речь шла об очень общих вещах, размечающих горизонт. А с другой — рассматривались вещи, которые не входят в какие-то стандартные дисциплинарные курсы и рамки. То, что обычно теряется между границами. Были расставлены акценты и антропологические, и исторические, и культурно-философские. Мы можем переходить к дискуссии. Я думаю, вопросы найдутся.

Для начала я должен сказать, что и у меня их немало, и конкретного сорта, и довольно общего. Если начать с самого общего, то в том, что говорилось, присутствовала некоторая крупномасштабная концепция предмета, крупномасштабное видение. Нам не просто рассказывалось отчасти об аскетике, отчасти о медицине, рассказывалась логически выстроенная их связь. Галеновская медицина отличается тем, что здесь человек понимается в терминах практик, что для нашего семинара представляет первостепенный интерес. Здесь разворачивается, как мы говорим, не эссенциальный дискурс, от которого Гален отказывается (это подчеркнул Алексей Владимирович), а энергийный (в наших терминах) дискурс, энергийная речь о человеке. Эта речь велась, с одной стороны, в рамках медицины, медицинской философии, медицинской антропологии. С другой стороны, речь шла об аскетике, в которой выделялась определенная линия — евагрианская аскетика. И между ними, как было отчетливо показано, существует не просто сходство, которое мы сегодня замечаем. Между ними в жизни существовала вполне рабочая связка. И учет этой связки, как отчетливо показывал доклад, ведет к пересмотру того, что Алексей Владимирович называл генеалогией, т.е. исторической линией развития такого крупного предмета.

Еще была представлена одна очень существенная грань уже в терминах историко-культурных традиций. Здесь, конечно, любовь Алексея Владимировича к сирийской традиции и к сирийскому ареалу не могла себя не проявить. Вдобавок к утверждению связки между медициной и аскетикой, был еще существенный исторический мотив. Нам говорилось, что сирийская аскетика и была тем местом, топосом, где эта связка и осуществлялась, где галеновская

медицина и евагрианская аскетика, эти два русла и образовывали некий синтез. Это очень существенный тезис.

**Муравьев А.В.:** Я здесь добавляю один важный момент, чтобы сразу не возникло впечатление, что я пытаюсь шить белыми нитками. Есть одна большая проблема: в Византии галеновская медицина в IV-V вв. забывается, исчезает. Недавно в Мюнхене вышел большой сборник по византийской медицине, и там греческий автор, который знаток византийских источников, говорит: «В чем же причина упадка византийской медицины? Почему опять начинают использовать какие-то полуколдовские методы? Ведь есть же систематические труды античности. Почему они ими не занимаются?» Для меня же объяснение лежит на поверхности: все это вылилось на Восток.

**Хоружий С.С.:** Это уже такие, если угодно, парадигматические исторические траектории, про которые было сказано: «И не одно сокровище, быть может, минуя внуков, к правнукам уйдет». Это как раз иллюстрация.

Но я бы сказал, что концепция, которая была нам прочерчена, включает и заключительное звено. Во-первых, у сирийской традиции есть мировая заслуга этого синтеза. Во-вторых, нам было сказано, что этот сирийский синтез возвращается на греко-византийскую почву. Далее разворачивается уже та хронологическая полоса, которой доклад не касался, но которой очень даже касается классическая современная рецепция исихазма. Чтобы сразу обозначить топосы, укажу на них: это классический паламитский и афонский исихазм. Если довериться концепции Алексея Владимировича, это и есть возврат сирийского синтеза на византийскую почву. Дальше можно много и интересно рассуждать о том, что из этого восприняла уже русская традиция, как нам ее понимать в свете этой переплетенности и преемственности историко-культурных русел, где в этой картинке мы ее поместим. Это стимулирующее направление мысли, вполне нетривиальное.

А вопрос мой такой. В какой мере эта траектория, которую я сейчас обозначил, авторская, личная концепция? Или сегодня это уже более-менее прописанная, ставшая научно принятой позиция?

**Муравьев А.В.:** В качестве цельной концепции это моя собственная идея. В отдельных аспектах, в отдельных узловых точках у меня была возможность обсудить ее с моими коллегами-сирологами. И есть некое понимание не только у сирологов, но и у людей, занимающихся восточным христианством, что это одна традиция вот так идет. Например, в VII в. она каким-то образом реализуется в восточно-сирийском мире. Происходит арабское завоевание, и эта аскетическая традиция уходит через Палестину, возвращается в Византию и дозревает до XI-XII вв.

Это такая большая тема, в которой есть несколько фундаментальных утверждений. В частности, что путь у традиции один, что есть боковые

ответвления, но в целом магистральный путь один, который многократно формулируется разными людьми.

**Хоружий С.С.:** Я совсем уж по-крестьянски задал бы вопрос. Сегодняшней наукой отдается должное этому сирийскому вкладу?

**Муравьев А.В.:** Да, безусловно. В свое время отец Иоанн Мейендорф мне передал этот вопрос о том, что будущее византистики связано во многом с изучением ее восточной части. И действительно сейчас именно сирийский вклад является центральным. Это заметно хотя бы по тому, какое количество сирологических курсов читается для византистов. И эта общая концепция, думаю, не только не противоречит, но объединяет ряд локальных концепций. Сейчас она находит все больше и больше сторонников среди исследователей.

**Хоружий С.С.:** Еще один конкретный вопрос. Вы говорили про аскетику именно по Евагрию. И тут возникает недоумение: есть и второе русло. Хотя я всегда писал, что эта дихотомия не оправдана, но все-таки по традиции говорится также и о русле Макария, которое вообще месопотамское, т.е. исконно и происходит из восточного региона. Тем не менее, в сирийский синтез вы включаете не Макария, а Евагрия. Как быть с Макарием?

**Муравьев А.В.:** Здесь есть два аспекта: филологический и историко-филологический. Филологический очень простой. Количество цитат из Макария в сирийской аскетике, как ни странно, достаточно невелико, несмотря на сирийское происхождение, на то, что была сирийская версия.

**Хоружий С.С.:** И что вообще именуется мистикой сердца.

**Муравьев А.В.:** Это да. Но сейчас весь корпус Исаака Сирина расписан Брокром, отчасти моими коллегами, и я тоже этим занимался. Старые ученые (Шабо и др.) могли говорить, что да, там полно цитат из Макария. Но сейчас, когда Брок стал смотреть тексты, оказывается, что там две-три цитаты из Макария на весь корпус. Это вообще ничто, это в рамках статистической погрешности. А из Евагрия — цитат десятки, упоминание имени Евагрия и т.д. Это филологическая сторона вопроса.

Я совершенно согласен с утверждением, что это на самом деле ложная дихотомия. Это примерно одна и та же традиция, просто она имеет два разных локуса, полюса но между ними нет противоречий. Я в свое время на конгрессе докладывал об этом, есть у меня и небольшая статья, которую я назвал «*Macarian or Evagrian?*». Там я как раз пытался доказать, что сирийская традиция все принимала, и нельзя сказать, что это макариевское, а это евагриевское, — там нет такого жесткого противопоставления.

Поэтому, хотя филологически у нас больше оснований считать, что это евагриевское, но Макарий, как мне кажется, вписывается в эту картину. Может, за исключением развития некоторых образов, которые у Евагрия не так

развиты, например, образ сердца или образ внутреннего человека. Но, по большому счету, я не могу сказать, что они не совместимы. Парадигматически это, наверное, одна и та же традиция. Я так это вижу.

**Хоружий С.С.:** А какие-то конкретные объяснения у вас есть, почему такое зияющее отсутствие Макария? Просто распространенность корпуса была значительная, не меньше, чем Евагрия.

**Муравьев А.В.:** В греческой традиции — да. Но для сирийцев было важно, когда, кем и в каком объеме были сделаны переводы. Евагрий был переведен в VI в. Сергием Решайнским с комментариями, потом Бабаем. И это были тексты, которые находились в круге чтения практически во всех монастырях, как западно-сирийских, так и восточных. А с текстологией Макария непонятно. Я надеюсь, что сейчас Алексей Георгиевич Дунаев и Депре, которые работают над этим, наконец-то выпустят долгожданный том. Пока картина выглядит так, что макариевские сочинения на сирийском языке имели очень малое распространение в сирийской среде. Они родились на границе сирийского и греческого миров, были написаны на греческом. И вероятно, это как раз затруднило опрокидывание обратно. Существовали сирийские версии Макария, но они не имели такого большого распространения.

**Иванова Е.Л.:** Спасибо огромное за очень интересный доклад. У меня, если можно, вопрос. Правильно ли я поняла, что синтез, который произошел, переход от медицины к аскетике, был связан с тем, что мыслительные схемы, интеллектуальные, логические, которые были опробованы, изобретены, построены в медицине, транслировались в аскетику. И аскетический опыт стал осмысляться с помощью вот этих интеллектуальных средств?

**Муравьев А.В.:** Тут есть очень тонкий момент. Когда мы говорим про интеллектуальные схемы, мы уходим от базовой для меня лично парадигмы, при которой социальные практики первичны. Американский социолог Парсонс называет эти схемы нормативностью. Понятно, что нормативность — это как раз теоретическая схема.

**Иванова Е.Л.:** В парадигматическом смысле?

**Муравьев А.В.:** Да.

**Иванова Е.Л.:** И с этой точки зрения, если так можно понять этот переход, интересно вы рассказали о том, что практика врача, стратегия была основана, полагалась... Врач должен в своем искусстве должен полагаться на естественные силы организма, да?

**Муравьев А.В.:** Да.

**Иванова Е.Л.:** В эту парадигматику входила идея о том, что врач полагается на естественные силы организма и ничего искусственного не вносит. Понятно, природа восстанавливала организм. А если мы говорим не о телесном, а о душевном врачевании? Какие здесь естественные силы имеются в виду?

Если иметь в виду, что эта стратегия переносилась и на искусство терапевта душевных состояний. Для психологов это важно.

**Муравьев А.В.:** Как только мы подключаем современную психологию, мы должны понимать, что она родилась все-таки уже как критическое переосмысление традиции, о которой мы говорим.

Про терапию души я бы сказал так. Все-таки мы имеем дело с античным материалом. С материалом, который отделен от нас большим культурным пространством. Насколько для античного врача была возможна терапия души? Для галеновского медика все было очень просто. Терапия души была возможна настолько, насколько шизофрении, парафрении и всевозможные психические отклонения, которые они видели, острые и подострые, подвергались воздействию через тело. То есть, насколько можно было добиться эффекта, воздействуя на тело.

Когда это все переносится на душу, то здесь возникает некая сложная система, при которой пропадает важное для гиппократовской медицины различие на врача и пациента. Гиппократ постоянно подчеркивает, что врач должен держать дистанцию с пациентом, не сокращать эту дистанцию. Если не дай бог, возникнет какая-то привязанность с пациентом или любовь — ни в коем случае. Должна быть дистанция.

При духовной медицине с этой дистанцией сложнее. Она есть, но она так жестко не простираивается, потому что там нет необходимости дистанционно воздействовать. Более того, она во многом выстроена по принципу самоучительства, автодидактики. Вот вам трактат, научитесь, как себя регулировать. Научитесь кибернетике сами. В этом смысле Христос употребляет знаменитое выражение: «Medice, cura te ipsum!» («Врач, исцели себя сам»). Сирийские аскетические авторы очень любят его цитировать. Эта идея того, что если ты врач, то можешь исцелить себя сам. Это во-первых.

Во-вторых, обучение. Опять же, это имеет отношение к автодидактике. Это повторяет ход, который сделал Гиппократ. Сакральная медицина и научная медицина, между ними есть переход. Сакральная медицина — это в кругу медиков, асклеиадов, священников. Передаем священное знание через инициацию, через огонь, через прикосновение к священным инструментам, которые даровал сам Асклепий. Мы никому этого не показываем. К нам пришел пациент, мы с ним поговорили, полечили его. А если он спрашивает: «Что это вы сделали?», — мы ему этого не объясняем.

Гиппократ делает первый шаг: он начинает объяснять, как все устроено. А дальше александрийская медицина делает переворот, когда говорит, что человек устроен вот таким образом, и выстраивает физиологию, анатомию человека как целостную систему. Гален говорит, чтобы самим себя пользоваться, нужно понимать, как вы устроены. Поэтому он требовал от своих учеников обязательно учить анатомию, физиологию.

И в этом смысле психотерапия, излечивающая от душевных недугов, предполагала, что человек, во-первых, хорошо представляет себе, как устроен душевный мир. Это концентрическая концепция души, где тело является не содержащим, а внешним контуром, и все движения происходят по направлению к центру. Я бы сказал, что она ближе всего к понимающей психотерапии. Но я бы еще раз предостерег от того, чтобы сравнивать современный психологический подход с аскетическим, потому что он принципиально построен в другой матрице.

**Вопрос:** Скажите, почему Гален отказывается от хирургии?

**Муравьев А.В.:** Вообще, разрезание человеческого тела — это самый сильный религиозный вызов. В Александрии резали, но, видимо, это было связано с большой поликультурностью и, кроме того, какими-то египетскими традициями. Гален где-то пишет, что ни в коем случае вы не должны сами резать человека. Нарушать целостность покровов должны специальные люди. Это не врачи. Хирург — это не врач. Это особый человек, который совершает осквернение.

**Реплика:** в Средневековье раскол произошел как раз по этому поводу. Практическая медицина и хирургия разделились.

**Муравьев А.В.:** Да, примерно так. Это был тонкий религиозный вопрос, потому что нарушение границ тела это нарушение границы сакрального.

**Вопрос:** В конце доклада вы говорили про сирийские проповеди в Грузии. На каком языке они шли?

**Муравьев А.В.:** Досье вот этих сирийских отцов таково, что у нас есть только косвенные данные. По всей вероятности, будучи там, особенно когда начался их контакт с местным населением, видимо, они выучили какие-то основы древнегрузинского. В этом смысле, наверное, говорили на нем. Но надо еще учесть, что сирийцы — это нация переводчиков. И поэтому для них освоение чужого диалекта было частью их этнической профессии, этнокультуры.

**Вопрос:** Замечено, что экстремальные ситуации активизируют внутренние силы человека. Например, когда человек находится в безвыходной ситуации, в море, на глубине или в космосе, силы организма мобилизуются, и это ведет к здоровью. Как с этим соотносятся аскетические практики?

**Муравьев А.В.:** Что касается экстремальности. Внутренняя сила, заложенная в человеке и ведущая его к тому, что условно называется здоровьем, в аскетическом смысле может называться чистотой, прозрачностью. В общем и целом, здесь классическая схема сохраняется.

В этом смысле и сирийская традиция, и вообще христианская аскетическая традиция рассматривает все удаления отвлекающих вещей как то, что усиливает духовное зрение, духовную компоненту человека.

По поводу космической медицины, я могу сказать только следующее. Слово «космос» у Исаака Сирина обозначает совокупность страстей. И он



говорит, что совокупность страстей мы называем космосом, в смысле мира мирского. Он интерпретирует слова евангелиста Иоанна из Четвертого Евангелия: «Не любите ни мира, ни того, что в мире». Что это значит? Нельзя не любить мир, потому что мы из мира состоим. Но тем миром, о котором говорит Евангелист, мы называем совокупность страстей.

Знаете, можно любопытно проинтерпретировать полеты в космос с позиции сирийской аскетике. Например, когда на площади Гагарина поставили памятник Гагарину, то не нашли ничего лучше, как фактически сделать памятнику столпнику. Там есть столп, и на нем стоит столпник. А столпничество — это одна из сирийских депривационных практик.

**Вопрос:** У вас в аннотации был заявлен вопрос об иммунитете. Не могли бы вы коротко его раскрыть?

**Муравьев А.В.:** Действительно, и в аскетической, и в медицинской литературе была важная сторона, касающаяся предотвращения заболеваний. Как такового термина «иммунитет» не было, но Гиппократ придумал профилактику как часть лечения, сформулировав это в одной из максим о том, что предотвратить заболевание легче, чем его лечить. На этом во многом построена вся медицина. Я в свое время произвел любопытное сравнение двух современных учебников: один 1960-х гг., учебник по общей патологии, другой, написанный сейчас. Второй учебник — это все про иммунитет, про иммунный ответ. Практически все заболевания описываются в категориях реакции иммунной системы. В 1960-е гг. болезни описывали еще в галеновской традиции.

**Хоружий С.С.:** Простите, концепция четырех «гуморов», как говорили в России, какой древности ее корни?

**Муравьев А.В.:** Гиппократовской. Вообще, она встречается и у досократиков. Все пытались экспериментировать с элементами, и Аристотель тоже отдал этому дань.

**Хоружий С.С.:** Значит это просто ответвление того, что широко называли «античный атомизм»?

**Муравьев А.В.:** Это имеет много аспектов. В частности, учение о темпераментах, психические типы (флегматики, меланхолики и прочие) — тоже отсюда.

Идея телесного иммунитета, профилактики, как того, что усиливает природное действие, была дорога еще Гиппократу. Она очень сильно развилась в галеновской медицине. Вплоть до того, например, что в тогдашней педиатрии была рекомендация держать детей на холоде, не перегревать, чтобы они закалились и организм был сильнее.

В аскетике, конечно, это все связано с тем, что называется духовной гигиеной. Правда, сейчас иммунитет — это некое обучение организма в малых дозах вредным воздействиям, чтобы получить впоследствии правильный ответ.



Там было немножко сложнее. Там в большей степени иммунитет был связан с воздержанием от каких-то вещей, дабы ими не заразиться.

Т.е. установка на депривацию проходит красной нитью. Не скажу точно, но есть место у Аввы Исаяи, в частности, где приводится некая градация того, что мешает человеку преуспеть в борьбе со страстями. Это лень, незнание и нежелание. Лень — это самое слабое. Незнание — другое. Человек ничего не знает об этой опасности и поэтому рискует попасть в ловушку. Например, какой-нибудь Маугли ничего не знает о деньгах, потом попадает в город желтого дьявола и падает жертвой сребролюбия. Поэтому так важна была тема зависимости, опытного познания греха. В аскетике был важный вопрос: нужно ли опытно познавать грех, чтобы избегать его. Аскет отвечает: «Нет», — выбрав, в этом смысле, депривационную тактику. Лучше не знать вовсе.

**Иванова Е.А.:** Вам не кажется, что принцип депривации противоположен принципу иммунитета?

**Муравьев А.В.:** Да, я согласен. Но я специально не стал бы говорить про иммунитет. Слово «иммунитет» — это современный термин. Галеновская медицина им не пользовалась. Поэтому профилактика. Это, скорее, были разные способы полезной депривации. Наступает лето. Профилактика состоит в том, чтобы уезжать из жарких областей в другие, из одних областей Греции в другие. Или не есть каких-то фруктов. Самое простое — это мытье рук, которое имеет абсолютно ритуальное значение. Это профилактическое мероприятие. Если кто-то заболел, карантин — это тоже профилактика. Это все меры профилактики.

Как говорит псалом: «Если ты с праведным, праведным будешь, с благочестивым — благочестив будешь, если со строптивым — развратишься». Если ты постоянно находишься с каким-то нечестивым человеком, то в конце концов адаптируешься к нему, начинаешь себя вести похоже. Это одна из граней профилактики.

**Вопрос:** Т.е. идеи иммунитета как таковой не было?

**Муравьев А.В.:** В чистом виде — нет. Для того, чтобы дойти до идеи иммунитета, нужно было придумать идею иммунной системы.

**Вопрос:** Т.е. не было идеи иммунитета как естественных сил организма, которые оказывают сопротивление вредному?

**Муравьев А.В.:** Представление о естественных силах, конечно, было. Естественное состояние человека — это здоровье, так же как и естественное состояние адамического человека — это безгрешность. Грех — это противоестественное состояние человека. Это очень важно. Современная эмпирическая этика в основном утверждает прямо противоположное, что естественное состояние человека — это порочность, греховность. А праведность — это

сверхъестественное состояние. На самом деле аскетика определяет именно естественность как здоровье, безгрешность. Отсутствие греха — это только естественность. А сверхъестественность — это уже умозрение. Это прозрачность и какие-то духовные состояния.

**Рупова Р.М.:** Хочу поблагодарить вас за рассказ. Вопрос такой. Для того чтобы медицина с аскетикой как-то интегрировались, у них должны быть, наверное, некие общие цели. Но эти цели сильно отличаются. Или я не права?

**Муравьев А.В.:** Я понимаю ваш вопрос, но думаю, что в том смысле, в котором я говорил про синтез медицины и аскетики, общие цели не обязательны. Речь идет о том, что, во-первых, одни и те же люди занимались разработкой медицины и разработкой аскетики. А, во-вторых, они пытались применить одну и ту же логику, систему. Это практическая сторона.

А теоретическая сторона состоит в том, что типологически у них похожие задачи. В медицине один полюс — это здоровье, другой — то, что мы называем «патос», условно говоря, нездоровье, заболевание. В аскетике же эти полюса «безгрешность — праведность». Сейчас слово «праведность» вызывает у нас какие-то другие ассоциации, но это просто состояние отсутствия страстей. «Apathia» — это то же самое, что и здоровье, то есть отсутствие «патоса». Духовная страсть — это то же самое, что и неправильное функционирование, движение внутри души человека, как неправильное функционирование жидкостей или каких-то воздушных масс внутри тела человека.

**Рупова Р.М.:** А такая аскетическая задача как обожение?

**Муравьев А.В.:** Обожение в принципе не является задачей аскетики. Это задача мистики, которая начинается там, где кончается аскетика. Аскетика — вещь инструментальная. Она ограничена рамками исполнения заповедей и освобождения от грехов. А вот дальше, когда человек достигает состояния прозрачности, которое Исаак Сирийский описывает в рамках клинической картины так: умирают все греховные движения, человек контролирует весь свой психический мир, — на этом этапе уже возможно движение к обожению. Эта граница в сирийской аскетической традиции, в сирийской духовной традиции четко выделяется. Аскетический этап — это то, что у Евагрия называется «праксис», а «феория» — это уже собственно обожение, там молитва, просветление. Этот этап описывается уже с очень сильным привлечением терминологии и понятий ареопагитского лексикона.

**Рупова Р.М.:** Значит «Лествица» в сирийской традиции будет совсем другая?

**Муравьев А.В.:** Да, конечно, если мы говорим о «Лествице» как таковой, но это загадочное произведение. Непонятно, когда она была написана. Про Иоанна Синайского мы толком ничего не знаем. Текстология загадочная, сирийский перевод отличается от греческого — он имеет другую композицию.

Вторая глава — то, с чего начинается аскетический путь, — это лишение себя родины. Грубо говоря, чтобы духовно идти вверх, нужно перестать быть патриотом в определенном смысле, отказаться от этнической идентичности.

**Хоружий С.С.:** Депривация не несет этической нагрузки: отказ от чего-то не означает, что ты утверждаешь это лишенным ценности. Наоборот, ты можешь оставаться ревностным патриотом, и в порядке дисциплины вот этой главной ценности себя лишать.

**Муравьев А.В.:** Да, такой ход может быть.

**Вопрос:** Как филологически соотносятся «обожение» и «обожание».

**Муравьев А.В.** Это один и тот же корень. В русском языке они с помощью сегментных единиц разведены. Причем в дораскольных текстах кое-где «обожание» используется в значении «обожение». Это зависит от того, где тексты переписывались.

**Щукин Д.:** Скажите, когда перестала применяться теория четырех жидкостей на практике?

**Муравьев А.В.:** Серьезный отказ произошел, когда выяснилось, что жидкостей несколько больше, чем четыре. А потом — когда изобрели микроскоп.

**Щукин Д.:** Почему идет жесткое разведение аскетической практики и мистической? Сейчас вы объяснили, что одна практика предшествует другой. Это не совсем понятно. В общем-то мистико-аскетическая традиция представляется как нечто единое, целое с какими-то разными внутренними звеньями?

**Муравьев А.В.:** Сначала я с вами соглашусь. Безусловно, очень сложно провести внутреннюю границу между аскетикой и мистикой. Но все-таки аскетика — это прикладная антропология, а мистика — это прикладная гносеология, в грубом смысле слова, чтобы чуть-чуть развести эти вещи. Цель выводится за границы инструментального воздействия. У нас действительно есть некоторая путаница в этом месте, вызванная тем, что это такой высокий уровень описания неочевидных вещей, не прямо эмпирических, что кажется и границу эту прочертить невозможно. Скажем, молитва в определенном смысле может быть аскетической практикой в силу своей систематичности, но в какой-то момент она переходит границу и становится мистической. Это разделение становится необходимым в силу того, что в евагрианской традиции эти две вещи разделены как два этапа: «*bios theoreticos*» и «*bios practicos*».

**Хоружий С.С.:** Здесь надо сказать, что это, конечно, спор о словах, и он не самый плодотворный, во-первых. Во-вторых, все, что связано с мистикой, все это семантическое и смысловое гнездо по сей день не терминологизировано. Надо это четко себе представлять. Поэтому мы вправе в рамках какого-то конкретного исследования или одного конкретного доклада, если угодно,

выбирать определенный семантический объем этих терминов из мистического топоса. Важно только его зафиксировать, и Алексей Владимирович очень четко указал, где он проводит разграничения. Эти разграничения вовсе не являются каким-то общепринятым в науке законом. Есть словоупотребительные линии (и в литературе их можно найти), где этот семантический объем мистики и того, что с ней связано, другой. В частности, и в моих текстах можно найти и линию, где я очень близок к тому разграничению, которое провел Алексей Владимирович в докладе. А в других работах, наоборот, я понимаю мистику по-другому. В «Феноменологии аскезы» есть специальное вступление, как можно мало-мальски терминологизировать мистический опыт. Это во-первых. Во-вторых, я нашел удобный, что называется, по жизни, обобщающий термин: понимание духовной практики как мистико-аскетической или аскетико-мистической.

**Муравьев А.В.:** Сейчас мы пишем: мистико-аскетические практики, мистико-аскетическая традиция.

**Хоружий С.С.:** Вот-вот. Мы фиксируем, что есть и то и другое. А где в точности этот дефис располагается между одним и другим — это остается дискуссионным.

Коллеги, я думаю, можно завершать дискуссию. Всем ясно, что сегодняшний доклад, если угодно, открыл некий ящик Пандоры, и из него вырвалось необычайно многое. Я надеюсь, что еще некоторую часть вырвавшегося Алексея Владимирович как-нибудь нам еще расскажет. Нас интересуют очень многие аспекты из того, что звучало, но не было поставлено докладчиком в центр. Если начинать с самого общего, то нам очень интересен кросс-культурный аспект, взаимодействие духовных космосов, сирийского и греческого — это очень во многом существенный аспект. Здесь были моменты и плодотворного взаимодействия, и конфликтные. Как раз было бы очень ценно, если Алексей Владимирович начал бы конфликтные моменты освещать. Ясно, что эта кросс-культурная тема огромна, и она была, конечно, лишь едва обозначена.

**Муравьев А.В.:** Я поэтому специально рассказал немножко о мессалианстве.

**Хоружий С.С.:** Вот-вот. Это еще другой интересный нам аспект, близкий, но не совсем тот же. Это судьба аскетической традиции в смежных, примыкающих неортодоксальных ареалах. Скажем, судьба аскетической традиции в несторианском ареале. Об этом практически не пишут в основной литературе. Что там делалось? Какие были специфические отличия, сдвиги, которые наверняка возникали и идентифицировались? Это для нас интереснейшая тема.

**Муравьев А.В.:** Там есть одна очень любопытная тема, связанная с адаптацией сирийского аскетизма в Китае. Особенно когда пришлось это все

каким-то образом объяснять людям, имеющим, с одной стороны, опыт даосизма, с другой стороны, в конкуренции с буддизмом.

**Хоружий С.С.:** Это очень интересно. Кроме того, это я говорил про аскетический полюс доклада. Но медицинский полюс нам тоже очень интересен: медицинская антропология как антропология практик. Об этом более детально мы послушали бы просто с великим интересом. Одним словом, поле большое. Кстати говоря, в том тексте, который вы прислали как материал к докладу, уже в нем затронут ряд интересных для нас моментов. Например, тема Исаака Сирина. Это базовый автор для исихастской традиции, и о нем бы послушать. Одним словом, ассортимент большой. Если бы вы что-нибудь из него выбрали, то со временем мы с удовольствием послушаем еще один ваш доклад на нашем семинаре.

**Муравьев А.В.:** С большим удовольствием.

**Хоружий С.С.:** А сейчас поблагодарим докладчика.

**Муравьев А.В.:** Спасибо.

#### *Литература*

Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007.

*Asceticism* / ed. by V.L. Wimbush and R. Valantasis. London: Oxford University Press, 1995.

*Ashbrook-Harvey S. The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder // Vigiliae Christianae.* 1988. V.42. P. 376–394.

*Nutton V. Ancient medicine.* London; N.Y.: Routledge, 2013.

*Fitschen K. Messalianismus and Antimessalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte.* Goettingen, 1998.



#### **Alexey Muraviev**

#### *Аннотация*

Доклад посвящен обсуждению медико-антропологических концепций Галена и его традиции в широкой перспективе истории идей, кросс-культурных перемещений и контактов. Прослеживается, каким образом грекоязычные концепции позднеантичной медицины II–III вв. были транслированы в древнесирийскую культуру и там в VI–VIII вв. оказались претворены в практики сирийских школ аскезы. Бегло намечена и дальнейшая идейно-историческая траектория этих концепций: из сирийского региона они впоследствии вновь транслируются в грекоязычный ареал, где играют ферментирующую и фундаментальную роль в становлении византийской аскетики и классического исихазма.

***Ключевые слова***

поздняя античность, медицина, антропология, аскетика, Гален, Евагрий Понтийский, Исаак Сирийский, исихазм

***Abstract***

Medical and anthropological conceptions of Galen and his tradition are considered in a broad perspective of history of ideas and cross-cultural translations and exchanges. The author traces down, how the Greek-language medical conceptions of late antiquity have been transferred to ancient Syrian culture and transformed and incorporated there into practices of Syrian ascetic schools. The further chronotopical trajectory of the conceptions in question is delineated fluently: later they have been translated back to Greek-language areas from Syrian regions and there they played fermentative and fundamental part in the formation of Byzantine asceticism and classical hesychasm.

***Keywords***

Late antiquity, medicine, anthropology, asceticism, Galen, Evagrius Ponticus, Isaac the Syrian, hesychasm

МИР БИБИХИНА  
(К десятилетию ухода мыслителя)  
THE WORLD OF BIBIKHIN  
(To the Tenth Anniversary of the Passing  
of the Thinker)

Пора (время-бытие)<sup>1</sup>

**В.В. Биbihин**

**Пора 3**  
**3.10.1995**

Наше чтение Аристотеля сейчас, когда мы все уже «знаем» Аристотеля (в том смысле, что при слове Аристотель *уже* имеем запасенной ту яму, куда это слово попадет: «А, Аристотель!» Как Платон — «А, Платон!» Как ... Мы знаем уже все главные имена, так что когда бы даже не знали, то тем хуже тому, кого не знаем), окажется странным образом разбором — это поневоле, иначе не получится — не скажем «текста Аристотеля», а нашего *уже* знания о нем. Когда читаем: «Если ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время», то мы можем не знать автора, совсем недавно высшего авторитета, который опровергает это мнение (в том смысле, что и до возникновения человека все конечно прекрасно существовало), и можем даже не знать слова «идеализм» или знать его только приблизительно, скажем что идеалист считает первым основанием всего идею, мысль, интеллект, дух, а все остальное не таким сильным и первичным, но как тому недавно авторитетному, даже обязательно принудительному автору сама собой подкатилась эта напрашивающаяся правда, что наверное все-таки и до того как кто-то начал думать что-то уже было, и готовность к тому, что если кто-то

<sup>1</sup> Фрагмент курса лекций, прочитанного на Философском факультете МГУ в осенний семестр 1995 г. и осенний семестр 1996 г.



сейчас, например Мамардашвили, начнет думать, то что-то явно изменится, но скорее все-таки в ментальности наверное самого Мамардашвили и его слушателей, и они приобщатся к возвышенному строю мысли, но *вообще-то*, т.е. для всего вообще, для общества и для мира, строй мысли может широко захватить если взвинтит как-то себя до возвышенности, а на самом-то деле конечно... Т.е. не надо даже обязательно вчитываться в Ленина, это то, что называется трезвость, мы как-то имеем без него. А если не имеем, нас научат и тоже без него.

Поэтому даже если сообразить, что душа, раньше которой у Аристотеля нет времени, вовсе не обязательно человеческая психика, а число, ἀριθμός, не обязательно отсчет, который ведет психика, т.е. на ее ответственности, это может быть счет самих вещей. Поскольку «сами вещи», или «как оно есть на самом деле», или «истина», или «бытие» относятся к теории, а теорию создает психика, то все равно, и онтологическая душа, скажем мировая душа, тоже будет производное психики, и мы уже знаем, о чем будет говорить Аристотель, о возвышенном, о метафизике. Мы преодолели метафизику. — Кроме того, Аристотель нарушает запрет на вопрос «что такое время», что запрет верен, мы согласились с Витгенштейном: язык встроено в тело, отнесен сначала к телу как миру, и воображать, что слово «означает» предмет и что «за» словом должна стоять сущность, спрашивается только какая, это все равно что — я спокойно перехожу от Витгенштейна к Хайдеггеру, они тут тоже указывают оба совершенно на одно, — показать на клетку мозга и объявить, что она отвечает за настроение. Дело тут не в том, что философ от какого-то своего нутряного знания уверен убедительнее физиолога, что такую клетку не найдешь, или увереннее лингвиста, что семантические множители, или универсалии, из какого-то своего почвенного суеверия философ откуда-то знает и изрекает, не найдешь, — философ не изрекает в виде злорадной пифии, а все равно вы люди ничего не найдете, божественная мудрость глубока, а тут как раз работает как счетная машинка; пожалуйста, клетки тела и элементы языка (элементарные смыслы, допустим) наверное *могут* быть встроены в систему научного исчисления, и мы будем их там иметь, но уже стало быть *отвернувшись* от языка как тела и как мира, т.е. от автомата без кнопок перейдя, переключившись на кнопочный автомат. Философия не говорит науке, что наука никогда не сумеет каких-то кнопок найти, наука сумеет все, но философия с той же научной отчетливостью призывает науку заметить, что у науки, ее кнопочной системы нет средств ни увидеть бескнопочные автоматы ни доказать, что они не существуют. Соответственно у философии нет средств доказать науке, что такие существуют, но трезвость и пифийская заносчивость тогда меняются местами, наука то и дело неосторожно верит, а у нас против нее нет пока

оснований, пока она все не открыла, нет оснований верить, что автомат не существует. — Верить в то, что он существует, гораздо труднее и не нужно. Труднее — потому что автомат настоящий, который действительно αὐτὸς αἰόρται, нет причин, почему бы он не распространил свое стремление повсюду, с какой стати бы нет. Тогда даже и в том, что мы называем автоматом, должен был бы сплошь работать по крайней мере не только он, он и еще что-то, — *в нем же самом*, т.е. потребовалось бы не добавление к тому, что мы видим, а изменение зрения. Изменение аспекта, Aspektwandel, как раз запланировать невозможно.

То, что Лосев называет «дистинктивно-дескриптивным» методом, не страсть к перечислению пунктов, с одной стороны бытие..., с другой стороны бытие..., а жуткая, одновременно захватывающая и опасная, игра с изменением глаз. Например, когда глаза Аристотеля меняются, он уже не видит бытие как ядро-усию и вокруг нее сателлиты, десять ее категорий, а словно о том забывает, и *другими* глазами берет бытие как полярность между «могу», дюнамис, и «на деле», энергейя; полярность, которая не переставая быть полярностью, закруживается потом в новых переменах глаз: «могу», которым вроде бы обеспечивается всякое «на деле», само открывает себя как «могу на деле». В каждом аспекте, пока не начнется опрокидывание и смена, картина разворачивается яркая и полная, то что Лосев называет «дескрипцией», — но всякая дескрипция держится только пока не смахнет всю эту начерченную на песке картину новая «дистинкция», т.е., мы теперь знаем, смена глаз, Aspektwandel.

Этой головокружительной, сумасшедшей смены кадров Аристотель и не скрывает вовсе; он так и говорит прямо, например в начале трактата о времени, гл. 10-й кн. 4-й «Физики», что хорошо бы для начала, в греческом — красиво, καλῶς, «разобрать» в переводе Карпова, «поставить вопрос» естественно в советском переводе, который по советской скромности притворяется быть переводом Карпова, «столкнуться», «иметь дело с непроходимостью», διαπορήσαι у Аристотеля (217 b 30), потому что эти вспышки аспектов и появляются в местах, скажу лосевским словом, «нагнетения» безысходности и похожи на высечение искр из кремня. Что кремень *будет*, Аристотелю с самого начала ясно, поэтому слово, которое значит и переводится «разобрать», одновременно значит и в других местах переводится «быть поставленным в затруднение», так что лучше, по-русски, иметь в виду всегда *оба* эти вроде бы полярных смысла, и «пробиться, проесть», и «встать в тупик». Наука незнания не Николая Кузанского изобретение, Аристотель тоже знает — как в наше время всего лучше знал может быть Лейбниц и потом Хайдеггер, — что знание на пределе показывает нашу границу, границу нашего разума и начало софии, настоящей автоматике.

Еще раз: где столкновение с границей, с камнем, непроходимость, там искра, вспышка, смена аспекта, и к этому Аристотель спокойно готов, что глаза сменятся, с ними весь пейзаж сменится, но пока — красиво взглядеться, сейчас мы увидим почему красиво, действительно красиво, если смотреть *извне* времени. Можно ли сказать что время *есть*, существует. Посмотрим. Время явно было, раз было значит нет. Время возможно будет, т.е. значит пока нет. Есть ли существование у того чего нет. Красиво, *καλῶς ἔχει*, эффектно. Хотя это *ἔξωτερικὸς λόγος*, он вне сути дела, на время мы пока еще только наскочили второпях, в него не вникли.

Или вот вам еще, как блестящими проблемками забавляется Аристотель, ведь время <вещь> протяженная и имеющая части, не так ли? Говорим же мы, «больше, меньше времени», а? Если имеет части, то какую-то меру времени можно уловить. С прошлым и будущим дело обстоит скользко, не правда ли что естественнее меру времени искать в настоящем? Возьмем настоящее, *τὸ νῦν*, то что прямо вот теперь. Возьмем вот такую-то длительность «теперь». Измерим ею длительность в прошлом? Стоп! ничего не выходит: ведь прошлое-то как раз *не* теперь! — По крайней мере хоть два раза можно взять меру настоящего времени. Возьмем одно «теперь», прибавим другое «теперь», получилось два «теперь», длинное «теперь»? нет, два теперь в сумме дают одно «теперь», длинное или короткое. — А с другой стороны, откуда прошлое как не из «теперь», так что оно — ушедшие куски этого «теперь». Смотрите: одно сегодня теперь стало другим, ведь прошлое теперь явно же другое чем теперешнее! а позапрошлое явно другое чем прошлое! Так что не из чего сложиться прошлому кроме как из бывших «теперь», а все равно «теперь» не мера, если — хороша мера, она каждый раз разная! (Потому что количество оборотов скажем часов, солнечных, это уже мера *вне* времени, абсурдно говорить, что эти обороты и есть *теперь*, они ведь происходят *в* теперь, значит сами уже другое.) Допустим (это на самом деле не так, но кажется что так) от прикладывания точки к точке к точке возникает линия. Но даже и не кажется, и никому не придет в голову так воображать, что время складывается от прикладывания одного *теперь* к другому теперь! — Парадоксы времени; *извне*, «экстерически», как к предмету, к нему подобраться не удается.

Или еще парадоксов; пожалуйста, предлагает Аристотель. Вот вам. Ясно ведь, что вот это «теперь» сейчас явно есть, его можно потрогать почти что руками, оно убедительно стоит перед глазами, больше того, вьелось в нас. Но наступает следующее «теперь», и того «теперь», которое только что было, уже опять так же явно, убедительно, нет. Спрашивается куда оно девалось. Где исчезло. В себе самом? момент «теперь» проваливается в себя самого, сам себя поглощает? С какой стати: ведь именно в себе самом он как раз *есть*;

чтобы есть, чтобы бытие поглощало само себя, тогда спрашивается, что же такое есть. Имели один парадокс, времени, получили сразу два, времени и бытия.

Стоп на минуту. Аристотель как пифия, вдруг открывается расщелина в скале, бездонная. Что бытие как раз и исчезает в самом себе, оно непотаенное, тысячу раз такое непотаенное, что только с тайной и имеет дело и в тайну уходит и в тайне держится, — это мы знаем, после Хайдеггера догадались. Почему тогда Аристотель уверяет, что моменту теперь в себе самом исчезнуть невозможно? или он не уверяет, а просто на лету от избытка, от избытка громоздит один парадокс, красивый, на другом? Указывает загадочно на то, и кратко, что для времени, настоящего «теперь», исчезнуть в себе самом именно так же не-возможно, невозможно, как для бытия быть и не быть одно-временно? — Как хотите понимайте, но это, сцепленность времени с — проблематическая — бытием и небытием, трудность времени из-за такой сцепленности, это первое что говорит Аристотель, называет, в своем трактате о времени. *Первое*, πρῶτον (217 b 30), — так же как и в аристотелевской топологии связь топоса и бытия первое. — Опять комментатором к Аристотелю, в этой связи топоса (места), времени и бытия можно читать Хайдеггера, прежде всего поздний доклад «Время и бытие»<sup>2</sup>. В том самом месте, которое мы сейчас читаем, «Физика» IV 10, 218 а 19, и где догадались что связь времени с бытием такого же рода как топоса с бытием, Аристотель сам через ὡσπερ, «подобно тому как», связывает топос и хронос. В трактате «О небе», III 1, 300 а 14, ведя критику, возможно, пифагорейцев или Зенона-Парменида, Аристотель снова вводит, через οἷον «быть таким же», «иметь такую же силу», тождество момента «теперь» и точки. Как невозможно сцепить точку с точкой, чтобы получилась длина и линия, так длительность времени получается как-то по-другому, чем через прибавление одного «теперь» к другому и так далее<sup>3</sup>.

Как у Аристотеля получается линия, если не сцеплением точки с точкой? Так же, не сцеплением разных «теперь», получается и длительность времени. — Эта въедливая отчетливость, сомнамбулическая, когда линия под взглядом рассыпается на точки, а точки обратно никак не собираются в линию, и время рассыпается на моменты теперь, которые обратно не сцепляются в длительность, принадлежит не Аристотелю, это если можно так сказать строгое экстатическое, строгая экстатика, почти — светлое безумие греческого ума, гениальность вот этого народа с таким языком в такое короткое историческое время.

<sup>2</sup> См.: Мартин Хайдеггер. Время и бытие (статьи и выступления). Пер. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993.

<sup>3</sup> Аристотель. Сочинения..., т. 3, с. 345.

Тогда господа, спрашивает Аристотель, может быть теперь проваливается так сказать в промежутки между точками «теперь» и «теперь», в ту немереную, беспредельную неопределенность, которая между точечными уколами? Но это тоже невозможно, Аристотель даже не объясняет почему (218 а 21)<sup>4</sup>, никакой красоты в этой гипотезе нет: тогда вообще всякая точка, места и времени, просто с самого начала провалилась бы, растворилась бы в окружающей бесконечности, а ведь мы что-то видим и о чем-то говорим только потому, что те точки явно не исчезают, явно есть. — С другой стороны, господа, если они такие стойкие против окружающей неопределенности, то что им мешает так навсегда — «вечно» — и оставаться? Нет, точки теперь не могут держаться вечно; никуда не девается, нигде не проваливается, но — явно меняется, т.е. значит исчезает! Доказательство опять красивое: можете представить себе отрезок, кусок чего-нибудь с *одной* границей? Не так ли, что всякое ограниченное, отрезок, часть должны иметь больше чем одну границу?



Пожалуйста: круг. Но круг как раз не отрезок, нельзя сказать что малый круг часть большого *круга*, даже если вписать его в большой: он занимает часть поверхности большого круга, но *как круг* он ничуть не меньше большого, как бы даже я его и не в большей мере кругом нарисовал, а в большом больше неровностей. — Взять из времени какой-то отрезок, который был бы, как малый круг перед большим, тоже *всем* полным временем, вроде бы невозможно, а? Разумно считать, что невозможно, хотя потом мы посмотрим и в другом аспекте. Если время не круг (удержитесь пока от ассоциаций и символизмов), а длительность, то отрезок времени должен как всякий отрезок иметь *два* предела. Одним пределом времени будет всегда «теперь», потому что я не могу измерить время, которое начнется и окончится в будущем или в прошлом: когда бегун побежал, я могу нажать на хронометр, но когда я нажму на хронометр, чтобы измерить время бегуна, который побежит завтра? Итак, одним пределом или границей отрезка времени будет момент «теперь». А другим тоже будет «теперь». Если бы всякое «теперь» было одним и тем же, отрезков времени бы не получилось, мы имели бы круг. Тогда *в качестве круга* секунда и 10 000 лет были бы одно, и охвачены *одной* границей одного и того же «теперь».

<sup>4</sup> Там же, с. 146.

Аристотель говорит это, что десять тысяч лет назад как сегодня, не под знаком абсолютного абсурда этого, а под знаком «если». Если всякое «теперь» одно и то же, в том смысле в каком *ὑν* сейчас то же самое что 10 000 назад, то сейчас и тогда — одно. Мы говорим: сейчас как *настоящее* одно и сейчас и в прошлом и будущем.

Вот на такие апории наталкивается кто смотрит на время извне, от *ἐξωτερικῶν*, 217 b 31, и эта же идея, что речь пока идет об этом аспекте, со стороны, повторяется в *ὑπαρχόντων αὐτῶ*, 218 a 30, потом спрашивается, что же такое время и какова его «фюсис». Ни традиция этого не говорит, равным образом, тоже, — можно отнести к этим внешним, извне рассмотрения, только что пройденным, но можно это «равным образом» на 213 a 31 отнести к топосу тоже: и о топосе, IV 1, 208 a 34–35, тоже ничего не имеет от прежде и приходивших к апориям, и выходявших из них. Вы помните предсказание, что бытие будут всегда искать и всегда приходиться в тупик, апорию (не забывайте, что наше *пора* это этимологически то же, что апория, только без альфа-привативум). В смягченном виде, здесь, то же сказано выходит о времени и пространстве.

Но почему спрашивается Аристотелю не нравится то, что говорили о времени до него? Что время это движение Объемляющего, Целого, или что оно и есть само Целое, т.е. мир, — это ведь красивая мысль. Она крупная, туманно и загадочно нависает издалека, издавна, в чередовании значений «мира» и «века»: космоса и зона, и не только в иудео-христианской мысли.

Аристотелю все мало. Он сидит на всей греческой мысли, завершает ее и отовсюду проводит стрелочки дальше. Он кроме того преодолевает метафизику, он отчетливый постмодерн. Я говорю это без всякой иронии, дал бы Бог теперешним постмодернистам и преодолевателям метафизики хотя бы издалека догадаться о блеске этого, говорят, «древнего», ума, до которого нам еще только расти. — Аристотель срезает метафизиков своей трезвостью, ловя их на беспочвенной возвышенности: очень было бы хорошо, если бы круг совпадал с кругом, если бы время, наше вот здесь, имело что-то от великолепия круговращения небес, но не выходит ведь, мы знаем время не как округлую завершенность, а как всегда отрезок и отрезок, смерть нам отсекает, отрубает время, — и хоть каждый конечно мечтал бы иметь жизнь как шар, но всякий *взятый, принятый, данный* отрезок (*τὸ ληθέν*) это господа только часть (*μέρος*), всегда часть, а не целиком, а не эсхато-логическое, верховное об-несение, *περιφορά*. А потом, почему тому великому обращению быть только одним, почему не несколько небес? У нескольких небес, если они в согласии, будет одно тайное обращение, которое мы, знающие себе только одно небо, знать все равно не можем, не будем, так что снова остаемся со своими «взятыми» частями. Которые, конечно, мы взяли так, как сумели взять.



Те, кто грезил о «шаре», всеобъемлющем, и соображал, что должно же быть все охватывающее, и оно наверное будет совпадать со временем, ведь вроде бы и время такое, что все охватывает, нет ничего чего не было бы во времени (можете сейчас думать о Ясперсе с его «объемлющим»), добрый человек, εὐήθης, 218 b 8, «наивный», в русском и советском переводе, так чего с него взять; мало ли о чем красивом он еще по своему простодушию будет бредить, Такие речи простодушнее, чем чтобы разбираться в их несообразностях (8–9). Следующая фраза: а вот поскольку время представляется движением и изменением, это стоило бы рассмотреть.

Не думайте, что тема движения внезапна, она уже скрыто заключалась в сближении момента «теперь» с точкой. Как?

Точка не имеет — настоящий атом — крючков и не может сцепиться с другой точкой. Нагромождайте бесконечность точек, эта бесконечность потонет в бесконечности промежутка между любыми двумя хоть сколько-нибудь близкими точками, и никакой линии не получится. Как получить линию?

Надо, господа, у Аристотеля *двинуть* точку, тогда получится линия. С движением вместо парадокса точки, которая и есть и одновременно ее нет, Аристотель получает зеноновские парадоксы движения (через Аристотеля не случайно эти парадоксы до нас и дошли), но Аристотель как раз никогда не боится нагромождения проблем — как его современник и ученик Александр Македонский не боится, какая несметная масса персов на другой стороне поля противостоит кулаку его маленькой армии. — Вы конечно знаете, что движение у Аристотеля это шире чем механическое перемещение, это всякое изменение вообще; не случайно поэтому он говорит на 218 b 9–10 κίνησις καὶ ... μεταβολή <... время ... представляется ... движением и изменением>, а на 11 μεταβολή καὶ κίνησις <изменение и движение>: это καὶ не в смысле «кроме того еще», а в смысле «то есть». А потом будет вставлено как примечание, так что одни издатели будут помещать в конце 10-й главы, другие в 11: μηδὲν δὲ διαφερέτω λέγειν ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι κίνησιν ἢ μεταβολήν <для нас в настоящем исследовании не должно составлять разницы, будем ли мы говорить о движении или изменении><sup>5</sup>.

Сразу трудности. Движение-изменение или в движущемся или в том, в чем оно движется. Лодка движется, если гребцы гребут, естественно, движение в ней самой; лодка не движется, гребцы не гребут, она с рекой все равно движется, движение в том, в чем лодка, в реке. А время? Сказать что оно движется значит сказать, что оно изменяется, и мы говорим, времена изменились, но ведь это *что-то* изменилось во времени, разве оно само? тут проблема, есть разум говорить, что вещи меняются, а время остается то же

<sup>5</sup> См.: Аристотель. Сочинения..., т. 3, с. 147.



самое, одинаковое всегда. — Может быть время движется-меняется как лодка в берегах, неподвижная на воде? Но это значило бы, что время включено во что-то как лодка в реку, а во что? опять проблема: ведь время вроде бы ни во что не включено, оно, говорит перевод, «при всем», *παρὰ πάντων*, т.е. если уж во что-то включено, то действительно во все вообще, так что все вообще должно измениться (другие небеса, допустим), чтобы изменилось время. — Такие проблемы с временем как движением/изменением.

Заметьте: трезвый, необольщаемый Аристотель проходит как раз по общим местам относительно времени, оно изменяется, оно движется, говорят люди, а он преспокойно парирует: господа, присмотритесь, ничего оно не изменяется, никуда вовсе не движется, вам показалось, пригрезилось, не предавайтесь мечтаниям. — Опять же, говорят, время тянется медленно, время летит быстро. Опять протрите глаза: это *временем* мы определяем медленное-быстрое, *τὸ βραδύ* — *τὸ ταχύ*, а как раз *само* время (по своей «фюсис») для этого различия должно остаться без изменения. — Какое же тогда время изменение? «Что оно не есть движение, ясно» (218 b 18)<sup>6</sup>.

Мелькнувшее тожество атомарных теперь во времени и точки в пространстве кончилось, поманило и покинуло; движущаяся точка создаст линию и в каждом месте линии будет все той же точкой, а протянуть так же «теперь» не удастся: «теперь» в прошлом не то «теперь», что в настоящем, в дальнем прошлом не то что в недавнем и так далее. Нет признаков движения во времени. Но смена глаз будет, очень скоро, просто сейчас.

Сейчас перейдем, но взгляды еще раз в этот аспект. Аристотель мне говорит, вернее подтверждает: перестань время связывать с событием. Событие (движение-изменение) ты имеешь право с временем как-то связать, но не по существу: механически, оглянувшись на часы назад, я смогу сказать, вот это произошло за столько-то времени, но это будет натяжкой: то, что произошло, всегда произошло не во времени как ровной протяженности; Аристотель был прав, отбрасывая понимание времени как поднесенного нам завершения; *само* время (т.е. вот это, такое, часовое, «внешнее») никакого изменения-движения с собой не несет; все, что происходит, происходит в *другом*; теми 39 420 000 минутами, из которых состоит человеческая жизнь, самими ничего не совершается, много это или мало сказать поэтому мы не можем. Событие в том подсчитываемом времени не происходит, оно умещается только во времени-поре, способом «вдруг», которое не совпадает ни с одной из 2,5 миллиардов секунд, из которых складывается (говорят, что складывается) жизнь. Есть глаза, которые видят время как счет, ровный; движения-изменения тогда во времени нет, это совсем *другое*, до полярности,

<sup>6</sup> Там же.

время, чем время-пора. Пойдем чуть дальше аристотелевского определения поры как «добра-блага во времени»: подсчитываемое время растягивается в дурную бесконечность.

Начинается 11-я глава кн. IV «Физики», глаза Аристотеля другие уже. Верно что равномерное время не движение-изменение, не событие, мы скажем. Тогда изменение-движение-событие *совсем* не имеют отношения к времени, располагаются в другом измерении, которое мы назвали «пора» или «вдруг»? — А вот нет. Из времени никак не создашь событие, но — наоборот верно, время производное поры и «вдруг» как события. Где это мы недавно читали?

У Хайдеггера в «Бытии и времени», 12 сентября<sup>7</sup>. Мгновение ока, Augen-blick, никак не выкроить из времени как протяженности, но наоборот, время-бесконечная-протяженность выплескивается мгновение ока.

Если мы вне события, если мы спим, как люди, которые в эпоху героев заснули в Сардинии, совершенно прочно. С ними ничего не происходит, и при просыпании их то теперь сомкнется с последним теперь при засыпании. С ними ничего не произошло, никаких событий, они не изменились. *Или не заметили изменения.* «Не заметили» у Аристотеля сказано тем же словом, которое входит, только с альфа привативум, в греческое слово «истина». Они может быть изменились, только это изменение прошло мимо их истины, не стало для них правдой, не превратилось в бытие, не с-былось.

Спрашивается, но ведь проснувшиеся люди могут посмотреть на календарь, на часы. — Механические часы ведь все то время пока они спали шли. — Но чтобы заметить показание часов, надо именно проснуться и заметить (у кого на этом месте появляется важная догадка, не дайте ей забыться, попробуйте развернуть ее: ей будет продолжение).

Еще раз: одно теперь сольется с другим теперь в одно, ἐν; ускользнувший, λαθεῖς, скрывшийся, утаившийся, украденный промежуток (кто снова вспоминает хайдеггеровское ускользящее бытие, тот правильно делает) будет изъят (218 b 26), исчезнет<sup>8</sup>. — Господа, что описывает тут Аристотель — что-то настолько мифическое, о чем даже комментаторы не знают, небывалое, абсолютно далекое от «реальности»? — Ах удивительно: как раз когда Витгенштейн, Гераклит, тут Аристотель говорят о совершенно невероятном случае, имеется в виду то, что происходит со всеми, всегда, и как раз всего чаще. Что изменения в нас и в нашем мире ускользают от нас, мы их упускаем, они тонут в реке Лете и не выуживаются из реки Леты, не становятся алетейей. Мы в бытии, истине *спорадически*, рассеянно, мы в рассеянии, а не еврейский народ, — или

<sup>7</sup> См. 2-ю лекцию.

<sup>8</sup> См.: Аристотель. Сочинения ..., т. 3, с. 147.

еврейский народ в рассеянии, в диаспоре, потому что он рассеялся еще раньше как и все народы рассеялись очень рано, только спорадически прикасаясь, в свою пору, к бытию и истине-Аметейе, а все остальное — время? — утопая в Лете. Правильно ли, что все остальное *время*?

Переведу буквально хорошую фразу 218 b 27–29: «Так что если бы не было другим это теперь, но тем же и одним, не было бы времени, так же и когда тонет в Лете (λανθάνει), что оно другое, не кажется существующим промежуточное время»<sup>9</sup>.

Так значит, если бы мы не тонули в Лете, то промежуточное время, — в меру нашего неутопания, а эта мера может быть беспредельной, как и утопание может быть очень большим, — стало бы существующим?

#### Пора-4

У-т 10.10.1995

Время стало быть мечется между существованием и несуществованием потому что мы чего не замечаем, из-за нашей «анестезии», ἀναίσθησία (Физика 218 b 26), помните мы говорили об анестезии увечных существ, у которых оторвана половина, в курсе о Витгенштейне, в том контексте, где он предлагает не правда ли совсем фантастическую, предельно, до абсурда нереальную картину такого небывалого человечества, которое по четным дням помнит все, что с ним было в четные дни и совершенно не помнит — у него выпадает полностью — все что было по нечетным, а в нечетные наоборот все то вспоминает и не помнит про четное. — Не правда ли, не решился я прочесть прошлый раз, какими далекими от жизни и действительности помышлениями заняты философы, вместо того чтобы решать практические задачи.

Теперь в порядке гиперкомпенсации.

Есть внутреннее противодействие даже здесь, в месте почти уже трехсотлетнего университета, говорить об увечности человека. Я тогда специально ввожу в этот курс (добавляю возможные его альтернативные названия, «философия истории», «историософия») уже сейчас новое понятие, оно развернется полнее потом, в числе ключевых слов — «увечность», от «у-» в значении «отнимать, убирать» — как «уходить» (замучить), «убывать», *век* «деятельная активная сила», первоначально «век», перешло от значения силы-активности к значению длительности примерно так же, как вместо «жил» можно сказать «процветал», или во вполне официальном языке говорят о «периоде жизнедеятельности», в разных смыслах. «Век» в этом смысле эвфемизм, желание сказать «хорошо»: не просто технически «время от

<sup>9</sup> Ср. там же.

рождения до смерти», а «время силы». Век в смысле «силы» в русском языке похоже — так бывает — совсем исчез и реконструируется только по своему сохранению в *compositum* «у-вечный» и по другим языкам, например лат. *vincio, vincere* «побеждать», «иметь мощь». — Я буду, держа в памяти свежие разборы боли у Витгенштейна, понимать «увечность» как принципиальную неисправимую отнятость, устраненность полновесного «века», не в смысле случившегося несчастья с человеком, а с другим человеком и в другие лучшие времена не случилось, а в том смысле, в каком Фридрих Гёльдерлин («Гиперион», XXVIII) называет разлуку, неединство души, Seele, со своей половиной, цепями, скованными судьбой, и железным неумолимым законом, *die Ketten ... die das Schicksaal ihm schmiedet ... das eiserne unerbittliche Gesetz ...* То, что в том же месте и в других Гёльдерлин говорит об «изувечении чувств», *als lähmten die andern ... mir die Sinne*, об умерщвлении всей жизни, *als tödteten sie mein ganzes äußeres Leben*, может быть хорошим тестом, кто-то читая отойдет в сторону и назовет это преувеличенной романтической и сентименталистской чувствительностью, но мы лучше будем знать, что Гёльдерлин один из тех очень немногих, редчайших уже во всем современном человечестве, кто отказывается принимать средства анестезии (анестезия в трактате Аристотеля о времени по существу сказана в *том самом смысле*, как мы говорили об анестезии по Витгенштейну) и, если сказать словами другого шваба, современника Гёльдерлина и его студенческого друга, Георга Гегеля, не штопает разорванный чулок своего сознания. Чулок лучше заштопать дырявый, но сознание — никогда.

Пропажа настоящего (мы свидетели, на опыте, этой пропажи) состоит не только в том, что например новости прошлого часа и даже получаса (бывают краткие сообщения каждые полчаса) уже не свежие новости, а еще раньше, когда самые свежие новости еще только подаются — «прямо с телетайпа» они жадно, немедленно требуют продолжения в виде еще более свежих новостей и комментариев в сфере идеологии, т.е. уже с самого начала объявляют себя текущими, указывающими в сторону чего-то более настоящего. Что суэта и злоба дня — злободневность — настоящего ускользают, это как раз всего менее настоящее, ненастоящее, — это, я говорю, общее место. — Незаурядные события, как революция, начало войны (но, что интересно, не окончание войны и начало мира, которое не в ряду решающих событий), не суммируются из содержания поданных новостей, так что скажем такое-то передвижение войск, количество жертв равносильно началу войны, а новости опознаются как то самое, странным образом, ожидаемое, страшное, судьбоносное, так, как если бы содержание новостей требовалось уже только для проверки, *то самое* произошло или наоборот не произошло, или другое. Т.е. новости в качестве большого события приходят из другого узнавания, чем из содержания

или комментария к новостям. И не так, что большое событие результат комментария, или решения, скажем властей, что да, такие новости равносильны событию X, скажем началу войны. Комментатор и власти скорее как могут и как умеют, большей частью невпопад и некстати и имея в распоряжении скудный лексикон идеологии, поспевают хромая за узнаванием; несловесное узнавание имеет характер настроения. Почему настроение и важнее для властей, чем идеологии. Люди чувствуют наступление грозного, или серьезного, «в воздухе», как все оползание Ближнего и Среднего Востока можно было уже чувствовать «брюхом» во время начала Ливанского разрушения или уж во всяком случае при изгнании шаха из Ирана, хотя что собственно происходит, комментаторы не знают и теперь, и название процессу, заведомо условное и техническое, будет дано может быть историографами через сотни лет. Это незнание имени события (без «языка знают так как-то») ничуть не мешает узнаванию, скажем в начале ограниченной операции по восстановлению конституционного строя в республиках Северного Кавказа, что началось «то самое». Таким образом, не свежие новости оказываются и подают себя в качестве сегодняшних новейших как «настоящее», а они опознаются как такие и получают санкцию «настоящего», которое принадлежит как раз не настоящему времени в смысле дня текущих новостей, а всегда уже было в нас как то, чего ждали или наоборот опасались. Как раз наоборот, с последними новостями дня — успокаивать, новости имеют как раз такое назначение, и далеко не совсем бессознательно — настроение «того самого» должно рассосаться, новости призваны успокоить, умиротворить (анестезия), что настоящее произошло или произойдет еще не прямо сегодня; и настроение, узнавшее было в событиях дня «то самое, серьезное, настоящее», почти стыдливо прячется, уступает «трезвости», что «не надо преувеличивать».

Не приходится даже играть с той гипотезой, что в диапазон позитивно или негативно ожидаемого, т.е. того, с чем сверяются свежие новости, входит более или менее весь диапазон, спектр того, что может случиться с человеком. Ничего такого нет на свете. Мир (настоящий) например может случиться, но окончание войны становится именно событием окончания войны, а не событием наступления мира, потому что мир вообще выпадает из диапазона, не ожидается, в числе новостей не опознается, смешивается с отсутствием войны. Сознание современности такое, что мир в него иначе не входит как рядом с войной, и борьба за мир это борьба против войны, так что и война — это война за мир, а войны против мира не бывает; и эта несимметричность подчеркивается тем, что война постоянная («столетняя», или «мировойна», по Хайдеггеру) без мира представима и она наша «реальность», а мир без войны кажется идеалистическим пожеланием (и как вечный непредставим). Это о диапазоне ожидаемого. Тоже разорванность. Увечность человека и здесь.

О продлении настоящего, которое само по себе, в последних новостях, не настоящее, нуждается в санкции, чтобы быть опознанным как настоящее, а без этого оно летучее из летучего и неистинное из неистинного, или о суммировании таких настоящих, чтобы получилось время, говорить не приходится, мы оказываемся с дырами в руках, как такие, которые я рисовал по Аристотелю на доске прошлый раз.

Эпоха, период получают название от события: эпоха «столетней войны», «тридцатилетней войны», «наполеоновских войн», «реформы» (т.е. революции или попытки обойти революцию по-русски), «эпоха, или период, когда я был так-то увлечен или по-настоящему работал». Без этого говорят что как-то «годы пролетели», т.е. время прошло легковесным, не обеспеченным. Время зависит от снятия анестезии на событие и от опыта границы, от перепада, или как я переводил интереса,  $\mu\epsilon\tau\alpha\text{-}\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$ , — в этом слове Аристотеля идея не постепенной смены, а переброса, внезапного поворота. — Мы читаем трактат Аристотеля о времени, «Физика» IV, и я исправляю свою методическую ошибку на прошлой паре. Я увлекся говорением на языке Аристотеля, и как бы это ни было интересно и даже полезно, хотя бы как исправление обычного, к сожалению, способа его читать на деревянном (якобы научном) эсперанто, — но все равно думать можно только на *своем собственном* языке, иначе только перебор мнений. — Наш шанс в том, что для нас еще не исключен перевод Аристотеля на *собственный* язык, надо только как-то преодолеть опасение, что филологи придут и скажут, что перевод «неадекватный». Он *необходимый*, т.е. лучше чем всякий «адекватный» и вбирает адекватность в себя. Аристотеля прекратился бы смысл читать, если бы перевод его на *собственный* язык стал бы в принципе невозможен.

Если филологи в своей передаче, музейном хранении, перевода не дают (словарный, лексический перевод делает греческий оригинал только вдвойне запертым, хуже чем по-гречески), то у меня есть подозрение, что они просто не умеют это делать. Это не предосудительное, а профессиональное неумение. Иначе они перестанут быть специалистами.

В филологическом изложении, которым я увлекся прошлый раз, Аристотель остается странным, чужим для мысли. Я могу спеть песенку на японском языке и не знать, что значат слова, но по крайней мере воспроизвожу мелодию. В филологической «адекватности» нет даже самой музыки, музы мысли. Перевод по словарю, почему-то достаточный для филолога, для меня не достаточен. Язык словаря несобственный, это язык автора словаря.

Эта моя сегодня окончательная, последняя разлука с филологией, вообще-то формальный акт, потому что я давно знал что сюда дело клонит, а филологи все равно и без этого моего объявления тоже давно и всегда смотрели на *понимающее собственное* чтение как на нарушение каких-то писанных или



неписанных, но жестких правил, — и, с другой стороны (эта сторона в отличие от филологии ни страха ни уважения не требует), цеховые философы, открыватели философских киосков, продавцы матрешек (как на Западе сейчас целый клан разъезжающих русских философов продает матрешек поглубже стиль «рю», заметив, что так западные скорее берут и легче платят), наоборот, обязательное, необходимое хотя бы просто внимание к стихии мысли (настоящая стихия мысли слово, а не лексика, не терминология) называют филологией, а надо будто бы заниматься философией. Мы идем между двух огней, вернее между двух блефов, одним — иллюзией объективной работы со словом, реально «словом» называют лексику, другой блеф «концепций», на деле умственных конструкторов, когда человек надеется, что если он назвал что-то глобальное, то хотя бы глобус у него в руках, но и глобуса нет; ничто не умеет быть таким пустым, как лексика.

Возвратимся к Аристотелю. В полной анестезии и без-граничности (218 b 32) время пропадает, время создается границей, *ὄρος*, другие значения — «предел, рубеж, определение»<sup>10</sup>. *Только* поэтому, потому что время по крайней мере когда-то уже имело такое обеспечение, *даже* время которое только так называется, не имеет другого существования кроме механического движения шестеренок и стрелок, если даже не наблюдается событие, заставляет нас думать, что произошел и какой-то перепад. Так сказать авансом, на веру.

Тогда спрашивается, откуда параллелизм, два ряда? Одно время события, другое механического счета? Исторический пример: когда-то не было единого исчисления времени, отсчитывали от начала правления такого-то, от основания города. Теперешнее отсчитывание от рождения Христа — по существу то же; оно и принято только в христианском регионе. — Как в солнечных часах время это движение тени, так всякое время можно назвать тенью границы, перепада, интереса, и наоборот, если мы видим тень, то должен быть и гномон, указатель солнечных часов, вообще то что отбросило тень. Если часы тикают, значит где-то событие. — Не будем упускать это важное, что мы не обязательно знаем имя события. Мы исчисляем время скажем от рождения Христа. Христос в свою очередь «помазанник», т.е. отмеченный, избранный, освященный Богом. Рождение Христово, за ним стоит зимний солнцеворот, поворот Солнца, т.е. наше исчисление времени как-то укоренено в порядке космоса, который в свою очередь связан с загадкой мира — двойная граница, между божественным и человеческим и внутри космического закона. Т.е. в счете времени нет ничего, что не отсылало бы к событию, и похоже, что параллельное событию отсчитывание времени, механическое время, имеет

<sup>10</sup> Ср.: Аристотель. Сочинения..., т. 3, с. 147.



смысл аванса события, напоминания о том (как секундная стрелка, постоянно движущаяся, напоминание), что событие хоть и невидимое есть. «Когда нам представилось прошедшим какое-то время, вместе представляется прошедшим и какое-то историческое движение» (219 а 7–8)<sup>11</sup>.

У пустого счета времени как напоминания о месте для события, пусть ненаблюдаемого, есть таким образом основание, хотя оно *не здесь*, не во времени. Отсюда неуловимость самого времени, момента, секунды в нем: так дети хотели бы схватить вещь, ловя ее тень; хотя тень ведь тоже вполне реальна, но реальностью тени, отсылания. — Поскольку время обеспечено не из самого себя, то новый час на часах встречается не как тот, который сейчас наступит, а как «тот самый», который уже был. Аверинцев заметил, давно, что съезд партии, он готовился как главное историческое событие страны и мира, наступал собственно вплотную до его открытия, а введением к съезду был вступительный доклад генерального секретаря, как отчет перед работой съезда. Т.е. как будто бы съезд должен был начаться с последним словом этого доклада. Но сразу после этого съезд оказывался уже *состоявшимся* историческим событием. Не было такого времени, в которое вмещалось бы это событие, — оно признавалось всеми таким важным, что пролетало мимо, превращаясь из вот-вот наступающего в уже состоявшееся, сказать что оно требует для того чтобы состояться в протекании такого-то времени значило бы его принизить. Как всякое событие, съезд партии существовал по способу *внезапно и уже*, т.е. по способу *априористического перфекта*. Даже когда событие ожидается, оно как бы уже существует, почему и ожидается, поэтому споры, наступило ли оно на 32-й или на 33-й минуте такого-то часа, всегда кажутся пресной журналистской возней. Журналисты сами наивничают, привязывая событие к хронометру; по-честному они знают, что оно приходит откуда мы не знаем, но так легко затмить это незнание знанием.

Этим характером «уже» перепад-граница, (которая если не попадет в полосу анестезии) основание времени, событие, выносится одновременно вовне различения между психологией и онтологией. Всё равно, чем и как мы попадаем в событие, настроением, сознанием, шкурой, телом, брюхом, рефлексией или своей онтологией, своей философией, своим присутствием, Пожалуйста, можем хоть психологией, хоть и телом. Нет разницы между онтологическим и соматическим: мы так и так задеты: то, что «уже», из этого нашего различения изъято, все равно раньше его; все равно подтягиваться до него надо. Все равно до того, что «внезапно» и «уже», мы дотянуться не можем, *так что пожалуйста не будет беды если мы и останемся на уровне психологии*. Потому что при всем преодолении анестезии, во всем пробуждении эстетики, мысли

<sup>11</sup> Ср. там же, с. 148.

и чего угодно мы всех событий все равно никогда не заметим, никогда не узнаем, каково их, так сказать, общее количество. Подсчет Михаила Леоновича Гаспарова, что современная культура известна современности на одну треть, не должен иметь критического или иронического смысла и не основание для принятия мер и, допустим, немедленного осмотра всех выставок современного искусства. Специалист по химическим красителям или еще уже не отличается тут от глобалиста, держащего на компьютере все мировые процессы: для обоих событие произойдет как то, которое «вот оно», т.е. уже было.

Здесь можно думать о пифагорейцах или Лейбнице, которые одинаково говорят, что мир может быть полон громом, божественным или небесных сфер, уже сейчас, и мы его не слышим, хотя он нас определяет в нашем бытии. Непрестанное тикание часов как тень того грома.

То, что существует по способу априористического перфекта, прорезывает разницу между онтологией и психологией и соматикой. Называть это метафизикой, онтологией, философией психологии как Витгенштейн или пожалуйста постмодерном, все равно, — суть в упущении, неизбежном, в наблюдении тени от ненаблюдаемой несхватываемой вещи. Бог знает, во всех смыслах слова, какие, где и сколько событий. Понимаете ли, мы их все равно заметим всегда только сколько заметим, и никогда не сможем сказать, что заметили такой-то процент от того что можно заметить.

Фразу близко к началу, 4-ю в гл. 11, можно читать по-другому чем у Карпова. Там так: «Не замечать существования времени нам приходится тогда, когда мы не отмечаем никакого изменения» (218 b 29–31)<sup>12</sup>. Перевод привязан к только что бывшему примеру с уснувшим *летаргическим* сном в Сардинии, он просто повторяет сказанное, но мы можем думать, что Аристотель думает уже шире, и читать так: «Мы не считаем, что время есть [существует, что время есть бытие], — считаем время несуществующим, — когда не причастны к пределу и ограничению». Этим отвечено на вопрос, разрешен парадокс несуществования или с-трудом-существования времени в начале трактата: бытие-время сдвига это как хотите, а всегда *наше* бытие-время, объективно его констатировать, фиксировать не удастся, оно распадется на одно существующее и другое несуществующее.

Попробуем теперь немного приблизиться к стихии, к элементу аристотелевской мысли — слову; чуть-чуть; т.е. иметь дело не с лексикой, которая раскладывает слово на «элементы» совсем не в смысле стихий, — и введем слово «сдвиг», в нем слышится одновременно и движение, *κίνησις*, и перепад, *μεταβολή*, переброс. «Сдвиг» хорош потому, что в нем слышится и величина, размер, *размах*. Размахом предполагается опять сдвиг. «Большое

<sup>12</sup> Там же, с. 147.

видится на расстоянии», сказано у поэта. Точнее было бы сказать, что большое пред-полагает расстояние, от-стояние: от большого мы всегда с самого начала из-за самого качества большого от-стоим. От-стояние от большого получается вовсе не окольным путем через невозможность сразу все осмотреть, а гораздо прямее: предположим, мы в горах, или плывем в воде далеко в море, или идем по снежной степи. До соображений о том, как велики горы, или море, или степь, или небо, простая встреча с большим — или с народом, или с родом, предположим, — что-то делает с нами, мы начинаем, наше тело, или при взгляде на небо вся земля, или корабль в океане, можете вспомнить любой случай встречи с большим, начинает казаться, — но ведь и не только «казаться», — песчинкой, пылинкой. Дело не в нашем воображении: большое само как-то поверх, перехлестывая всякую нашу психологию, само себя заявит. Как сказано у О.А. Седаковой, «большая вещь сама себе приют»<sup>13</sup>, она не будет дожидаться, пока мы ее вместим нашим сознанием; если мы примем очень сильные анестетики, мы только отложим захваченность большим на когда уже поздно будет; горы в которых мы затерялись под звездным небом..., — пока мы ее санкционируем и вынесем суждение, «да это крупно», она давит или приводит в экстаз или сводит с ума *сама*, и отстояние возникает уже не окольное, между мной и большой вещью когда я как бы вне ее, а я в ней затерян, слился с ней и скорее всего безвольно растворюсь, как всем известно затягивающее растворение в толпе, в народе, и расстояние тогда связано элементарно с необходимостью стояния, а то нас несет и сбивает с ног и уносит ветром. Отстояние: отстоять себя надо. Рас-стояние тогда нас задевает за живое, опять тело, шкуру, брюхо, прямо захватывает нас, а не нашу способность наблюдения или описания: *мы* в нашем существе одновременно теряемся и вот-вот потонем, стали песчинкой и каплей, и *мы* же сами от себя и против себя, уносимых ветром, как-то стоим, обнаруживая расстояние и свидетельствуя о нем. В историческом сдвиге, или если угодно можете себе представить геологический сдвиг и лавину в горах, сель, или снежную лавину, и мы в ней внутри, размер, размах, отстояние становятся нашим *опытом*, мы этим захвачены. Как Рильке захвачен при встрече с ангелом в «Дуинских элегиях», *Jeder Engel ist schrecklich*, каждый ангел ужасен, скажем ледяная пустыня это ужасный ангел, вестник Бога, не такого разумеется, которого кладут в карман. И не спрашивайте, почему кладут. При такой привязанности к анестетикам было бы странно, если бы Бога не сделали анестезирующим средством.

Это было упражнение на то, что слышно в слове *сдвиг*. Прежде всего, сначала мы предположим сами сдвинуты, пожалуйста и в смысле «в голове

<sup>13</sup> См.: О.А. Седакова. Ямбы (1984–1985). Пятые стансы. De arte poetica.

помутилось», сбиты с толку, раздавлены. И одновременно мы именно знаем, что этот первый шок от величины, μέγεθος, величия, силы (от μέγας, большой, рослый, великий, важный, трудный). Большая вещь сама себе расстояние, и нам тоже, и с самого начала включает, пред-полагает, полагает перед нами или вернее в нас, разницу между первым шоком и тем, к чему же все это сводится, что из этого будет, что все это значит, как повернется. Потому что раз мы в *большом*, то мы и всегда внутри сдвига, — не обязательно констатировать движение внутри большого, раньше того и сразу сама встреча с ним это уже по крайней мере в *нашем* присутствии сдвиг. Великое само по себе событие, и после первой встречи открыть, что скажем это вот большое, небо, вселенная, в сдвиге, скажем в разлетании или еще в чем, потом будет установлено или нет, но в нас задевающим, — это установление после встречи с большим будет обязательно, мы взведены, заряжены величиной. — Или скажем что оледенение надвигается или наоборот отступает и сменится наступлением стихии океана на сушу, и опять можно спорить, и опять ясно, что большое захвачено захватывающим нас сдвигом. Еще раз: мы не знаем чем это кончится, но по мере нашей захваченности большим, скажем народом, во что мы втянуты, бессмысленно говорить о первой встрече и о том, во что это все развернется: мы *сами* обеспечиваем необходимость таких речей тем, как сами независимо от нашей воли захвачены. Между «первым», первой встречей, πρότερον, и «тем, что станет, что останется», ὕστερον, что получится потом, — пространство, развернутое большим (великим). Когда мы все это замечаем (хотя тогда опять будет поздно и не как мы хотели бы), если вообще заметим, αἴσθησιν λάβωμεν (219 а 25), а могли бы и не заметить в анестезии, тогда мы начинаем говорить о времени, и не так, что сами вводим время для какого-то замера большого и сдвигов в нем, а говорим, что время *уже есть*, т.е. время оказывается в захватившем нас большом *уже так сказать внутри*, по способу априористического перфекта.

В том же смысле, в каком мы захвачены большим, наше время включено во время его сдвигов, мы не считаем свои семьдесят или сто лет отдельной хронологией скажем биологического роста, а теми же самыми годами, которыми считаем сдвиги времен года, или сдвиги видимого неба, вхождение нашей «системы» под то или другое созвездие. Потому что с нашей включенностью в большое, я сказал, дело обстоит просто и ясно, оно нас «элементарно» захватывает, хотим мы этого или не хотим. «Большая вещь сама себе прият», в нашем разрешении себе существовать не нуждается. Целая культура запрещенных наркотиков и навязываемых законных анестетиков (например наука) только оттяжка.

Время разворачивается между «раньше» и «позже» события встречи с большим, на перепаде если хотите «в глубину», куда мы во всяком большом

проваливаемся, — она же и глубина нашего существа, которая при встрече с большим раскрывается, а так — нет, может быть даже и никогда. В *этом* смысле время приоткрывается, или можете сказать словом рано недавно умершего Александра Викторовича Михайлова, он умер 18 сентября 1995 г., «разверзается», вместе с нашим временем и с нами самими.

«Большое видится на расстоянии», точнее оно разворачивает из себя первую встречу и расстояние от нее до «последнего», до того что станет. Большое, стало быть, как раз никогда не видимо полностью. И одновременно ничто не видимо так сразу полностью (ничто так не убедительно, и в этом ряду самое большое величие — мир), как большое, — а именно вот это самое, что оно большое; и даже если мы ошиблись и за большое приняли малое, скажем например преступный мир, то в самом *месте* для большого мы не ошиблись; опознали его неверно, но в следующий раз не ошибемся. Мы не ошибаемся, что невидимое иначе как на расстоянии — и во времени — сразу все целиком, создающее расстояние и время, большое именно поэтому тем же самым большим и остается. Поэтому, раньше при взгляде на время со стороны одно «теперь», теперешнее, явно же виделось другим прошлому или будущему *теперь*, которое во-первых сразу же просто вовсе не «теперь», «элементарно», — а имея в виду *одно и то же* величие, допустим мы не обнаруживаем что то что нам казалось величием оказалось малостью, а тоже величием и осталось, — то *все* протяжении этого величия, им разворачиваемое, мы не дробим на разные «теперь», величие остается для нас, как оно остается и само по себе, одним и тем же: времени нет, *настоящее длится*, и в самом деле куда ему деваться если оно *настоящее* настоящее, — оно обеспечено величиной величия которая тоже никуда не девается. Его сдвиг ему принадлежит, сдвиг (в нас или вне нас, теперь это неважный вопрос) то же самое что величие, сдвиг предполагается величием, величие предполагается сдвигом.

Кто читал Аристотеля, попробуйте возразить, сказать что величие и сдвиг это *не* аристотелевские термины.

Среди полного «айстесиса», без всякой анестезии, мы *снова* не увидим времени, оно полностью все уйдет в событие величия. Протерон и ѳстерон, первая захваченность встречи с величием и то, что этим обещано и что будет открыто потом, могут быть увидены в одном,  $\acute{\omega}\varsigma\ \tau\acute{o}\ \alpha\iota\theta\acute{o}$ , как то самое или как то же самое, сразу,  $\acute{\alpha}\mu\alpha$  (когда время втянуто в событие, поглощено им, а событие охвачено — или нас охватило —  $\acute{\alpha}\mu\alpha$ ), и в *этом аспекте*, для этих глаз *времени по праву опять не будет*, но уже не от безразличия и опущенности, а наоборот, от полноты встречи с величием. В «счастливые часов не наблюдают» — это исчезание времени от остроты видения, что то, что теперь происходит, при первой встрече, открытие рода, это то самое, что растянато по всему неизмеримому величию рода — только кажется, что встречаешься

с другим человеком почти как ты, на самом деле втянут в эту невыносимую величину, род, который *один и тот же* вне времени на всем протяжении своих сдвигов, и того что он сдвигает.

Но рядом — готовые другие глаза, и *тот же род*, который вот только что задел нас как целое, разворачивается как цепь поколений, их явное разворачивание от «первых», ближайших, к тем, которые «в остатке» — можете думать об «остатке Израилевом», — «на потом», и без ничего, без всякого изменения в «предмете», просто сменив глаза, мы *снова* видим время. «Когда мы чутки (ἀισθανόμεθα, не погружаемся в анестезию) к теперь как единому, а не как к первому и последнему или как к тому же самому чего-то первого и последнего, то нам не представляется бывшим никакого времени, потому что и никакого сдвига [сдвиг никуда не девается, но не уходит во время, а схвачен вместе — схватил нас вместе — с величию *весь*]; когда же предыдущее и последующее, тогда мы говорим “время”; потому что время есть вот это, счет сдвига по первому и последнему».

Время ἀριθμὸς κινήσεως, числовая мера или счет великого, в том смысле, что оно, открывшись конечно все сразу, кроме того разворачивается между своей близостью и далью, своей близостью, которая далека, и своей далью, далекостью, которая так близка, что задевает нас именно как даль. Буквально дышать не дает. И чем больше, тем ближе: мир ближе всего.

Сдвиг имеет свою каденцию, ритм. Например движение неба охватить трудно, но оно повернуто к нам отчетливыми поворотами светил. Не обязательно небо: всякое величие будет иметь ритм. Философия Аристотеля кажется привязанной к видимому небу, но она не расходится и с современной квантовой механикой тоже: и здесь время будет соотнесено с ритмом сдвига, величины как силы и сдвига. Только современная наука не ставит вопрос о происхождении времени и пользуется временем, которое производно от того, что для нее уже не определяющее, от астрономии, звездного закона или звездной судьбы. Определяющее для квантовой механики уже мировые константы. Поэтому аристотелевское определение времени более совершенно, чем в квантовой механике, где такого определения можно считать что просто и нет. Ведь стрелочку от протерозоя к юртерозю, которую я нарисовал на доске, у Аристотеля надо понимать не так, что якобы постулируется необратимое течение времени: какое время, времени пока нет, мы выясняем его основание, и первое-последнее они первое-последнее *еще до времени!* Вот такое дело. Это первое последнее, основание времени, проще чем время: это вообще просто направленность, или еще проще: сам же сдвиг в его *откуда и куда*.

*Подготовлено к печати О.Е. Лебедевой.*



## Vladimir Bibikhin

### *Аннотация*

Фрагмент курса лекций, прочитанного на Философском факультете МГУ в осенний семестр 1995 г. и осенний семестр 1996 г.

### *Ключевые слова*

Аристотель, Хайдеггер, философия, бытие, время, событие, движение. язык.

### *Abstract*

The text is a fragment of the lecture course delivered at the Department of Philosophy of the Moscow State University in the autumn semester of 1995 and the autumn semester of 1996.

### *Keywords*

Aristotle, Heidegger, philosophy, being, time, event, motion, language.



## В.В. Бибихин и русский постренессанс

**Л. Леонкевич**

Современные исследователи, занимающиеся изучением Паламы и паламизма, проблемы энергии в православной мысли, не могут пройти мимо работ Владимира Вениаминовича Бибихина, где он выдвигает собственную, глубоко оригинальную позицию в этой актуальной тематике. Принадлежа к этому сообществу, я также был внимательным читателем его работ. Участие в конференции, посвященной творчеству В.В. Бибихина (Петербург, май 2013 г.) привело меня к размышлениям на несколько более общую тему: каким образом мысль Бибихина включается в контекст новейшего развития русской философии? Здесь мне пришлось увидеть, прежде всего, что в литературе до сих пор нет достаточно отчетливых представлений об этом контексте и нет общего понятия, которое выражало бы его природу. В качестве такого понятия, мне кажется подходящей формула «Русский постренессанс».

Термин «Русский постренессанс» не употребляется в работах по истории русской мысли и мы нигде не найдем его точного определения. Наше намерение использовать данный термин в контексте современной русской философии появилось в результате размышлений о преемственности русской религиозной философии. Основной причиной было убеждение в том, что философия Серебряного Века закончилась, исчерпала свои возможности, а ее абстрактный характер был свидетельством тому, что она была укоренена в уже минувшей философской эпохе. Живая мысль развивалась дальше. Мы здесь имеем в виду отнюдь не только развитие религиозной, православной мысли, но и развитие современной философии, и те идеологические изменения, которые встретили современного человека, и развитие технологий, а также и вообще трансформацию реальности, в которой пришлось жить человечеству во второй половине XX и в начале XXI в. Диалог с живой мыслью, которой в XX в. удалось провести деконструкцию метафизики, требовал от русской мысли преодоления

своей метафизичности, своей абстрактности. Феномен философии Серебряного Века уже около середины XX столетия стал принадлежностью истории, и поэтому содержательное взаимодействие русской религиозной философии с современной мыслью оказалось невозможным. Они стали неадекватными друг другу. Философия Серебряного Века, которая по своей природе лавировала между теологией и философией, не сумела выразить глубину питавшего ее восточнохристианского опыта, ее система понятий и категорий была чужда исихастской традиции, причиной чего служила ее укорененность в классической европейской метафизике. По той же причине она не была в состоянии выступать в качестве диалогического партнера по отношению к европейской пост-метафизической философии. Серебряный Век подошел к концу.

Но в то же время очень ярко развивалась богословская мысль, которую инициировали русские мыслители в изгнании (Флоровский, Кривошеин, В. Лосский). Разработанный ими «неопатристический синтез» — это явление в истории мысли, которое стало более общим, чем русская религиозная философия. Термином «неопатристика» мы можем определить общеправославную богословскую деятельность, целью которой стало создание общехристианской науки, основанной на исихастском опыте. Таким образом, в истории русской мысли появилось явление, которое существенно отличается от предыдущего этапа мысли, представляет собой отрицание этого этапа и выходит за рамки собственно русской традиции мысли.

В то же время, если мы согласимся с тем, что русская философия вернулась в Россию лишь после перестройки, после перерыва или молчания<sup>1</sup>, то между философией Серебряного Века и современной мыслью в России мы увидим пробел, который и заполняет «неопатристика». Кроме того, творчество современных русских мыслителей, один из которых укоренился в исихастской традиции (С. Хоружий), а второй (В. Бибихин) в своей критике паламитского энергетизма является продолжателем византийских неоплатоников (ниже мы еще скажем об этих авторах), позволяет нам считать, что «неопатристика» является первым, вступительным периодом, который вводит нас в современную русскую религиозную мысль и даже в современную русскую философию вообще. Она является очень важным фактором на пути к современной русской мысли. Ведь уже о. Г. Флоровский провозгласил возвращение к истокам религиозного мышления — возвращение, во многом подобное тому, которое на философской основе произвел Мартин Хайдеггер, явившийся и для Бибихина и для современной русской мысли одним из главных вдохновителей (см. [Дугин 2011]).

<sup>1</sup> Современный русский философ Сергей Хоружий советское время в русской мысли называет «перерывом» (см. [Хоружий 1994]), в то время как В.В. Бибихин пишет о «молчании» [Бибихин 2003-б].

Под названием «русский постренессанс» мы хотим понимать период в русской мысли, который начался в тридцатых годах XX столетия и продолжается до сегодняшнего дня. Без сомнения, одним из русл постренессанса является неопатристика и связанная с исихастской традицией мысль С. Хоружего. Другим руслом является русский хайдеггеризм, наилучшим представителем которого был В. Бибихин. На примере этих двух современных русских мыслителей мы постараемся описать, что такое постренессанс.

С византийских времен в православной мысли мы встречаемся с неустранимым напряжением между богословием и философией, особенно философией неоплатонизма. В этом отношении неопатристика, как наследие исихастской традиции, стала периодом в развитии русской мысли, в котором совершилось то, что некогда совершилось в Византии: в Византии произошел разрыв связи с неоплатонизмом, в русской мысли — разрыв с традицией русского религиозно-философского ренессанса. Этот сознательный отход от принципов неоплатонизма привел к тому, что в ходе рецепции современной философии в русской мысли, в следующем периоде развития русская мысль обратилась к «мягкому» аристотелизму у Хоружего и «просто» аристотелизму у Бибихина. Вместе с отходом от неоплатонизма исчезло бытовавшее ранее напряжение между богословием и философией, которая, не претендуя на метафизические спекуляции, оставляет их богословию, а сама начинает заниматься тем, к чему и была изначально призвана, — к свободному, чистому мышлению. Богословие, в свою очередь, должно стать антропологией, должно развивать патристическое учение о человеке, для того чтобы не стать лишь историей доктрины, историей понятий или «наукой», в понимании Хайдеггера [Heidegger 1970]. Оно, как антропология, должно быть творческим опытным переживанием реальности. Только тогда оно подлинно будет «бого-словием».

Постренессанс не является однородным явлением, в нем нельзя найти какой-либо одной определяющей черты, особенности, которая была бы общей для всех принадлежащих к нему мыслителей. В то время как общими чертами мыслителей Серебряного Века могут служить религиозный характер философии, кантовские и вообще немецкие вдохновения, космизм, в отличие от этого современной мысли не удастся приписать настолько же ясных характеристик. За последние два десятилетия в России пытались вновь обратиться к философской традиции Серебряного Века. Иногда просто повторяли идеи философов эмиграции, иногда пытались творчески их прочитывать, иногда пересаживали их мысли в сферу богословия. Тем не менее, такого рода попытки возрождения забытой в Советском Союзе мысли не являются оригинальными. Они суть следствие увлечения неизвестной до 1991 г. русской философской традицией, и они не в состоянии решить вопрос о будущем

русской мысли. Лишь немногие мыслители пытались и пытаются создать новый синтез и разрабатывают свои, оригинальные концепции. Конечно, в их число мы можем включить С. Хоружего, который считает, что «перед русской философией стоит задача ассимиляции философии русской эмиграции, что означает большую интеллектуальную работу — перевод завоеваний русской культуры, возникших за рубежом, на родину <...>, а также перевод этих достижений из доминировавшей в эмиграции сферы богословия в сферу философии» [Dobieszewski 2012, s. 253–254]. Именно в этом философском осмыслении достижений неопатристики, а не в рецепции старых концепций философов Серебряного Века пролегает путь к новому синтезу. Ряд польских исследователей русской мысли (Я. Добешевский, сестра Тереза Оболевич, Л. Кезик) дают оценку усилий С. Хоружего<sup>2</sup>, пытающегося на современном философском языке выразить содержание православной духовности, заключенное в исихастской традиции. Трудно, пожалуй, указать другого представителя современной русской философии, чье имя фигурирует во всех исследованиях этой философии. Конечно, мы можем найти немало обсуждений мысли А.Ф. Лосева, но мы признаем его философом Серебряного Века, он относится еще к «старому» способу мышления. Несколько лучшим примером будет Бахтин, который действительно философствовал немного по-другому, чем его предшественники. Необходимо учитывать, что восприятие философии в перспективе русского Серебряного Века не способствует верному пониманию того, что имеется оригинального в русской философии после перестройки. К такому оригинальному, конечно, следует отнести русский хайдеггеризм, особенно у Владимира Бибихина. Несомненно, что по отношению к Бибихину не справедливы слова одного из польских исследователей русской мысли: «Во многих философских умах снова стала преобладать утопия Платона, и в них не находилось места для реализма и золотой середины Аристотеля» [Przebinda 2003, s. 180]. Мы уже говорили об аристотелианской ориентации неопатристики, и наряду с этим необходимо также подчеркнуть влияние Аристотеля на Бибихина и Хоружего. Постоянное превознесение русского Серебряного Века в ущерб современной философии ведет к тому, чтобы закрыться в философском музее. Ибо философское возрождение после распада Советского Союза не должно быть продолжением старой философии, потому что «дважды в ту же реку войти невозможно» [Хоружий 1994, с. 7–12]. Оно должно быть исканием «нового начала» [Бибихин 2003-а], новой философии, которая существенно отличается от старой.

Анализируя постренессанс, мы можем с уверенностью сказать, что он не имеет неоплатонического характера, в отличие от философии рели-

<sup>2</sup> См. [Dobieszewski 2012; Obolovitch 2012; Kiejzik 2009].

гиозно-философского возрождения. История русской мысли в XX в. напоминает историю мысли в Византии, существенной чертой которой стал конфликт между древним, языческим неоплатонизмом, между христианским неоплатонизмом и православным богословием, возвращающимся в направлении к аристотелизму.

Кроме того, основной концепцией, которая характеризует постренессанс, является «энергия». Плодом рефлексии над исихастской традицией стало возрождение христианского энергетизма, который подчеркивает динамичный характер отношений Бога и человека, равно как и антропологии в целом. В свое время понятием «энергии» заинтересовались философы, современный вид «энергия» получила у Хайдеггера, затем у Библихина. Итак, мы можем постренессанс называть «энергетизмом». На концепции энергии основаны и синергийная антропология Хоружего, и мысль Библихина.

Следует также подчеркнуть отсутствие ограниченности русского постренессанса рамками русской философской традиции. Как религиозная мысль Хоружего, так и философия Библихина не могут быть названы лишь специфически русскими попытками понимания существенных философских вопросов. В обоих случаях мы не встречаемся с навязыванием философской проблематике русского характера. Указанные философы прикасаются к самой сущности мышления, занимаются общефилософскими проблемами и во многих случаях являются авторами оригинальных решений по вопросам, которые в настоящее время беспокоят философов. Синергийная антропология Хоружего является ответом на антропологический кризис классической философии, религиозно-православный характер его мысли — это плод рефлексии над православной традицией вообще, не только русского православия, но православия вселенского. В свою очередь, энергетизм Библихина развивает хайдеггеровский анализ бытия. Мы видим у него, правда, влияние Лосева, но оно не препятствует его стремлениям возобновить аристотелевскую концепцию «энергии» и связанное с ней видение реальности. В этом случае мы скорее обнаруживаем влияние Античности, нежели некой «русскости». Таким образом, можно сказать, что современная русская философия отходит от ограниченности национальной традицией, становясь более универсальной.

### **Прощание с неоплатонизмом**

Расхождение православной богословской традиции с русской религиозной философией более всего заметно на примере софиологии о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова. Их философско-богословские концепции были укоренены в неоплатонической традиции. Попытка примирить их с православным мировоззрением неизбежно приводила к богословским спорам,

в которых православие защищалось от навязывания чуждого ему образа мышления. При основательном знакомстве с принципами и методами православного богословия невозможно утверждать, будто неопатристика, как окаменелое традиционалистское русло православной мысли, безответственно отвергла увлекательные религиозные концепции Флоренского, Булгакова и других представителей русской религиозной философии. В случае Булгакова, вероятно, можно сказать, что он хорошо понимал несовместимость ортодоксии и неоплатонизма и поэтому в конце концов распрощался с последним, оставив позади увлекательные неоплатонические концепции. На самом деле, это вполне естественно, поскольку никакое увлечение не может скрыть или тем паче отменить факт несовместимости неоплатонизма и православного богословия. В противном случае, если увлечение не преодолевается, а сохраняется, оно становится сказкой, мифом, символом, который ничего не говорит, он просто увлекателен сам для себя. В свою очередь, таким увлекшимся неоплатонизмом романтиком до конца оставался Флоренский.

Критика в адрес софиологии со стороны неопатристики совершенно не была связана с традиционализмом или консерватизмом. Она появилась в результате раскрытия в софиологии неоплатонической системы, со всеми присущими подобной системе особенностями онтологического, гносеологического и этического характера. Отказ православного богословия от неоплатонического мышления не связан с отказом от философского вдохновения, от философии как таковой, он связан прежде всего с несогласием на неоплатоническое мышление о Боге в мире, которое отличается от христианского опыта Бога и мира. Конечно, многие из Отцов Церкви и религиозных философов вдохновлялись концепциями неоплатонизма. Однако Отцы перевели эти концепции на богословский язык и переосмыслили главные понятия, благодаря чему возникавшие христианские понятия уже не являлись неоплатоническими. В связи с этим можно ли сказать, что христиане свое мышление нашли в позднем платонизме? [Paprocki 2001, s. 197] Ведь в истории восточного богословия мы постоянно находим соборные анафемы, осуждающие неоплатонизм. Мы не можем сказать, что учение о Троице было просто воспринято Отцами Церкви из неоплатонической философии [Там же] — хотя бы уже оттого, что еще во втором веке Феофил Антиохийский употреблял триадологию. Более того, даже если способ описания Бога с тремя ипостасями был взят из неоплатонизма, то в восточнохристианском богословии этот способ получил совершенно иной смысл. Христианская доктрина Троицеобразного Бога — это новация в древней культуре, которая возникает у Оригена и которая претворяет древнюю культуру в христианскую. Именно с этим не хотел согласиться Плотин. Кроме того, неоплатонизм русской религиозной философии тоже являет собой своего рода борьбу неоплатонизма с христианским мировоззрением.



Софиология Флоренского и Булгакова пыталась «объяснить основные истины христианской веры» считая, что «между Богом и миром нет абсолютного разделения» и что «процесс сотворения мира заключается во внешнем проявлении божественных идей, которые погружаются в небытие, благодаря чему получают отдельное существование» [Там же, с. 199]. Софиология продолжает эссенциальное мышление о Боге в мире, которое со времен Паламы совершенно чуждо православному богословию. Кроме того, нельзя также сказать, что софиология представляет собой «хорошо описанное внецерковное влияние» [Там же, с. 201]. Различные внецерковные элементы постоянно интегрируются в православное богословие, проходя соответствующее претворение. Однако в случае софиологии перед нами не только внецерковный элемент. Это просто другой способ мышления о Боге в мире, и именно поэтому она не была принята и не воцерковилась. Софиология может появиться в эманационной системе Плотина, но не в энергийной системе Паламы. И дело тут не в том, что «сегодняшние интерпретации в православии являются более православными, нежели в старые времена» [Kiejkik 2010, s. 217], а также и не в том, что сегодня мыслителю не разрешается толковать традицию с тою же свободой, как это делали Отцы Церкви. Дело в том, что интерпретация должна быть правильной, должна развивать традицию, будучи в то же время плодом традиции, должна быть живой трансляцией содержания и одновременно новым по форме способом ее выражения. К сожалению, мы этого не можем сказать по поводу софиологии или же философии всеединства. Конечно, сегодня прийти к таким выводам гораздо легче, чем это было некоторое время назад.

Неопатристика, которая осуществила окончательное разделение неоплатонизма и православной традиции, не является единственным руслом критики религиозной философии Серебряного Века в русской мысли. Критику софиологии находим также у одного из крупнейших российских феноменологов Густава Шпета, красиво на эту тему писал Иван Бунин — оба они этот тип философствования признают оторванным от жизни мечтательством [Хоружий 2000, с. 167]. Соглашаясь с ними, мы можем только добавить, что это мечтательство (в котором, с нашей точки зрения, не «философия находится в тени православия», но православие находится в тени философии) сегодня вместе с его авторами ушло в прошлое, стало историческим явлением, оставив пространство критике, анализу, чем и занималась неопатристика. Русская философия Серебряного Века закончилась. В религиозном русле ее вытеснила неопатристика, которая в богословии принимала преимущественно аристотелианскую ориентацию.

Умеренность, эта аристотелева золотая середина, в творчестве и сдержанное отношение к красивым и великим идеям религиозной философии привели



к тому, что религиозная мысль в период неопатристики присмотрелась к себе, упорядочила собственную традицию и дала ответ своей предшественнице — философии Серебряного Века, показывая различия на уровне основ мышления. Таким образом она дистанцировалась от неоплатонизма и уменьшила воздействие его как системы на современную православную мысль. Поэтому современная русская религиозная мысль не должна погружаться в историю и опыт софиологических сновидений вместе с их авторами, но должна ответить современной западной мысли, рассмотреть философские достижения постренессанса, в том числе неопатристики, и развивать идеи на более реальной основе, чем неоплатонизм [*Dobieszewski 2006, s. 274*]. Ведь кроме неопатристики в европейской религиозной мысли появились: неотоцизм, феноменология, хайдеггеризм и постхайдеггеризм, а современная мысль настолько неоднородна, что, безусловно, современная русская философия может также привлекать идеи каких-либо из этих философских течений.

### **Что после неоплатонизма?**

Первые попытки поисков нового начала русской философии появились несколько ранее. Не только современные мыслители — Хоружий, Бибахин, а еще прежде Шпет признают необходимость этих поисков. О другом, нежели неоплатонизм, типе мысли говорил также и С.С. Аверинцев. Аверинцев — один из первых, кто занимались вопросом о возможных способах философствования в современной России, о будущем образе мышления, поэтому его следовало бы признать своего рода маяком для постренессанса. Отчасти благодаря ему упомянутые нами мыслители начали новый этап русской мысли. Хоружий отклонил неоплатонизм в религиозной мысли, Бибахин вернулся к Аристотелю в своих философских поисках. Таким образом, их можно рассматривать как наиболее ярких представителей постренессанса.

Читая книгу Бибахина «Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев», мы встречаем в ней много интересных деталей из жизни этих двух мыслителей. Это работа, в которой автор упоминает различные ситуации, беседы, встречи с двумя выдающимися мыслителями. Когда он пишет об Аверинцеве, то вспоминает ряд современных философов, которые занимали этого русского ученого. У Аверинцева мы встречаем прочтение и истолкование современной философии в духе византийского ума. Аверинцева мы не причисляем к представителям неопатристики, но он, конечно, является мыслителем, который очень характерен для постренессанса. Он оставил в стороне русскую религиозную философию, но хорошо понимает православную традицию, не пытаясь при этом быть голосом православия или неоплатоническим ее комментатором; он просто читает, думает, сравнивает разных

мыслителей и поэтов, открывая глубины их мысли. Он интересуется символической поэзией, неотоцизмом, Хайдеггером, философией постмодернизма и, конечно, широко понимаемым Средневековьем [Бибихин 2006, с. 331, 339]. Все это свидетельствует о живом интересе к современной мысли, которую он хотел понять и часто понимал по-своему. На примере Аверинцева мы видим, что ушла эпоха систем, и мысль приняла иной вид.

С.С. Аверинцев увидел постоянно пребывающую в православном богословии аристотелевскую тенденцию, на которой он настаивал, поскольку был убежден в том, что именно поворот к Аристотелю является необходимым для русской мысли. Серебряный Век был периодом встречи с Платоном, которым занимались «более или менее романтические противники позитивизма и материализма» [Аверинцев 1996, с. 328], которых не мог увлечь слишком конкретный характер аристотелевой мысли. Из-за этого «Аристотель не прочитан образованным обществом России до сих пор. Человек Запада может никогда не читать Аристотеля; может никогда не слышать этого имени; может считать себя убежденным противником всего, что связано с этим именем. И все же он в некотором смысле является “аристотелианцем”, ибо влияние аристотелианской Схоластики за столетия определило слишком многое. <...> Поэтому человек современности хорошо сделает, если чаще будет думать об аристотелизме как внутренней форме западной цивилизации. <...> Русскому это дает шанс, избегая изоляционизма славянофильства, сделать свое отношение к Западу более глубоким» [Там же]. Интуиция Аверинцева касается культурного сообщества, которое должно помочь в сочетании мышления Востока и Запада. Ведь русская мысль в эмиграции настолько приблизилась к западной, что теперь нельзя потерять достигнутого сближения, отдавшись стремлению к некой «русской» философии. Философия больше не может быть русской, современное мышление должно быть более универсальным. Славянофильство, софиология, философия всеединства — это начало русской мысли, которая в свое время могла принять такой вид, но теперь мы должны сделать шаг вперед и осторожно, с ответственностью присмотревшись к мышлению как таковому, реализовать позиции Аристотеля: «Если Платон - первый утопист, Аристотель - первый мыслитель, который посмотрел в глаза духу утопии и преодолел его» [Там же, с. 320]. Утопия очаровывает, она красива, часто морально совершенна, но что с того, если она по-прежнему остается утопией. То же самое относится и к софиологии, славянофильству и другим утопическим концепциям Серебряного Века. Только Аристотель может помочь их преодолеть и построить новое мышление.

Мы видим, что у Аверинцева не отсутствуют уже «реализм и золотая середина» [Przebinda 2003, s. 180], равно как и критический взгляд на наследие русского платонизма конца XIX и начала XX в. Это и есть черта

постренессанса, который отказался от старого типа мысли, отбросил старые основы мысли и ввел русскую мысль в здание мысли современной.

В статье, озаглавленной «Христианская философия как проблема для себя самой», Аверинцев много пишет о форме религиозной философии после Серебряного Века. Если откажемся от неоплатонических основ мысли, тогда необходимо будет их чем-то заменить. Продолжение религиозной философии Серебряного Века невозможно, потому что ее «расцвет на наших глазах резко закончился» [Аверинцев 2006]. Выше мы уже упоминали Аристотеля, возврат к которому Аверинцев предполагает достаточно четко. В своей статье о христианской философии он пишет также и о неопатристике, хотя называет ее неопаламизмом И. Мейендорфа, и даже о Хайдеггере, которого «приверженцем не нужно быть, чтобы серьезно задуматься над провозглашенной им ревизией основ европейской метафизики» [Там же]. Упоминание этих новых топов современного мышления свидетельствует о том, что именно в этом направлении должна развиваться современная русская философия. Аверинцев однако предупреждает об опасной ловушке «профессионализма», которая может оставить всю сферу творчества открытой лишь исключительно для специалистов. В связи с этим, он хочет вернуться к святоотеческому пониманию философии, согласно которому философия создает «альтернативу философской культуре» [Там же] как культуре профессионалов и предназначена не только для элиты, но для всех, потому что на самом деле говорит она о общем опыте. Возврат к святоотеческому мышлению дает возможность достичь синтеза философии и теологии, благодаря чему культура как таковая явится для религиозного мышления уже не спорным и нежелательным, но необходимым и желаемым элементом. В то же время Аверинцев подчеркивает, что нельзя полностью отказаться от религиозной мысли Серебряного Века и позабыть ее. Отказ от этого типа мышления далеко не равнозначен его забвению и презрению к нему. В конце концов, в этой романтической мечте так много было интересных мыслей, творчества и веры, что невозможно презирать все это. Таким образом, прошлое должно присутствовать и в новом философствовании, потому что без него не было бы новой русской мысли.

Мы очень кратко постарались показать направление, которое доминирует в постренессансе. В то же время выяснилось, что сопровождающие нас с самого начала интуиции: перипатетический характер православной мысли, неоплатонический характер русской религиозной философии, постоянное напряжение между этими двумя традициями (неоплатонизмом и ортодоксией) в русской мысли и в православном богословии, «современность» философии постренессанса, являются разумными, появляются у современных мыслителей, которые их разрабатывают. Существует еще один вопрос, который нуждается в уточнении. Мы начали с выделения в русской мысли

религиозно-богословского, православного русла. Мы его отличили от неоплатонического течения, выделили его из философии в целом, дали его описание — и тогда выяснилось, что с его аристотелевским характером оно может стать основой современной русской мысли, не только религиозной, но также и всецелой, основой мысли как таковой. Именно это утверждал Аверинцев, когда писал о «реальной патристике» [Там же]. В то же время аристотелевский характер этой мысли приближает ее к Хайдеггеру, а также к неотомизму и к другим современным тенденциям, которые, согласно Аверинцеву, тоже должны быть приняты во внимание новой русской мыслью. Новый способ мышления о Боге и мире, разработанный мыслителями неопатристики, раскрывает не только христианский образ мышления. Это путь нового обращения к первоисточку мысли, к которому, начиная с неотомизма, через Хайдеггера и его последователей, обращается современная европейская мысль.

### *Литература*

- Аверинцев С.С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // С.С. Аверинцев. Риторика и истоки европейской культурной традиции. Языки русской культуры, 1996.
- Аверинцев С.С. Христианская философия как проблема для себя самой // сайт электронной читалки BookReader. URL: <http://bookre.org/reader?file=72531> (дата обращения: 17.02.2015). [Киев: Дух и литера], [2006].
- Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Бибихин В.В. Другое начало // В.В.Бибихин. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. С. 332–347. [Бибихин 2003-а]
- Бибихин В.В. После перерыва // В.В.Бибихин. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. С. 157–272. [Бибихин 2003-б]
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии., М.: Академический проект; Гаудеамус, 2011.
- Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алтейя, 2000.
- Хоружий С.С. После перерыва: Пути русской философии. СПб.: Алтейя, 1994.
- Dobieszewski J. Filozofia w Rosji po rozpadzie ZSRR (ogólny rzut oka) // Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej. Krakow: Universitas. 2012. S. 251–260.
- Dobieszewski J. Współczesny renesans rosyjskiej filozofii religijnej. Perspektywy i zagrożenia // J. Dobieszewski Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej. Krakow: Universitas, 2012.
- Kiejzik L. Kto «uprawia» dziś filozofię w Rosji? // Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu. Nauki Społeczne. 2009. № 1. S. 70–78.
- Kiejzik L. Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności. Warszawa: Wydawnictwo Naukowa Scholar. 2010.
- Obolevitch T. Synteza neopatrystyczna a nauka // Filozofia Nauki. 2012. Rok XX. № 4(80). S. 87–103.

- Paprocki H.* Obietnica Ojca. Homini. Bydgoszcz, 2001.
- Przebinda G.* Powrót filozofii do Rosji (1989–1992) // Między Moskwą a Rzymem. Krakow: Universitas. 2003. S. 173–185.
- Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie // M. Heidegger. Phänomenologie und Theologie. Frfnkfurt-a-M.: Klostermann, 1970. S. 13–33.

## **Lucasz Leonkewich**

### **Аннотация**

Философия В.В.Бибихина, а также философские позиции С.С. Хоружего и С.С. Аверинцева трактуются как философские явления, входящие в новую историко-философскую формацию, которую автор предлагает называть «русский постренессанс». Эта формация, коррелятивная богословской формации «неопатристики», представляет критическую рецепцию религиозной философии Серебряного Века и приходит ей на смену в истории русской философии. Указываются определяющие черты «русского постренессанса», и среди них в качестве ведущей выделяется ориентация на аристотелианское русло в истории философии.

### **Abstract**

Philosophy of Vladimir Bibikhin together with philosophical positions of Sergey Horujy and Sergey Averintsev are considered as phenomena belonging to a new historical-philosophical formation, to which the author gives the name «Russian post-renaissance». This formation, which is correlative to the theological formation of «neopatristics», develops critical reception of Russian religious philosophy of the Silver Age and takes over from it in history of Russian philosophy. Principal traits and properties of Russian post-renaissance are established; according to the author, the main one of these traits is the bent for the Aristotelian line in philosophy.

### **Ключевые слова**

постренессанс, неопатристика, религиозная философия, богословие, неоплатонизм, Серебряный Век, софиология, исихазм, энергия.

### **Keywords**

Post-renaissance, neopatristics, religious philosophy, theology, neoplatonism, Silver Age, sophiology, hesychasm, energy.

## О В.В. Бибихине и о рецепции Хайдеггера в России

**Мариз Денн**

О роли творчества Хайдеггера в возобновлении онтологического вопроса и о значении его рецепции в России я выступала несколько раз. Однако сегодня я возвращаюсь к этой тематике, чтобы обратиться к истории этих выступлений и показать, как эта история связана с В.В. Бибихиным.

Владимира Вениаминовича я встретила только один раз в своей жизни. Это было в декабре 1997 г., на конференции, организованной факультетом философии РГГУ в честь юбилея публикации в 1927 г. работы Хайдеггера «*Sein und Zeit*». Мой доклад назывался «Гуссерль — Хайдеггер: Путь к возобновлению онтологического вопроса и значение этой проблематики в диалоге между Западом и Россией». Текст был опубликован позже в журнале *Философское образование*<sup>1</sup> [Денн 2000], однако я об этом узнала лишь недавно, публикации этой не видела и подозреваю, что текст не был представлен в форме моего оригинала. Несколько лет спустя, меня пригласили участвовать в интернет-конференции, организованной к 80-летию МАИ, и в 2009 г. аннотация моего доклада была опубликована в материалах конференции. У меня сохранился текст, который Владимир Вениаминович услышал от меня в 1997 г. (но соответствует ли он тексту публикации 2000 г., я не знаю). Тем временем я опубликовала во Франции монографию «Гуссерль и Хайдеггер. Влияние их творчества в России» [Денн 1998], а через некоторое время В.В. Бибихин попросил меня, через посредство кого-то, чтобы я отослала ему один экземпляр — что я и сделала. Я не знала тогда, что Владимир Вениаминович заболел, думала, как это часто бывает, когда общаются с иностранными коллегами, что придет время для другой встречи и тогда поговорим. Но время прошло, а наша встреча не сбылась!

<sup>1</sup> Журнал выходит в издательстве Московского авиационного института.

В мае 2013 г. меня пригласили на конференцию в Санкт-Петербург, посвященную Владимиру Вениаминовичу (в конечном итоге я смогла участвовать в ней только по интернету). Когда я прочитала фамилию Владимира Вениаминовича Бибикина, то сразу согласилась, хотя уже больше трех лет редко соглашаюсь путешествовать ради участия в конференциях. Но в честь Владимира Вениаминовича, это было другое дело! Он был одним из редких коллег, кто заинтересовался по-настоящему моим подходом, а со своей стороны, я еще в конце 1980-х гг. заинтересовалась его мыслью и в 1998 г. посвятила ему несколько страниц в своей книге о влиянии Гуссерля и Хайдеггера в России — ему не только как переводчику, а именно как мыслителю (см. [Denn 1998, p. 239–250]). В.В. Бибикин уже тогда представлялся мне именно тем, кто через перевод текстов Хайдеггера позволил мне лучше понять суть русского образа мысли, ее естественную открытость тому, что у Хайдеггера, в его родном немецком языке, остается еще скрытым и, чтобы обнаружиться, нуждается в каких-то «искривлениях» (немецкого) языка.

Другой, сокращенный вариант моего текста я представила в 2008 г. на конференции в Екатеринбурге, и он был опубликован в журнале «Дискурс-Пи» [Denn 2009]. Но сегодня, в честь и в память В.В. Бибикина, я хочу вернуться к полному тексту 1997 г., который он сам слышал. Поскольку этот текст никогда, видимо, не был напечатан в своей первоначальной подлинной форме, я помешаю его на сайте Центра наук о человеке Аквитании (MSHA)<sup>2</sup>. а сейчас я извлеку из него некоторые важные элементы.

Я буду говорить о роли творчества Хайдеггера в возобновлении онтологического вопроса и о значении его рецепции в России. Связь такой тематики с В.В. Бибикиным выяснится вкратце из следующих замечаний:

1. Именно общий интерес к Хайдеггеру возбудил у меня интерес к творчеству В.В. Бибикина. В самом деле, сначала я была заинтересована его деятельностью как переводчика хайдеггеровских текстов;

2. Поскольку, как славистка, я занималась историей философии в России и изучала влияние феноменологии на философскую мысль в России, постольку, рассматривая влияние Хайдеггера, я не могла не встретиться с работой В.В. Бибикина. Тогда я начала интересоваться не только историческими и биографическими фактами, но также и вопросом о том, чем именно творчество Хайдеггера заинтересовало русских философов, включая и В.В. Бибикина;

3. Наконец, самое важное, встретившись с творчеством В.В. Бибикина, я поняла, как работа с текстами Хайдеггера привела его не только к обычному освоению хайдеггеровского наследия, не только к эволюции его собственной

<sup>2</sup> MSHA — аббревиатура Maison des Sciences Humaines d'Aquitaine. Адрес сайта, где размещен текст: <http://www.msha.fr/cercs> (файл *Dennes\_Husserl-Heidegger\_Russie-Occident*).



философской мысли, но также и к уяснению и интерпретации некоторых пунктов, связанных с хайдеггеровскими текстами, с их переводом на русский язык, позволяющих по-новому задать вопрос о бытии. Включив наследие Хайдеггера в рамки самой русской мысли, показав, как перевод хайдеггеровских текстов сам по себе позволил открыть определенную специфичность русского образа мысли (т.е. специфичный модус реализации бытия в определенной культуре), установив связи, которые данный модус осуществления бытия имел с христианским восточноевропейским наследием, столь важным для истории русской культуры, — В.В. Бибихин доставил мне аргументы, подтверждающие мой собственный философский подход. Разница была только в исходном пункте и в следствиях, которые можно было бы вывести из того же самого отношения к русской культуре и к ее отличиям от Запада, как они представляются в свете данного отношения.

Именно это я имею в виду, когда я говорю о роли творчества Хайдеггера в возобновлении онтологического вопроса и о значении его рецепции в России; именно такой модус освоения хайдеггеровской мысли я встретила у В.В. Бибихина. Наши вопрошания сошлись вокруг аналогичной тематики. Мы шли близкими параллельными путями, хотя конечно не идентичными. Именно такие отличительные черты в контексте одного и того же стремления возобновить онтологический вопрос, исходя из принятия во внимание русской культурной специфичности, я хотела бы здесь представить.

Сначала мой исходный пункт: сопоставление Гуссерля и Хайдеггера. Релятивизация хайдеггеровской мысли производится мной посредством сопоставления с Гуссерлем. Тогда как В.В. Бибихин опирается на Хайдеггера, чтобы открыть область несказанного<sup>3</sup>, область веры, выше всякого определения разумом, вне всякой аналитики, я показываю, что хайдеггеровская мысль остается все-таки — по сути за счет своей укорененности в греческой философии — связанной с историей западной философии, так и не достигнув

<sup>3</sup> В работе «Хайдеггер: от “Бытия и времени к “Beiträge”» Бибихин, говоря о «несовпадении между “Бытием и временем” и “Вкладом в философию от события” [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*]», пишет: «Дело идет уже о внесении в философию того, что в истории не закрепилось. Открывается тема другого начала мысли» (см. [Бибихин 2009-б, с. 495]). Приводя цитату из Хайдеггера (из лекционного курса «Основопроблемы философии» зимнего семестра 1937–1938 гг.), — «Прошлое не значит ничего, начало — все», — Бибихин подчеркивает, что «ставя задачу осмыслить то, что не было сделано», Хайдеггер «имеет в виду, что упущенное, не сказанное, не записанное в классическом начале мысли, прежде всего многозначительное недумывание греков в свое слово *αληθεια*, важнее чем записанное и известное», и одновременно задает вопрос о действительном существовании у *Dasein* структуры [Там же, с.497]. Также, критикуя Шпета, Бибихин говорит о «ничто» и «пустоте ничто», о «*Silentium*», «апофатике»... (см.: [Бибихин 2008 с.352–359]).

освобождения от того, что она сама критикует, разоблачает как забвение бытия. Опираясь на довольно широкую литературу, уже существующую по этой тематике на Западе<sup>4</sup>, я показываю, как именно сопоставление с Гуссерлем позволяет определить причины специфичности хайдеггеровской мысли и по-настоящему открыть изнутри западной феноменологической ориентации ту перспективу возобновления онтологического вопроса, которая присутствует хотя бы в зачатках в хайдеггеровских текстах. Как я бы сказала, именно то, что В.В. Бибихин предлагает делать уже извне западной философии или на ее обочинах, опираясь на наследие русской культуры и восточнохристианской византийской традиции, и истолковывая Хайдеггера с этой точки зрения, мы предпринимает изнутри, но зная (особенно благодаря своему знанию русской культуры) и не теряя из вида, что наряду с западной, существуют и другие формы обращения к бытию, т.е. другие формы осуществления бытия в истории.

Во-вторых, аналогично тому, как Бибихин занимался переводом Хайдеггера на русский, я занималась и продолжаю заниматься переводом Г.Г. Шпета на французский. Я нахожу у Шпета, которого считают одним из «наиболее западных» философов в России, элементы позволяющие включить гуссерлевскую феноменологию в рамки русской культурной традиции. Это значит, что внутри русской культурной традиции существует проблематика сопоставления уже не просто Гуссерля и Хайдеггера, а наследия или интерпретации их творчества. Интересно только заметить, что диалог, который сам В.В. Бибихин установил со Г.Г. Шпетом в своей «Внутренней форме слова», имеет определенное значение. Зададим вопрос: Шпет истолкован у него с точки зрения Хайдеггера или с точки зрения того истолкования Хайдеггера, которое он сам, Бибихин, осуществил изнутри русской культурной традиции? Ответ, конечно, соответствует последнему варианту. Это значит, что надо идти дальше, что истолкование Шпета Бибихиным можно еще сопоставить с истолкованием Шпета изнутри западной традиции, с тем, что в западной традиции вытекает из сопоставления Гуссерля и Хайдеггера, и тогда, наверное, выяснится также нечто общее между Шпетом и Бибихиным, что соответствует чему-то подразумеваемому в отношении к вопросу о бытии. Эта работа пока не проделана, но встреча с В.В. Бибихиным открывает такой горизонт вопрошания.

Последнее замечание: то, что я вывела из сопоставления Гуссерля и Хайдеггера в рамках западной культуры и из переноса этой проблематики в рамки

<sup>4</sup> Об этом см. мою книгу [Denn 1998, p. 8–9; 14–15]: Приложение 2: «Heidegger (1889–1976) — Husserl (1859–1938): collaborations, différences et complémentarités»; и Приложение 3: «Husserl et Heidegger. Liens, différences et complémentarité. Bibliographie» [Ib., p. 295–301]. А прежде всего, можно указать на работы М. Merleau-Ponty, J. Beaufret, E. Tugendhat, de Waehlens, Fr. Dastur, J-F. Courtine.

другого сопоставления — сопоставления России с Западом, отличается от выводов, которые В.В. Бибихин сделал изнутри русской культуры. Если В.В. Бибихин отдавал приоритет апофатическому подходу, то я со своей стороны постаралась определить положительные исторические условия со-существования разных модусов бытия в европейской истории — европейской истории, включающей и Россию. Само сопоставление России с Западом помогло мне определить категории, которые оказываются операциональными для обоих горизонтов мышления, и это вело меня к определению двух категориальных систем, уже не исключающих, а дополняющих друг друга и доставляющих особое понимание различия.

Как такой подход может сейчас со-существовать с подходом В.В. Бибихина? Вопрос остается открытым и полный текст, который я подготавливаю, позволит, я надеюсь, идти дальше в углублении этого вопроса и в понимании той роли, которую такое новое сопоставление может играть в деле включения русской философской традиции в рамки истории мысли (т.е. истории модусов осуществления бытия), более широкой, чем история западной философии.

Но здесь я покамест лишь извлеку из данного текста те элементы, которые мне позволят иллюстрировать высказанные положения изнутри моего собственного подхода.

Мы все знаем, что Гуссерль, прочитав *Sein und Zeit*<sup>5</sup>, стал критиковать Хайдеггера за то, что он отождествляет *Dasein*<sup>6</sup> с понятием человека и опирается на такую трактовку *Dasein*, чтобы обосновать сущее в его целостности, включая и совокупность исторического становления. Гуссерль упрекал своего прежнего студента в антропологизме и историцизме. Но мы также знаем, что для Хайдеггера дело обстояло совсем иначе. Он обвинил своего прежнего учителя в том, что он (Гуссерль) вернулся к психологизму, который первоначально намеревался опровергнуть, и что такая позиция у него восходит не только к эпохе написания *Ideen*, но и ко второму тому *Логических исследований*<sup>7</sup>. Как известно, в начале двадцатых годов Хайдеггер уже стал критически относиться к гуссерлевской мысли и сам стремился к новому определению феноменологии. Для Хайдеггера, как почти одновременно в России для Шпета (это хорошо подчеркнул В.Г. Кузнецов<sup>8</sup>), гуссерлевская феноменология

<sup>5</sup> По мнению Р. Ингардена, Гуссерль прочитал внимательно «Бытие и время» только в 1929 г. Об этом см. [Courtine 1990, с. 208]. Для текста заметок Гуссерля мы опираемся на французское издание, в книге [Husserl 1993].

<sup>6</sup> «Здесь-бытие» в переводе А.В. Михайлова, но также и большинства русских эмигрантов (С. Франк, Н. Бердяев и др.); «присутствие» в переводе В. Бибихина, см. [Хайдеггер 1997].

<sup>7</sup> Об этом см. особенно в [Heidegger 1969], где сам М. Хайдеггер рассказывает о своем пути и указывает на то, что он заметил у Гуссерля такое видимое противоречие уже в начале 1910-х гг. Мы опираемся на французское издание [Heidegger 1976-a, p. 164, 165].

<sup>8</sup> См. примечание № 12 к статье В.Г. Кузнецова [Кузнецов 1991, с. 213].

слишком подчинена субъективизму, слишком еще зависит от доверия к теоретическим наукам, от идеи, что математика имеет преимущество в способе достижения истины. Оба философа считают, что Гуссерль подчиняет область сознания критериям физической науки и поэтому, в конечном итоге, не избегает противопоставления объекта и субъекта, пускай даже имплицитного.

Однако между Хайдеггером и Гуссерлем (мы могли бы добавить и Шпета) есть нечто общее: стремление освободить свои философские размышления от любых предпосылок. Но Хайдеггер определяет свой философский подход, принимая во внимание то, в чем он упрекает Гуссерля. Проект Хайдеггера в «Бытии и времени» состоит в том, что он хочет отстранить восприятие познающего субъекта от всех условий, которые благоприятствовали уже появлению сущего, его так называемой объективации, его отделению от присутствующего *Dasein*'у бытия (об этом прекрасно говорит В.В. Библихин, особенно в последней главе «Раннего Хайдеггера», исходя из сопоставления «Бытия и времени» с *Beiträge* («Вкладом в философию от события» [Библихин 2009-б]). Из того, что является онтическим, он хочет выделить онтологическое, но само онтологическое, в своем проявлении, оказывается непрерывно связанным с онтическим; поэтому аналитика *Dasein* опирается на основную онтико-онтологическую структуру того же *Dasein*. В таком контексте, чтобы освободить подход, стремящийся к истолкованию сущности *Dasein*, от всех критериев, ранее применявшихся к познанию мира, Хайдеггер ищет какое-то «доонтологическое настроение». Тот факт, что в «Бытии и времени» такое изначальное настроение (*Stimmung* по-немецки, *humour* по-французски) является «заботой», уже служил поводом для многочисленных специфических истолкований, особенно у философов русской эмиграции. С. Франк, например, сумел установить связь между этой формой доонтологического настроения и тем фактом, что Хайдеггер остался, наверное вопреки себе, под властью все еще господствующего на Западе субъективизма. Из этого вытекало критическое, а у большинства русских философов-эмигрантов, даже и отрицательное отношение к главному произведению Хайдеггера. Из такой же позиции еще вытекает тот факт, что некоторые современные русские философы — включая и Библихина — отстаивают идею о «повороте» (*die Kehre*) в творческом пути Мартина Хайдеггера. Подчеркивают то, что на втором этапе своей философской деятельности (Библихин опирается даже на довоенные тексты конца 1930-х гг.), Хайдеггер сам отстранился от своей первой точки зрения и будто бы от нее даже совсем отрезся<sup>9</sup>. Все это само по себе достойно большого интереса и может служить опорой, чтобы указать на некоторые

<sup>9</sup> С.Н. Зимовец, например, говорит о забвении *Dasein* со стороны самого Хайдеггера (см. его выступление на круглом столе в ж. «Логос» [Философия М. Хайдеггера 1991, с. 99–102]. См. также статью О.В. Никифорова [Никифоров 1996].

особенности рецепции творчества Хайдеггера в России. Но мы на этом здесь не остановимся.

Для нас важно здесь не разделять творческий путь Хайдеггера на две части, а определить, что именно стоит под вопросом в «Бытии и времени», т.е. в чем текст «Бытия и времени» открывает специфичность хайдеггеровского подхода к онтологическому вопросу и в чем сопоставление Гуссерля и Хайдеггера по поводу этого текста обнаруживает путь к вопросу о бытии.

Такой подход к этому тексту, имеющий целью выяснить философскую проблематику, присущую диалогу между Гуссерлем и Хайдеггером, возникает закономерно. На подобные темы обращали и продолжают обращать внимание западные и некоторые русские философы (достаточно упомянуть исследования, ведущиеся во Франции в кругу Ж.-Ф.Куртина [Courtine 1990], и исследования В.И. Молчанова [Молчанов 1988] в России). Причина подобного интереса заключается в том, что к «Бытию и времени» обращаются, учитывая и другие хайдеггеровские тексты, написанные немецким философом в разные эпохи его жизни. О необходимости их учета свидетельствует и знаменитое письмо самого Хайдеггера, написанное в 1962 г. о. Уильяму Дж. Ричардсону, в котором он пишет, что в тексте «Бытия и времени» уже присутствует «мысль о повороте», который будет потом лейтмотивом его мысли. В связи с этим он отвергает то, в чем его упрекал Гуссерль:

«В “Бытии и времени”, исходный пункт, происходящий из области субъективности, опровергнут <...> всякая антропологическая проблематика отстранена... <...> Только решительно развивается опыт *Dasein*, вытекающий из взгляда, постоянно направленного к вопросу о бытии» (цит. по [Heidegger 1976-b, p. 185]).

С этого ответа, данного Хайдеггером Гуссерлю через свое личное и постоянное отношение к содержанию «Бытия и времени», начинается тот эвристический диалог, который через сопоставление основных позиций двух немецких философов может привести к так называемому возобновлению онтологического вопроса.

В таком контексте вопрос, который мы сейчас задаем, — следующий.

Как соотносятся — возобновление онтологического вопроса, которое возникает из сопоставления позиций Гуссерля и Хайдеггера, и проблематика различий между Россией и Западом? Я нахожу, что такое отношение существует. Оно существует, поскольку в диалоге, который может происходить между Гуссерлем и Хайдеггером (на основе того, что мы только что изложили), история Запада отождествляется с историей западной метафизики, а история западной метафизики — с историей бытия. Хайдеггер действительно постоянно отстаивает такую точку зрения, опираясь на позицию, которой он придерживается в «Бытии и времени».

Таким образом, если сопоставление этой хайдеггеровской точки зрения с основной позицией Гуссерля позволяет сейчас демаскировать предпосылки и пределы хайдеггеровского истолкования истории Запада, если через такое сопоставление опровергается возможность отождествления истории бытия и истории Запада, тогда одновременно открывается возможность познавать, на все еще логоцентрической основе, другие модусы историчности. В таком контексте, Россия, в той же мере как и Запад, может претендовать на экзистенциальные основы своей истории, которая в этом случае является, как и история Запада, не историей самого бытия, а историей лишь одного модуса проявления бытия в истории. Другими словами, можно сказать, что углубление диалога Гуссерль – Хайдеггер подводит нас к необходимости по-новому поставить онтологический вопрос, а в контексте сопоставления Запада и России эта новая постановка вопроса открывает возможность переосмысления истории Запада и истории России не как взаимоисключающих, а как параллельно существующих и сотрудничающих в постоянном проявлении бытия в истории.

Расширив горизонт нашего исследования, мы можем теперь развивать то, что назвали бы «герменевтикой одного диалога», т.е. истолкованием скрытого смысла, выявляемого при сопоставлении принципиальных позиций Гуссерля и Хайдеггера.

Еще в конце восьмидесятых годов Виктор Молчанов хорошо описал недостатки в размышлениях Хайдеггера о технике и теоретических науках. Он подчеркнул, что для Хайдеггера все науки являются «науками о сущем» [Философия Хайдеггера 1991, с. 84], и в своем разговоре с Бибихиным, когда последний сослался на сущность вещи как на присутствие бытия, Молчанов предпочел указать на «сознание», то есть на ту объективную данность, что позволяет относиться к миру без всякого predetermined физического или эпистемологического критерия для его восприятия. Он таким образом предпочел обратиться к позиции Гуссерля.

Суть нашей проблематики связана именно с этим.

Определив в «Бытии и времени» трансцендентальный горизонт *Dasein*, развив потом на этих основах свое понимание временности и историчности, Хайдеггер пытался, с одной стороны, выйти из контекста субъективного идеализма, которому, по его мнению, еще был привержен Гуссерль. Но, с другой стороны, размышляя об истории западной философии и об истории Запада в связи с историей бытия, он не мог освободиться от того первенства, которое он сам приписывал сущности вещи. Вернуться к *Логосу* означало для него вернуться к более глубоким основам, чем те, о которых говорят, когда обращаются только к математике. И для Г.Г. Шпета, и для М. Хайдеггера, так называемые гуманитарные науки (*Geistliche Wissenschaften*) имеют



специфический онтологический статус, потому что они пользуются естественными языками, а также потому, что эти языки, через множество приемов, основанных на аналогии (как метафора, метонимия, синонимия, паронимия и т.д.), благоприятствуют доступу к бытию, так же как и доступу к проявлению бытия в мире человеческой культуры. Однако, более чем Шпет (который предпочитает сосредоточиться на языковых явлениях, на выражении смысла), Хайдеггер — оттого, что он все-таки принадлежит еще контексту западной метафизики — настаивает на «вещи», ссылается на нее как на начало всех начал — на то, что, по его мнению, нельзя игнорировать без того, чтобы не впасть в забвение самого бытия. Для Хайдеггера проявление и употребление *Логоса* имеют свои условия и свои пределы. Нельзя их нарушить или выйти из них, не потеряв подлинного отношения к бытию. По Хайдеггеру, конституирующий элемент (*Логос*) должен находить для своего подлинного осуществления постоянную опору в уже присутствующих — в конкретном мире — конституированных вещах, в уже существующих — в эйдегическом мире — сущностях этих вещей.

В первом приложении к письму, которое он отправил Гуссерлю в октябре 1927 г.<sup>10</sup>, Хайдеггер указывал на эту проблематику, осознав, что здесь находится точка соприкосновения его собственных основных рассуждений о бытии и сущем с принципиальной позицией Гуссерля. Эту проблематику Хайдеггер извлек из того, что он давно открыл в Шестом логическом исследовании<sup>11</sup>. В письме Гуссерлю Хайдеггер отмечает, что «конституирующий элемент не сводится к *ничто*. Он (тогда) чем-то (*aliquid*) является, чем-то сущим» [Husserl 1993, p. 117]. Но потом, подтверждая основу своего трансцендентального подхода, Хайдеггер добавляет: «Модус проявления конституирующего элемента нельзя обойти» [*Ibid.*]. Однако это не значит, что он вдруг решил отменить отсылку к понятию и сущности вещи. Можно показать, что у Хайдеггера все строится на этой предпосылке; что Хайдеггер не достигает полного освобождения от всякой обусловленности. В этом отношении, текст «*Die Frage nach dem Ding*», соответствующий лекции, прочитанной в 1935 г. во Фрайбурге под заглавием «Основные понятия метафизики», очень показателен. После того, как Хайдеггер задал вопрос, надо ли отводить онтологическое первенство структуре предложения или структуре вещи, он отвечает на него, указывая на вероятность второго предположения [Heidegger 1971, p. 55]. В своей книге о Ницше Хайдеггер касается этой же проблемы и придерживается той же самой позиции [Heidegger

<sup>10</sup> Мы опираемся на французский перевод, опубликованный в: [Husserl 1993, p.117].

<sup>11</sup> О важности этого текста в становлении философской мысли М. Хайдеггера, см. [Heidegger 1969] (французское издание: [Heidegger 1976-a]); а также во французском издании [Heidegger 1976-c, p. 311–313].



1971, p. 330]. Повсюду, начиная с настоящего диалога с Гуссерлем, он явно объявляет, что необходимо предоставить преимущество модальности бытия (т.е. конституирующему элементу), чтобы отстоять трансцендентальную позицию, но, постоянно ссылаясь на онтологическое первенство у греков, он в то же время отказывается предоставить модальности бытия абсолютное превосходство.

Можно сказать, что, освободив гуссерлевскую феноменологию от остатков субъективизма (или точнее от того, что часто истолковывалось у Гуссерля как остатки субъективизма), сам Хайдеггер, тем не менее, не занимает абсолютную трансцендентальную позицию. Как отмечает Жак Деррида, он остается привязан к истории метафизики, которая связана (начиная с греков) с определенным обращением к действительности и которую он, с другой стороны, старается преодолеть.

Из этого вытекают разные следствия, и прежде всего:

- 1/ отождествление истории бытия и истории Запада, имеющей свои корни в Греции,
- 2/ постепенное забвение о бытии в ходе всей истории метафизики,
- 3/ идея о возможном возобновлении полного присутствия бытия внутри самой истории Запада.

Предпосылки, присущие хайдеггеровскому философскому подходу, доводят немецкого философа до такой позиции в области политики, которая полна аберрации и заблуждения, когда он уподобляет национал-социализм эпохе наступления в истории Запада такого полного присутствия бытия, которое он называет *алетейей*, и о котором, по его мнению, забыл человек, захваченный господством техники, т.е. находящийся в «по-ставе» (*arraisonnement, Ge-stell*).

Чтобы выйти из такого тупика (методологического, онтологического и политического), можно опять обратиться к Гуссерлю, но видя в нем не того, кто считался связанным с субъективным идеализмом, а того, кто на основе философии математики выделил в области сознания существование первоначальных структур, позволяющих охватить элементы внешнего мира во всех их возможных сочетаниях (т.е. учесть все возможные сочетания, а не только сочетания, соответствующие сущности вещи и данностям чувственного восприятия).

В Гуссерле можно видеть того, кто, достигнув самих априорных структур сознания, не сузил восприятие действительности, а наоборот увеличил ее уразумение; того, кто, опираясь на наиболее теоретические науки, тем не менее не оторвался от жизненного мира, а дал возможность вернуться к нему. Начиная со своих «Картезианских медитаций» и вплоть до текста

«Формальная логика и трансцендентальная логика», Гуссерль доставляет нам данные, благоприятствующие такому взгляду на его мысль. В этой последней книге<sup>12</sup> Гуссерль пишет, что в феноменологическом смысле науками не является то, что здравый смысл подразумевает под словом «науки». Иными словами, надо еще задать себе вопросы о сущности наук, о горизонте, который феноменологическая редукция открывает в таком углубленном контексте. Надо задать себе вопрос о возможной совместимости между развертыванием научной практики во всех областях человеческого познания, с одной стороны, и, с другой — проявлением того *Логоса*, которым Хайдеггер наделял только греков. Необходимо извлечь все выводы, вытекающие из основной и принципиальной точки зрения Гуссерля. И тогда выяснится одно: освободив себя от всех предварительных условий восприятия мира, Гуссерль не только дает возможность удержаться на абсолютной трансцендентальной позиции; но он также ставит человека на путь, ведущий к имманентности, одновременно к себе и к миру. Он открывает новые перспективы для умозрительного восприятия мира и обнаружения его во всей его собственной многосторонности; можно даже сказать (заимствуя гуссерлевскую терминологию) — для установления человека в жизненном мире.

Такой взгляд на гуссерлевскую философию позволяет не только преодолеть тупики хайдеггеровской мысли, но и размышлять на более прочных теоретических основах о современном присутствии человека в мире. Действительно, если открытие бытия не отождествляется с открытием сущности вещи, соответствующей данностям чувственного восприятия, тогда исчезают основные точки опоры хайдеггеровской системы. Из этого вытекает, что не только история западной метафизики может больше не являться историей забвения бытия, но и сама история Запада не может сводиться к вопросу об истории бытия. Онтологический вопрос пока остается в стороне от истории Запада. Здесь выступают только условия конституирующего сознания, и только этим определяется какое-то историческое становление. А что касается современной эпохи, она может мыслиться как предоставляющая человеку возможность развертывать в каждой области человеческого познания все потенции, которые обнаруживались в предыдущих эпохах истории Запада. С прошлым нет разлома или разрыва. Наоборот, с такой точки зрения открываются перспективы, на которые Гуссерль указывает, ссылаясь и на Декарта, и на Платона: способность отстраниться от данных чувственного восприятия может достичь такого априорного теоретического уровня,

<sup>12</sup> Мы опираемся на французское издание этого текста, особенно на введение (Introduction) [Husserl 1965, p. 3–25].

когда выделяются самые основные структуры, руководящие историей Запада и укореняющие ее в *Логосе*<sup>13</sup>. Ссылка на математику тогда является не вытеснением *Логоса*, а расширением его употребления, когда цель этого употребления есть достижение и восприятие всех аспектов внешнего мира. Через подобное употребление, мы оказываемся и остаемся в контексте осуществления одной модальности бытия. Это значит, что бытие не отсутствовало в становлении истории Запада, но что оно в нем и не присутствовало вполне — как сказал бы Хайдеггер, в своей полной открытости. Оно только проявляет одну из своих возможных модальностей.

Таким образом, мы возвращаемся к своей основной проблематике. Опираясь на разницу между Гуссерлем и Хайдеггером, осуществляя герменевтику их предполагаемого философского диалога, мы доходим до такого вывода: если нельзя говорить о забвении бытия, нельзя также говорить и о каком-то отождествлении истории Запада и истории Бытия. В этом контексте, исходя из позиции, занятой Гуссерлем, и отдавая предпочтение модальности бытия перед конституированным сущим, мы в конце концов оказываемся в ситуации, в которой возникают разные задания:

■ Во-первых, открыть первоначальные экзистенциальные структуры, ставшие основой развертывания истории Запада.

■ Во-вторых, осознать возможность мыслить другие модальности бытия, и, в связи с этим, другие модусы проявления бытия в истории.

■ В-третьих, задаться вопросом о «другой» модальности бытия, особенно когда многие продолжают опираться на логоцентрическую точку зрения, т.е. продолжают ссылаются на возможность собирать сущее неким образом, позволяющим утвердить присутствие человека в мире и в истории.

■ И наконец, помыслить историю России и ее отличие от Запада на основе описанных онтологических отношений, т.е. задаться вопросом, до какой степени история России развертывается на базе специфичного модуса конституирующего бытия? Какими тогда являются первоначальные структуры этого развертывания? Какое особенное отношение, через *Логос*, к внешнему миру подразумевает такое философское вопрошание? И наконец попытаться выяснить, имея в виду новое теоретическое осмысление различий между Россией и Западом в контексте возобновления вопроса о бытии, где находятся точки соприкосновения и как их установить? В чем Россия и Запад сегодня могут еще сотрудничать в осуществлении истории Бытия, которое не принадлежит исключительно Западу?

<sup>13</sup> Логос тогда обнаруживается как представляющий (сам собой) все возможности говорить о том, что обнаруживается в имманентности к себе.

В этих заданиях заключены все существенные направления наших основных исследований, касающихся пере-осмысления онтологического вопроса в контексте диалога между Россией и Западом.

Конечно, мы не будем описывать здесь те изначальные структуры, которые являются основами развертывания и на Западе, и в России разных модусов историчности. Это не входит в рамки данной статьи. Здесь мы ограничимся только указанием на то, что в случае их возможности, эти два типа историчности укоренены в разных типах проявления и употребления *Логоса*. Это подразумевает и разные типы сватывания мира, разные типы обобщения элементов внешней реальности. Для их раскрытия могут быть полезными размышления Хайдеггера об основных понятиях метафизики. Вернуться к началу всех начал, на котором зиждется историчность Запада: «*meleta to pan*», т.е. заботиться о сущем в его цельности<sup>14</sup>, — это и есть обнаружение принципа существования человека через *Логос*, позволяющее очертить другой модус историчности. И, в таком контексте, обращение к тексту «Бытия и времени» приобретает новое эвристическое значение.

Переведа хайдеггеровский текст, В.В. Библихин проделал огромную работу, позволяющую идти дальше в развертывании этого вопроса. Он показал, как что-то, скрывающееся в хайдеггеровском немецком тексте, открывается и свободно выражается в русском языке. Он напомнил слова Хайдеггера Жану Бофре о том, что в России когда-то его поймут по-настоящему. Эти хайдеггеровские слова мы находим в книге Библихина о раннем Хайдеггере: «У меня есть серьезные основания полагать, что Россия станет однажды, возможно, единственной страной, где по-настоящему поймут то, что я хотел сказать в «Бытии и времени»» [Библихин 2009-а, с. 242].

Мы выдвигаем идею о том, что в работе Библихина есть элементы, подтверждающие и дополняющие наш подход; что при взгляде изнутри русской философской традиции В.В. Библихин именно и мог найти у Хайдеггера те элементы, которые подходят русскому «Weise», модусу, задающему, как он пишет, «новое русло для философии» [Там же, с. 243]; и что такие элементы способны подтвердить то, что изнутри западной философской традиции выводится из сопоставления Гуссерля и Хайдеггера.

### Литература

Библихин В.В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука. 2008.

Библихин В.В. Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009 [Библихин 2009-а]

<sup>14</sup> Здесь мы опираемся на текст лекции, которую Хайдеггер произнес во Фрайбургском университете, в летнем семестре 1941 г. Этот текст был издан под названием «*Grundbegriffe*» в 1981 г. [Heidegger 1981-b]. Во французском переводе [Heidegger 1981-a, p. 16]

- Бибихин В.В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 493–519. [Бибихин 2009-б]
- Денн М. Гуссерль — Хайдеггер: Путь к возобновлению онтологического вопроса и значение этой проблематики в диалоге между Западом и Россией // Философское образование. 2000. №3. С. 18–28.
- Денн М. От сопоставления Гуссерля и Хайдеггера к установлению двух модусов бытия и темпоральности в контексте европейских культур: Значение этой проблематики в диалоге между Западом и Россией // Дискурс Пи. 2009. №8. [б.с.] (Сайт Альманха «Дискурс Пи» <http://www.madipi.ru>). URL: [http://www.madipi.ru/index.php?option=com\\_content&view=category&layout=blog&id=73&Itemid=62](http://www.madipi.ru/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=73&Itemid=62) (дата обращения: 26.07.2015).
- Никифоров О.В. Хайдеггер на повороте: «Основные понятия метафизики» // Логос. 1996. № 8. С. 78–91.
- Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1991. № 2. С. 199–214.
- Молчанов В.И. Время и сознание: Критика феноменологической философии. М., Высшая школа, 1988.
- Философия М. Хайдеггера (Круглый стол) // Логос. 1991. № 2. С. 69–108.
- Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
- Courtine J.-F. Réduction phénoménologique-transcendantale et différence ontico-ontologique» // Heidegger et la phénoménologie, Paris: Vrin, 1990. P. 207–248.
- Denn M. Husserl — Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie. Paris: L'Harmattan, 1998.
- Heidegger M. Concepts fondamentaux. Paris: Gallimard, 1981. [Heidegger 1981-a]
- Heidegger M. Grundbegriffe. Frankfurt-an-Main: Vittorio Klostermann, 1981. [Heidegger 1981-b]
- Heidegger M. Lettre à Richardson // Questions IV / trad. fr. J. Lauxerois, C. Roëls. Paris: Gallimard, 1976. P. 176–191. [Heidegger 1976-b].
- Husserl E. Logique formelle et logique transcendantale / trad. fr. S. Bachelard. Paris: PUF, 1965.
- Heidegger M. Mein Weg in die Phänomenologie, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969.
- Heidegger M. Mon chemin de pensée et la phénoménologie // Questions IV / trad. fr. J. Lauxerois, C. Roëls. Paris: Gallimard, 1976. P. 161–175. [Heidegger 1976-a]
- Heidegger M. Nietzsche [Günter Neske Verlag, 1961] / trad. fr. (in 2 tomes) T. 1. Paris: Gallimard, 1971.
- Husserl E. Notes sur Heidegger. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.
- Heidegger M. Qu'est-ce qu'une chose? Paris: Gallimard, 1971.
- Heidegger M. Séminaire de Zähringen, 1973 // Questions IV / trad. fr. J. Lauxerois, C. Roëls. Paris: Gallimard, 1976. P. 311–313. [Heidegger 1976-c]

## **Maryse Denn**

### *Аннотация*

Описываются этапы длительных, начиная с 1980-х гг., контактов автора с мыслью и деятельностью В.В.Бибихина. Проводится углубленное сопоставление подходов Бибихина и автора к трактовке творчества Хайдеггера и к проблеме соотношения философии Хайдеггера и Гуссерля. От этого сопоставления делается переход к более общей проблематике различия между Россией и Западом и перспектив современного возобновления онтологического философствования.

### *Ключевые слова*

Бибихин, Хайдеггер, Гуссерль, Шпет, онтология, феноменология, бытие, присутствие.

### *Abstract*

Stages and fruits of the long, starting in the 1980s, contacts of the author with the thought and work of V.V.Bibikhin are described and discussed. Detailed comparison is performed of the approaches of the author and V.V.Bibikhin to the thought of Heidegger and to the problem of the relationship of the philosophy of Heidegger and Husserl. Basing on this comparison, the author makes the transition to more general topics such as the difference between the West and Russia and prospects of the return to ontological philosophizing.

### *Keywords*

Bibikhin, Heidegger, Husserl, Shpet, ontology, phenomenology, being, presence.

## НАШИ АВТОРЫ

## OUR AUTHORS

**Олег Дмитриевич Агапов** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Института экономики, управления и права (г. Казань), директор научно-исследовательского института социальной философии Нижнекамского филиала ИЭУП (г. Казань). Автор многих книг и статей, посвященных проблематике изучения современного человека и социума. Основное направление исследований – распространение подхода синергийной антропологии в сферу социальной философии.

**Сергей Александрович Азаренко** — доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина. Начиная с монографии «Сообщество тела» (2007), в его работах развивается подход социальной топологии к изучению современного человека, сосредоточенный преимущественно на проблематике телесности.

**Анатолий Валерьянович Ахутин** — российский философ, ученик и хранитель наследия В.С. Библера, автор фундаментальных исследований и книг по античной философии, классической и современной германской философии. В настоящее время живет и работает в Киеве (Украина).

**Владимир Вениаминович Бибихин** (1938–2004) — выдающийся российский мыслитель. Переводчик важнейших философских текстов св. Григория Паламы, Николая Кузанского, М. Хайдеггера и др. Создатель более двадцати оригинальных лекционных курсов по философии, читавшихся на философском факультете Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова и ныне выпускаемых отдельными монографиями (выпуск близится к завершению). Книги «Новый Ренессанс» (1998), «Витгенштейн: смена аспекта» (2005), «Дневники Льва Толстого» (2012) были награждены книжными премиями.

**Михаил Александрович Богатов** — кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии философского факультета Саратовского государственного университета.

**Мариз Денн** — доктор философских наук, профессор, директор Научно-исследовательского Центра по изучению славянских цивилизаций (CERCS) Университета им. Мишеля де Монтеня (Бордо). Организатор многих международных



событий, руководитель многих научных программ и автор многих исследований и книг, посвященных русской современной мысли, а также взаимосвязям философских и культурных традиций России и Запада.

**Кристофер Джонсон** — доцент кафедры исследований религии Университета Висконсин – Фон-дю-Лак, читал курсы по исследованиям религии и «глобальному христианству» в университетах Северной Дакоты, Алабамы и в Колледже Багамских островов, автор монографии «Глобализация исихазма и Иисусовой молитвы: отстаивая созерцание» (2013). Основная область исследований – духовная традиция, практики и структуры идентичности в современном Восточном христианстве.

**Лука Леонкевич** — польский философ и православный богослов, переводчик св. Григория Паламы на польский яз. Преподает на философском факультете Варшавского университета, а также в Православной Духовной Семинарии в Варшаве. Занимается исследованиями поздневизантийского богословия, современной христианской мысли, синергичной антропологии.

**Алексей Васильевич Лызлов** — кандидат психологических наук, доцент кафедры общей психологии факультета психологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, переводчик и исследователь творчества С. Кьеркегора.

**Алексей Владимирович Муравьев** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, преподаватель МГУ им. М. В. Ломоносова, секретарь редакционной коллегии журнала РАН «Христианский Восток», исследователь духовных традиций и культуры Сирии, автор книг и статей по истории восточного христианства и Византии, переводчик с сирийского.

**Вадим Иванович Павлов** — кандидат юридических наук, доцент, начальник кафедры теории и истории государства и права Академии Министерства внутренних дел Республики Беларусь, ведущий научный сотрудник Института правовых исследований Национального центра законодательства и правовых исследований Республики Беларусь. Автор многих работ в области постклассической теории права, в которых, начиная с монографии «От классического к неклассическому юридическому дискурсу» (2011), на базе синергичной антропологии развивается новое направление «синергичная антропология права».

**Арпад Сакольчай** — профессор социологии Университетского колледжа Корка (Ирландия), создатель направления «рефлексивной исторической социологии». Автор многих работ по динамике модернити, сосредоточенных, в первую очередь, на изучении феномена порогности (лиминальности) и

характеризующих модернисти как парадоксальное состояние «перманентной порогости». основная работа по данной теме – монография «Комедия и сфера публичности: возрождение театра как комедии и генеалогия современной публичной сцены» (2014).

**Гилберто Сафра** — доктор психологии, психоаналитик, профессор Института психологии Университета Сан-Паулу (Бразилия), основатель независимого Института «Соборность» (2006), задача которого – продвижение комплексных исследований человека в его социокультурных, психологических и духовных проявлениях, а также разработка методов комплексной психотерапии. Автор многих книг и статей по психологии религии, семейной терапии, психотерапевтической этике. В настоящий период занимается преимущественно исследованием новых форм и модусов субъективации, связей религии и психотерапии,

**Алексей Евгеньевич Смирнов** — доктор философских наук, профессор кафедры философии, психологии и социально-гуманитарных дисциплин Восточно-Сибирского института МВД России (Иркутск). Автор ряда работ, в том числе, монографии «Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты» (2011), где на обширном материале обсуждается проблематика субъективации в современной философии.

**Ту Веймин** — всемирно известный философ, крупнейший современный представитель неоконфуцианской мысли. Пожизненный профессор Пекинского университета, почетный профессор многих китайских и зарубежных университетов. В 2001 г. включен Генеральным секретарем ООН Кофи Аннаном в «группу 19 выдающихся представителей мировых цивилизаций». Глава Оргкомитета предстоящего Всемирного Философского Конгресса (Пекин, 2018 г.). До 2010 г. жил в США, где преподавал в ведущих университетах и возглавлял Яньцзинский институт Гарвардского университета. С 2010 г. живет в Китае, возглавляет созданные им в рамках Пекинского университета Институт высших гуманитарных исследований и Институт мировой этики. Автор многочисленных книг и статей, посвященных значению наследия конфуцианской мысли для развития современного мира. В последний период развивает обширную концепцию «диалогической цивилизации» как новой планетарной общности, идущей на смену прежней «осевой цивилизации».

**Сергей Сергеевич Хоружий** — российский философ, создатель и лидер нового научного направления – синергийной антропологии. Директор Института синергийной антропологии (осн. в 2005 г.), главный научный сотрудник Института философии РАН, почетный профессор Российской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург). Автор многих книг, посвященных исследованиям восточно-христианской традиции и исихастской практики, других духовных практик, русской религиозной мысли, а также широкого спектра

проблем современного человека и общества (виртуализация человека, проблема постчеловека, риски современности и др.). В последний период развивает обширный проект претворения синергичной антропологии в новую объединяющую эпистему для гуманитарного знания.

**Кристина Штёкль** — научный сотрудник Леопольд-Франценс-университета (Инсбрук) и научный сотрудник Института Человека в Вене, исследователь в области политической философии, отношений государственных и религиозных институтов, теории современности («модернити») и русской православной традиции. Автор работ по современной русской философии и религиозной ситуации в России, а также политике Русской Православной Церкви. Последняя книга по данной теме – «The Russian Orthodox Church and Human Rights» (2014).

## ТРЕБОВАНИЯ К ПРЕДОСТАВЛЕНИЮ МАТЕРИАЛА В ЖУРНАЛ «ФОНАРЬ ДИОГЕНА»

Журнал «Фонарь Диогена» является международным научно-аналитическим изданием, освещающим антропологические проблемы современности. Журнал ориентирован на диалог различных творческих направлений современной мысли о человеке и обществе. Задача организаторов издания — создать предпосылки для этого диалога. Для этой цели привлекаются ресурсы *синергийной антропологии*, современного направления, которое продвигается к новому пониманию человека, осмысливая опыт духовных практик и, в частности, восточнохристианского исихазма.

### Основные рубрики журнала

1. Синергийная антропология и социальные практики.
2. Духовные и религиозные практики.
3. Практики психологии и психотерапии.
4. Политические и правовые практики.
5. Культурные и художественные практики

Наряду с постоянными рубриками, выпуски журнала могут включать меняющиеся тематические рубрики. Первый выпуск содержит две такие рубрики:

#### ■ С заседаний семинара Института синергийной антропологии

Здесь публикуются материалы открытого научного семинара «Феномен человека в его эволюции и динамике (рук. С.С. Хоружий, О. И. Генисаретский), который ведет свою работу на протяжении десяти лет, с регулярными заседаниями один раз в месяц.

#### ■ Мир В.В. Бибихина.

Рубрика посвящена десятилетию кончины выдающегося российского философа Владимира Вениаминовича Бибихина (1938–2004). Здесь публикуются материалы из личного архива В.В. Бибихина и статьи, посвященные анализу его творчества.

Журнал публикует только оригинальные и законченные работы.

## ДЛЯ АВТОРОВ

### Требования к материалам, предоставляемым в редакцию

1. Материалы предоставляются в редакцию в электронном виде (по электронной почте или на электронных носителях). Адрес электронной почты ответственного редактора журнала: [agarov@nzh.ieml.ru](mailto:agarov@nzh.ieml.ru)
2. Объем материала не должен превышать 50 тыс. знаков (с пробелами по статистике Word).

3. Оформление материала: шрифт Times New Roman, 14, интервал 1,5. Ссылки на литературные источники внутри текста оформляются в **КВАДРАТНЫХ СКОБКАХ**. Отсылка на источник представляет собой фамилию автора (или название сборника) и год из списка литературы, например [Лапшин 2015]. Если в тексте содержится цитата, то ссылка должна содержать указание на страницу, например [Лапшин 2015, с. 5].
4. Кроме текста статьи должна быть представлена также следующая информация: Аннотация статьи (не более 1000 знаков) на русском и английском языках. Ключевые слова на русском и английском языках.  
Пристатейные библиографические списки, оформленные в соответствии с ГОСТ на русском языке и The Chicago Manual of Style на английском языке (примеры оформления на сайте [www.pk.mgppu.ru](http://www.pk.mgppu.ru)).
5. Информация об авторах:  
ФИО (полностью), страна, город, ученое звание, ученая степень, место работы, должность, членство в профессиональных сообществах и ассоциациях, научные интересы, контактная информация (тел. или e-mail, сайт).  
В случае, если материал предоставляется несколькими авторами, необходимо предоставить информацию обо всех авторах.  
Сведения об авторах присылаются на русском и английском языках.
6. Рисунки, таблицы и графики необходимо дополнительно предоставлять в отдельных файлах. Рисунки и графики должны быть в формате \*.eps или \*.tiff (с разрешением не менее 300 dpi на дюйм). Таблицы сделаны в WORD или EXCEL.
7. Список литературы оформляется в конце статьи. В него входят источники, на которые ссылается автор.

#### **Редакционные правила работы с материалами**

1. Публикация в журнале является бесплатной.
2. Материалы, поступившие в редакцию, проходят обязательное рецензирование.
3. Решение о публикации принимается редколлекцией на основании отзывов рецензентов.
4. Рецензентов назначает редколлекция журнала.
5. В случае отрицательных отзывов рецензентов автору направляется письменный обоснованный отказ.
6. Несоответствие материалов формальным требованиям является основанием для отправки материала на доработку автору.

## From the Editors

We start a new publishing project devoted to social and anthropological practices.

The program and conceptual strategy of this project is formed-up under the aegis of an ancient symbol, *Diogenes' Lantern*.

In the present-day world Diogenes' Lantern is needed more than in ancient Athens. The great cynic had only to distinguish the "human" from "scoundrels", but today there are plenty of different kinds of humans around us, an anthropological maze, which is much more difficult to look into. The human became pluralistic and extremely variegated, he/she can be actual or virtual, he/she is changed and continues to change, and makes plans to disappear turning into some kind of the post-human. According to some opinions, he/she has disappeared already. His/her contours are very vague since his/her borders with all his/her surrounding, with society, the world of technology, the world of nature, become changed and confused under our very eyes. Last but not least, he/she hardly imagines now who he/she is, he/she is not the "subject" anymore, but no one knows who, he/she adopts varied identities of all sorts and shreds of identities... Surely, it is impossible to see anything in such a muddle without a lantern.

Diogenes' Lantern is one of ancient cultural symbols of European civilization, a part of its basic fund. It has its own specific mission in this fund. This mission or message is to make the human problematic, to posit the problem of the human, and to do this in a flash, in a sharp form, and in paradoxical colors. The human appears at once as an acute question for him/herself. This mission of the symbol is maximally in demand nowadays because the present image of the human is disintegrated and obscure and virtually unknown. Diogenes' Lantern is a necessity for an anthropologist in such day and age.

Turning to the ancient symbol today we find that it still keeps its creative force. It can give us valuable reference points for our search for the human. Diogenes was a practical man! With his lantern he did not plunge in meditation, but "wandered everywhere" watching his fellow-countrymen in their trade. We find it necessary to learn this lesson of the philosopher. We believe that nowadays just as in Diogenes' times it is impossible to "find the human" basing the search on any "fundamental principles" or seemingly unshakeable truths and postulates on the human. It is impossible and hopeless to try to build-up speculative

constructions of the old type based on essentialist notions. Following Diogenes who was looking for the human wandering everywhere we want to take practices and manifestations of the human as the subject of study. Generally speaking, we want to include all the manifold, all the spectrum of these practices into the field illuminated by our “Lantern”. Social, political, cultural practices should also be in this field since they all are also practiced by the human. Borders between the Anthropological and the Social are changing today, they change both their position and their meaning, and we consider the elucidation and reflection of these borders as one of urgent tasks of our “Lantern”.

According to our design, the pages of our journal should be a common ground, a place for meeting and dialogue of all active and creative trends in contemporary social and anthropological thought. The task of the initiators is to provide necessary conditions for this dialogue and give it the chance to become fruitful. To this end we shall draw upon the resources of synergic anthropology, a modern trend, which develops a new anthropological conception studying and re-interpreting the experience of ancient schools of self-transformation, spiritual practices and, in the first place, Eastern-Christian hesychasm. It was synergic anthropology that brought back the symbol of Diogenes’ Lantern into the orbit of modern anthropological thought: it has produced two works with this title, in which the ancient symbol was applied to the present-day anthropological situation. Our new project will continue this line. The development of synergic anthropology shows that it can provide a wide enough platform and a free, nonrestrictive vocabulary for modern anthropological discussion. In many aspects it is close to the conception of “practices of the Self”, which Michel Foucault elaborated in his last years, and we think that these two approaches offer some framework and open good prospects for modern study of the human in all the diversity of his/her practices. Embracing all the spectrum of anthropological formations and spiritual practices, synergic anthropology provides also a good conceptual platform for cross-cultural studies as well as for the promotion of the ideas of dialogue of religions and civilizations.

Along with these immediate goals, the project includes also a certain circle of further and more large-scale plans. In the modern intellectual situation, one of the most pressing needs is the cardinal reformation of all ensemble of scientific, humanistic and philosophical knowledge on new principles. Old structuring of this ensemble into academic disciplines and disciplinary discourses is now certainly obsolete. Inner form and structure of the ensemble should be made the subject of new and uncompromising reflection, which should give it new structure as well as new methodology and epistemology adequate to present-day social and anthropological reality. New studies of anthropological and social practices should provide the necessary ground for this radical renewal.



The composition and structure of the journal correspond to the general structure of the manifold of practices. In the “Diogenes’ Lantern” we plan to have the following thematic sections:

***Synergic Anthropology and Social Practices,  
Spiritual and Religious Practices,  
Political and Law Practices,  
Practices in Psychology and Psychotherapy,  
Cultural and Art Practices,  
Virtual Practices.***

Initial periodicity of the journal is one issue per year. In the future we plan to make it more frequent.

INSTITUTE OF SYNERGIC ANTHROPOLOGY (Moscow)  
INSTITUTE OF ECONOMY, MANAGEMENT AND LAW (Kazan)  
INSTITUTE OF EDUCATION OF THE NATIONAL RESEARCH  
UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (Moscow)

## **DIOGENES' LANTERN: The Human Being in Diversity of Practice**

**The International Anthropological Journal**

**Chief Editor:** *Sergey S. HORUJY* (Moscow)

**Editor:** *Oleg D. AGAPOV* (Kazan)

**Deputy Editor:** *Elena L. Ivanova* (Moscow)

### **Editorial Board**

*Sergei Azarenko* (Ekaterinburg, Russia)

*Anatoly Akhutin* (Kiev, Ukraine)

*Zhang Baichun* (Beijing, China)

*Maryse Dennes* (Bordeaux, France)

*Isak Frumin* (Moscow, Russia)

*Oleg Genisaretsky* (Moscow, Russia)

*Nikolai Muskhelishvili* (Moscow, Russia)

*Vadim Pavlov* (Minsk, Belorussia)

*Gilberto Saфра* (Sao Paulo, Brazil)

*Viktor Sergeev* (Moscow, Russia)

*Kristina Stoeckl* (Innsbruck, Austria)

*Tu Weiming* (Beijing, China)

*Fedor Vasilyuk* (Moscow, Russia)

*Elena Yakovleva* (Kazan, Russia)

Международный антропологический журнал

**Фонарь Диогена**  
**Человек в многообразии практик**

№ 1 (2015)

Редакторы номера: *С.С. Хоружий, О.Д. Агапов, Е.Л. Иванова*

Макет, верстка: *Е.А. Мокеева*

Обложка: *И.В. Пронин*

Переводчики: *С.С. Хоружий, А.Ю. Компанцева, В.В. Ломаев,  
Ф.М. Шаньков*

Адрес редакции: 420111, г. Казань, ул. Московская, 42

Контакты ответственного редактора: 420111, Казань,

ул. Московская, д. 42, О.Д. Агапову

Е-mail: [agapov@nzh.ieml.ru](mailto:agapov@nzh.ieml.ru)

ISBN 978-5-8399-0568-9



Подписано в печать 18.08.2015. Формат 70×100 1/16

Гарнитура Arno Pro. Усл.печ.л. 31,85. Уч.-изд. л. 31,76

Тираж 500 экз. Заказ № 126

Издательство «Познание»

Института экономики, управления и права

420111, г. Казань, ул. Московская, 42

Тел. (843) 231-92-90

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии

Института экономики, управления и права (г. Казань)

420108, г. Казань, ул. Зайцева, 17