

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 13

С.С. Хоружий

СИНЕРГИЙНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ.  
ТОМСКИЕ ЛЕКЦИИ<sup>1</sup>

*Представлены исторические истоки и основания синергийной антропологии, её концептуальный аппарат и методология, определена её предметная область, а также её связь с актуальной антропологической и культурологической проблематикой, её перспективы. Текст лекций публикуется с любезного согласия и под наблюдением автора.*

Ключевые слова: синергийная антропология, культура, человек.

28 сентября 2007

Я должен экономить время, поскольку любимому исихазму было уделено вчера такое внимание, какое отнюдь не предполагалось нашим сжатым расписанием. Поэтому следует продвигаться уже без всяких, по-гоголевски выражаясь, аллегорий и экивоков, – по прямой линии. Тем не менее некоторые предметы из области синергийной антропологии всё-таки ещё желательнее досказать, прежде чем переходить к намеченной теме второй лекции. Программа второй лекции скромна: мы всего лишь должны будем рассмотреть весь исторический путь России и весь его осмыслить. Это мы постараемся сделать уже не за целую лекцию, а за её половину, отчего, будем надеяться, осмысление выиграет в своей сгущённости. Первую же часть посвятим снова синергийной антропологии.

Вчера мы успели познакомиться с феноменом исихазма в современном философском освещении, а также и убедиться в том, что исихастский подход к человеку, путём анализа и обобщения, возможно развить в цельную модель человека. Собственно исихастская антропология, сколь бы она ни была глубока и хороша, занимается не человеком вообще, а лишь человеком-исихастом: таким человеком, который проходит духовную практику в православной мистико-аскетической традиции. Разумеется, она никогда и не ставила своим заданием быть общей антропологией. Но возникающие в ней понятия – возникающие, что важно, прямо из опыта, а не из теоретических рассуждений – оказываются столь глубоки и нагружены таким эвристическим потенциалом, что на их базе становится возможным построить такую антропологию, которая говорит не только о человеке, живущем в православии и проходящем путь исихастской практики, но и о человеке как таковом.

<sup>1</sup> Продолжение. Начало см.: *Вестник* Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2008. № 1(2). С. 54–88.

К описанию этой антропологии мы перешли уже в заключительной части прошлой лекции. Мы успели выявить и обсудить два исихастских понятия, наиболее ценные для обобщений (в действительности их много больше, но мы, к сожалению, не можем рассматривать весь их репертуар). Это, во-первых, понятие *трезвения* (*νηψις*, по-гречески), оригинальное создание исихастов. Как я сказал, это понятие, совсем в другой логике развития, но практически с тем же существенным содержанием, возникает через много столетий в европейской феноменологии. Как подробно продемонстрировано в книге «К феноменологии аскезы», данное понятие почти идентично понятию *интенциональности*, лежащему в основе всей гуссерлианской эпистемологии. На базе трезвения, или, в новоевропейской терминологии, интенциональности, возникает неклассическая когнитивная парадигма – парадигма последовательно углубляемого нацеливания-схватывания познаваемого предмета, принципиально отличная от классической субъект-объектной парадигмы. Конечно, в аскетической практике предмет совсем особый. Отличие от философской феноменологии не только в иной логике и иных контекстах, но и в том, что предмет, на который исихастским сознанием осуществляется интенциональное нацеливание, весьма специфичен. Однако это отличие – в пользу аскетики, в том смысле, что в ней предмет, на который сознанию необходимо нацеливаться, более сложен, подвижен и изменчив. Поэтому и та техника схватывания предмета, которую развивает аскетическое зрение, во многом оказывается тоньше феноменологической. Для современной эпистемологии здесь кроются весьма интересные проблемы, и я ещё в прошлой лекции пытался заинтересовать философов возникающей из исихастских штудий эпистемологической проблематикой.

Однако для развития синергийной антропологии более важную роль сыграло другое понятие: понятие *синергии*, встречи и «сотрудничества» (как чаще в православной литературе говорится) Божественной и человеческой энергий, то есть двух разноприродных энергий, имеющих свой источник в двух разных горизонтах бытия – соответственно, в бытии нетварном и в бытии тварном. Такая встреча энергий, передаваемая понятием синергии, описывалась и в византийском богословии, и в аскетике; это – понятие, объединяющее две эти сферы. Если мы на эту встречу энергий посмотрим внимательнее в аспекте антропологии, задав вопрос: что в этой встрече делает именно человеческая личность, встречающаяся с Божественной, – мы увидим, что на долю человека достается то, что естественно назвать *размыканием себя*. Человек должен стать, сделать себя «открытой системой». Иногда я не чуждаюсь системно-физической терминологии, в неких пределах она играет полезную проясняющую роль; но тут всё-таки нужна оговорка: «система» – не очень подходящее слово. Человек должен стать открытым, да, – но стать при этом, пожалуй, не «системой», а, скажем, открытой *антропологической формой*. Однако – для чего открытой? В духовной литературе употребляется такая ёмкая формула: человек должен сделать себя открытым, или же прозрачным *для благодати*. В православной терминологии «благодать» и «Божественная энергия» синонимичны. Прозрачность для благодати – это открытость для энергий иного онтологического происхождения и

статуса, разомкнутость по отношению к ним, навстречу им. Иначе говоря, работой человека в аскетическом акте восхождения оказывается действительно *размыкание себя*. Я должен оказаться разомкнутым для того, чтобы энергии Инобытия могли бы достичь *моих* энергий и, так сказать, действовать на моей территории.

Такова работа человека – осуществить антропологическое размыкание. Мы, двигаясь в горизонте философского рассуждения, нашли, что такую акцию размыкания следует считать *конститутивной* для человека. Когда человек размыкает себя, он тем самым достигает своего предела, своей границы – той области, где он уже начинает соприкасаться с тем, что лежит *за пределами* горизонта его сознания, существования, опыта, и где он входит в реальный контакт с Иным. Понятие Иного, очень употребительное в современной философии, в частности, в диалогической философии, играет здесь ключевую роль: в размыкании себя человек входит в реальное соприкосновение и взаимодействие с Иным. С Иным он встречается, разумеется, на собственной границе. Согласно же общим философским представлениям о границе всякого явления, граница для него конститутивна: феномен конституируется своей границей, формируется ей. Содержательно указать, *что* есть то или иное явление, означает описать его границу, обвести его по контуру. В данном же случае рассуждение у нас движется в энергийном измерении. Энергии человека входят в соприкосновение с энергиями Иного, и такие энергии, или же энергийные проявления человека естественно называть граничными, или же *предельными*. В своей совокупности, эти предельные проявления образуют границу человека, *Антропологическую границу*. Ясно, что это – граница не пространственная, не визуализуемая, но граница сугубо в *энергийном* измерении. Мы характеризуем человека множеством всех его разнообразных энергий, его «энергийной проекцией», в её составе выделяем предельные энергии или проявления и заключаем, что полная совокупность таких проявлений есть Антропологическая граница, играющая для человека конституирующую роль. В силу общефилософского аргумента, по которому граница конституирует феномен, предельные проявления человека конститутивны, они формируют структуры его личности и идентичности. В них уже участвуют и сказываются энергии Иного, и можно сказать поэтому, что энергии Инобытия, благодатные энергии, оказываясь в нас, формируют нас.

Таким образом, понятие антропологического размыкания по своим эвристическим потенциям способно оказаться базовым понятием для нового неклассического представления о человеке. Почему «неклассического»? Потому что в классическом представлении человек определялся своею сущностью, тогда как теперь мы к понятию сущности просто не обращаемся, в нём не возникает необходимости. *Обратившись к определенной области антропологического опыта, к опыту духовных практик, мы увидели, что человека можно определять иным образом и способом*. Притом, этот способ – более общий, поскольку проявления у человека есть всегда. Любое сущее характеризуется своими энергиями; как говорил мыслитель, который и развил общие энергийные позиции православия, святитель Григорий Палама, «энергии лишено лишь не-сущее», и это философски совершенно правильный и очень

общий тезис. Так вот, энергии у человека имеются всегда. Среди них предельные, разумеется, тоже не могут не быть (хотя мы этим не утверждаем, что предельные проявления непременно присутствуют у любого человека и в любой момент). Поэтому, описывая человека таким образом, мы не совершаем, как выражаются в общенаучной методологии, ограничения общности. Характеризуя же человека посредством сущности, мы такое ограничение общности, вообще говоря, совершаем. Никто нам не доказал никогда, что сущность у человека необходимо должна быть. Наоборот, именно потому философия сегодня и занялась всеми подобными обобщениями, что опыт – как научный, так и жизненно-практический – настойчиво приводил к выводу о том, что на поверку сущности нет у человека. Человек, каким он проявляет себя в его современных практиках, – это существо, которому никакой сущности сопоставить нельзя. В этом вопросе нельзя не обратиться к трудам замечательного философа Жан-Люка Нанси; из них многие переведены и на русский. У него подробно разобран этот общий онтолого-антропологический тезис, согласно которому характеризовать человека сущностью в современной антропологической ситуации невозможно. Кончилось время жизни этого понятия – его нельзя сопоставить современному человеку. Это не значит, что все выводы и рассуждения классической антропологии неверны, – это значит, что они *историчны*. Человек был одним, стал другим. Это крайне существенный опыт, который опять-таки неклассичен. Классическая метафизика оперировала своими понятиями так, будто никакого конечного времени жизни, никакого исторического измерения у них нет, а вот есть, скажем, человек, и ему, вне зависимости от истории, присущи такие-то и такие-то характеристики. Сегодня мы вынуждены констатировать, что и эта часть классических воззрений несправедлива. Многие представления и понятия из тех, что классическая мысль считала понятиями *sub specie aeternitatis*, то есть верными независимо от времени, не имеющими исторического аспекта, в действительности оказываются историчными. В одну эпоху они были, а в другую, простите, скрылись. Историчной оказалась и сама сущность человека. И уроки духовных практик, уроки исихазма ценны, в частности, тем, что позволяют нам осмыслить и принять также и этот факт жизни и факт мысли.

Пора, однако, переходить к следующим темам. Я, не удержавшись, повторил кратко те выводы, которые, собственно, уже были нами добыты на прошлой лекции. Прощаясь с этой исихастской тематикой, существенно отметить ещё один аспект. К этой тематике я подходил *генетически*, или же, по терминологии Фуко, *археологически*, прослеживая русло развития русской религиозной мысли, мысли Серебряного века. Мы отправлялись от нашей местной, локальной традиции, и в ней искали обоснование для обращения к исихастским штудиям. Почему нужно рассматривать исихазм? Потому, говорили мы, что это задание возникает в порядке развития традиции русской мысли. Была мысль Серебряного века; вслед за ней, в прямом, как я подчёркивал, историческом наследовании этой мысли, пришло новое эмигрантское богословие. Но далее, по всей логике вещей, логике научного осмысления, с необходимостью вставали вопросы о природе и основаниях этого нового богословия, о его опытных основаниях и антропологических связях. Продумы-

вание же этих опытных и антропологических аспектов требовало обращения к аскетике, исихазму; а оно, в свою очередь, нас вывело в горизонт общей антропологии. Что же получилось в итоге? Получилось, что тематика, которая возникала как вполне *местная*, возникала по логике *внутреннего развития* традиции русской мысли, вывела нас к совершенно *общему* размышлению о человеке. Подобный факт значим и поучителен для философа, в нём – ещё один существенный урок исихазма. Мы обнаруживаем здесь, что, продумывая свой собственный опыт, сколь угодно локальный, узкий, «только твой», – однако продумывая его до глубины его оснований! – ты выходишь к общечеловеческому. В глубине оснований «только твоего» опыта ты находишь, что он на самом-то деле универсален. Таков путь выхода к общечеловеческой проблематике из местного, локального. Конечно, это – не единственный путь. Можно обратиться к этой общей проблематике и без всяких предысторий, попросту взяв её в качестве внешнего задания; но можно, как мы видели, её находить в глубине себя. И когда речь идёт о гуманитарной и человеческой проблематике, этот второй путь – надёжней и плодотворней.

Исихазм оказался для нас полем и школой расширения исследуемого горизонта от локального – к глобальному. Или, как выражалась красиво философия Серебряного века, школой претворения родного во вселенское. Здесь стоит вспомнить, что эта же тема о соотношении местного, локального и вселенского, глобального оказалась необычайно важна и популярна, даже модна в современную эпоху, в связи с проблематикой глобализации. Западная мысль очень интенсивно прорабатывает сегодня эту тематику, при этом в немалой мере воспроизводя те ходы мысли, которые в культуре прежних эпох и, в частности, в православном сознании давно уже прорабатывались на ином материале; воспроизводя эту «диалектику общего и особенного», как сказали бы марксисты. Поэтому наши выводы естественно включаются и в контекст сегодняшних рассуждений о глобализации, мультикультурализме и так далее. Коль скоро в осмыслении исихастского опыта нам открывается путь выхода из местной традиции во всеобщую, «большую» традицию, в горизонт универсального, то это значит, в терминологии этих рассуждений, что феномен исихазма мы опознаём и раскрываем как то, что сегодня называется модным термином «глокальный феномен» – феномен, в себе совмещающий измерения, аспекты локального и глобального. Подобными феноменами чрезвычайно интересуется, в частности, современная эстетическая философия в связи с проблемами художественных практик в глобализующейся культурной среде. Художник вырастает из какой-то своей локальной почвы, узкой, местной, а ему важно (поскольку сегодня в сфере искусства, быть может, более чем где-либо господствует рыночный подход), имея за собой преимущественно опыт своего родного угла, суметь тем не менее заинтересовать *всеобщего*, глобального потребителя, зрителя... И на этом пути он приходит к выводу, что ситуация от него требует быть «глокальным». Далее, эти же явления оказываются существенны и в проблематике мультикультурализма, в связи с весьма актуальной тематикой миграций, процессами формирования и развития мультикультуралистских сообществ. Данная проблематика весьма значима сегодня и в политологическом, и социологическом горизонте. Уроки

же исихазма дают возможность содержательных суждений о феноменах «глокализации», о способах сопряжения локальных и глобальных начал.

Но самый весомый для нас урок состоит в том, что мы можем развить общую концепцию человека на базе парадигмы размыкания, понять человека как существо или сущее, определяемое тем, что оно себя размыкает и *как* оно себя размыкает. Как было показано, для человека, который не избирает путь исихастской практики (или иной духовной практики, где также осуществляется онтологическое размыкание), конститутивная роль размыкания отнюдь не утрачивается, но *способы* размыкания оказываются уже другими. Существуют ещё два механизма размыкания, помимо размыкания онтологического, реализуемого в духовных практиках. Человек может размыкать себя и не онтологически, не во встрече с Инобытием, а оставаясь в плоскости сущего, или, как ещё в философии говорят, *онтического*. В этом случае также может осуществляться некоторый механизм размыкания – а именно, размыкание по отношению к энергиям бессознательного. И, наконец, третий способ – размыкание себя в виртуальных практиках. На этом набор способов размыкания завершается: Антропологическая граница составляется целиком из этих трёх видов предельных проявлений человека.

Возможно провести не слишком сложное философское рассуждение, обосновывающее, что иных способов размыкания действительно не существует; однако существуют определённые комбинированные способы. Человек всегда понимался в антропологии, по самым убедительным свидетельствам опыта, как существо в высочайшей степени смешанное, *corpus permixtum*, как говорили издавна по-латыни. В наших категориях он тоже оказывается смешанным, поскольку описанные основные механизмы размыкания могут налагаться друг на друга. Тогда возникает то, что синергийная антропология именуется «гибридными способами размыкания» или «гибридными топиками». Из психологии заимствуется словарь, удобный и для теоретической антропологии. Психология привыкла говорить о сознании человека, условно характеризуя его пространственными характеристиками – в терминах территории, карты, топографии, топики. Для описания процессов в сознании такой язык оказывается удобен и эффективен; и он оказывается удобен также и в синергийной антропологии. Области в энергийном пространстве антропологических проявлений, образуемые определёнными видами предельных, конституирующих человека проявлений, мы именуем «топиками». Соответственно, выделяются три топики: *онтологическая*, когда человек определяется размыканием себя навстречу иному бытию; *онтическая*, когда человек определяется своим размыканием к бессознательному; *виртуальная*, в которой человек осуществляет виртуальные практики. Термин «определяется» в данном случае значит, что указанным способом, механизмом формируются структуры личности и идентичности человека. Как видим, в этом описании человек представляется радикально плюралистичным, множественным. Каждый из способов размыкания порождает, если угодно, иное существо, иного человека с иными личностными структурами, иными типами идентичности.

Такова концептуальная база синергийной антропологии, её минимальный комплекс идей и рабочий аппарат. На нём мы останавливаться более не бу-

дем, а перейдём к тому, что же синергийная антропология начинает делать, когда её фундамент мало-мальски построен.

В любой теории, когда возникли её общие контуры, общий фундамент, далее на этом фундаменте начинается разработка конкретных проблем, развитие тех или иных приложений. В случае синергийной антропологии эта её дальнейшая рабочая жизнь – двоякого рода. Прежде всего, как и во всякой науке, возникают задачи, которые *диктуются прагматикой*. Существуют потребности современной ситуации, поставленные ею вопросы, на которые нужно ответить, – и мы пробуем на них ответить с помощью созданных нами новых понятий, новой методологии. Таких запросов жизни достаточно много. Я постоянно говорил – да это и не может не отвечать реальному опыту каждого из вас – что современная антропологическая ситуация достаточно нова, экзотична. Сегодняшняя высокая антропологическая обеспокоенность, заинтересованность возникла именно оттого, что с человеком начали происходить разнообразные явления нового сорта, которых не ожидали и которые самому человеку оказывались глубоко непонятными. И, сталкиваясь с ними, человек оказывался сам для себя неожиданностью, притом – тревожащей и опасной неожиданностью.

Вдобавок начало выясняется, что дело не только в новых явлениях, а ещё и в новой динамике, в новой процессуальности. Нам пришлось осознать, что не просто возникают отдельные новые явления, а человек вовлечён в некоторую незнакомую процессуальность; имеет место некоторая антропологическая динамика, которая характеризуется крайне необычной ускоренностью. Уже сегодня человек, если взять конкретно нас с вами, нашего российского человека, заведомо не тот же, каким он был в эпоху зрелого советского тоталитаризма. Тем паче он не тот, каким был в имперской России. И вопрос, безусловно, не в перемене мод, одеяний или пусть даже «нравов»: мы ощущаем, что изменения гораздо глубже и гораздо существеннее. Великая русская литература всегда была, что называется, нашей практической антропологией. Возникновение некоторой убыстрённой антропологической динамики, ещё отнюдь не охваченной никакой наукой, зафиксировал Александр Исаевич Солженицын. Уже в первом романе своего (не особо удачного) огромного цикла «Красное колесо» он пишет именно на эту тему. В «Августе Четырнадцатого» есть около странички размышлений, которые у него вызвали солдатские фотографии времён начала Первой мировой войны. Автор развивает небольшое антропологическое рассуждение на тему физиогномики, которую он видит на этих солдатских фотографиях; и чуткая антропологическая характеристика того, что он видит, заканчивается словами: «С той поры разительно сменился облик нашей нации, и таких лиц никогда уже не найдёт объектив» (я цитирую по памяти). Всё это совершенная истина. Вот эту динамику, подчиняясь которой лица наши становятся разительно иными, нам очень важно понять.

Итак, возникает довольно обширная область прагматики. Есть новые антропологические явления и есть некоторый новый научный метод, новый репертуар понятий; давайте попробуем одно к другому приложить. Подобной прагматикой синергийная антропология стала активно заниматься сразу же

по своём возникновении, и в ней рассматривалось уже немало практических приложений (хотя обычно на беглом уровне, до исчерпывающих разработок дело пока не доходило). Целый ряд таких приложений разбирается в моей последней книге «Очерки синергической антропологии». Затронем кратко один пример из сферы прагматики.

Барометром антропологических изменений всегда являлось и не может не являться искусство. Для человека искусства существует профессиональная необходимость улавливать происходящие с человеком изменения и, если угодно, забегать вперёд них. В современном искусстве эта тенденция выражена остро. Вот уж если сменился облик нации, то облик искусства нации сменился ещё ранее и ещё более неузнаваемым образом. То, что раньше называлось «изобразительными искусствами», по инерции ещё так называется; но ничего общего между тем, что происходило прежде в целой значительной области визуальных искусств, и тем, что в ней происходит теперь, абсолютно нет. Возникла необходимость радикально переосмыслить то, что прежде высоко называлось сферой Прекрасного, переосмыслить всю эстетику как таковую. Базовые понятия художественного акта, художественного предмета – сегодня мы не знаем, каковы они, но мы точно знаем, что они кардинально не такие, как были раньше. И в рамках синергической антропологии, в общем, можно наметить некоторое описание художественного акта и художественного предмета – описание, которое имеет известные шансы быть адекватным сегодняшним эстетическим практикам. Можно, по крайней мере, констатировать, что сами художники находят в синергической антропологии нечто интересное для себя, содействующее их ориентации в сегодняшнем мире и человеке. Я вчера, в частности, упоминал, что уже имеется некоторый практический опыт встречи с художественным сообществом: один из больших художественных проектов 2007 года, имеющий название «ВЕРЮ», включал и теоретическую программу с моим участием. Куратором этого проекта был Олег Кулик – человек, который сам осуществлял широко известные акции радикальнейшего толка, представлявшие собой уже не столько эстетические, сколько антропологические эксперименты. Он пригласил меня для лекций-бесед с участниками; и это оказалось интересным и плодотворным для обеих сторон. Была очень живая беседа, происходившая зимой в новом, тогда ещё недостроенном арт-центре Винзавод, в зверски холодных подвалах этого винзавода; затем, по их пожеланиям, ещё одна, и часть этих собеседований включена в опубликованные поздней материалы проекта. Кроме того, одна из бесед полностью издана отдельно: Институт синергической антропологии, которым я руковожу, выпустил её в форме брошюры. Но, разумеется, важнее сказать, какова же по существу та трактовка художественного акта и художественного предмета, что возникает в рамках синергической антропологии. К большому моему сожалению, на изложение этой трактовки у нас решительно нет времени. Могу только дать ссылку: все тексты, где она развивается, есть на сайте моего института.

Этот наш сайт мы, естественно, хотели назвать «Синергия». Но выяснилось, что такой сайт давно существует, и потому мы добавили ещё аббревиатуру института, так что адрес сайта – [www.synergia-isa.ru](http://www.synergia-isa.ru). Что же до слова

«синергия», то оно действительно сейчас имеет большую популярность и несколько странноватую жизнь. Когда я приехал читать курс лекций в Саратове, мои друзья, саратовские философы, в первый же вечер после лекции посадили меня в машину, куда-то таинственно повезли и, высадив на одной улице, сказали: «Смотрите, Сергей Сергеевич!» Я увидел посреди улицы большую растяжку, на которой стояло – «Синергия». Оказалось, что в Саратове так именуется банк. Какое отношение он имеет к синергии, мне объяснить не смогли.

Далее, совершенно ясно, что аппарат синергийной антропологии пригоден для описания духовных практик – не только исихастской практики, но также и всей широкой сферы духовных практик мировых религий. В нашем институте работает весьма авторитетный, известный в мире специалист по дзэн-буддизму – Евгений Семёнович Штейнер. С ним мы развиваем программу по философско-антропологическому исследованию практики Дзэна и смежных с ней практик на основе понятий синергийной антропологии. Здесь, в частности, удаётся в новых терминах, в новых контекстах отчётливее понять и прозрачнее представить различие христианского духовного опыта и опыта восточных религий. Прежде всего, мы выявляем и систематизируем весь фонд элементов структурной общности в сообществе духовных практик. Главнейший из таких элементов – духовно-антропологический процесс, выстроенный ступенчатым образом, в парадигме «лестницы», как мы выражались при обсуждении исихазма. И в тантрическом буддизме, и в Дзэне, и в суфизме мы найдём подобную лестницу, только уже не исихастскую. Мы найдём, что восхождением по такой лестнице движет устремление человека к некоторому высшему духовному состоянию, которое естественно называть Телосом. Всё это – универсальные особенности; их немало, однако прочие я за недосугом не буду перечислять. Далее, разумеется, встанет вопрос об описании и анализе различий между практиками. Тема весьма существенна, однако у нас опять-таки нет возможности её систематического разбора. Вместо этого я упомяну об одной конкретной проблеме компаративного анализа, которая сейчас нами изучается. В практике Дзэна Телос, высшее состояние, как многие сегодня слышали (восточные практики популярны), именуется японским словом «сатори» (хотя истоки дзэн-буддизма – в Китае, он в мире известен как по преимуществу японская практика). Мы пришли к выводу, что для прояснения природы понятий духовной практики и типологии различных реализаций духовно-антропологического процесса весьма плодотворно провести сопоставление понятия сатори с понятиями исихастской практики: найти корреляции этого понятия в ареале исихастского опыта. Компаративный анализ принёс поучительные результаты. Уже первые шаги его показали, что таковые корреляции, общие черты у сатори существуют не только – и даже не столько! – с Телосом исихастской Лестницы, обожением (что, разумеется, ожидалось априори), но также и с начальным её состоянием, покаянием или, точнее, с духовным актом, что называется *μετάνοια*, умопремена. Это означает, что сатори, высшее состояние для дзэнского сознания, для сознания исихастского – лишь некое промежуточное состояние, сливающее в себе черты двух состояний, которые в исихастском опыте отчётливо различены, разнесе-

ны. Но это только поверхностный и предварительный вывод. Полный же и корректный подход требует пристального анализа триады духовных актов:

*метанойя – сатори – теозис,*

и, как я полагаю, такой подход, применимый и ко многим другим компаративным проблемам, является перспективной стратегией для вхождения в глубины опыта духовных практик.

Приведённый пример подводит и к более общей онтологической и религиозной проблематике, связанной с духовными практиками. Перед нами открывается ситуация *онтологической бифуркации*. Для христианской духовной практики, и только лишь для неё, высшим духовным состоянием является горизонт, который современное православное богословие именуется горизонтом *личного бытия-общения*. Иное бытие в христианстве, и только в христианстве, имеет динамический образ, обладает своей динамикой, и эта динамика – личностная, динамика личностного бытия-общения. В восточных же практиках иное бытие, к которому направляется духовно-антропологический процесс, статично, и оно может быть единственно лишь некоторым коррелятом Ничто. В восточной мысли представления о пустоте, о ничто, о небытии достигли невероятно богатой разработки; здесь возникает самая изощрённая философия подобных негативных понятий. Высшее состояние, скажем, в тантрическом буддизме в его онтологическом содержании запрещается отождествлять и с бытием, и с небытием, и с Ничто. Как выясняется здесь, предикаты отсутствия могут быть значительно глубже, чем их представляет в своих философиях европейское сознание. И, как мы видим, эти существенные свойства, эти схождения и расхождения интеллектуальных миров выявляются, ясно выступают именно из углубления в опыт духовных практик. Заметим, что такого углубления совершенно не достигает стандартное компаративное религиоведение, подход и инструментарий которого здесь формален, скуден и безнадежен. Духовные практики необходимо понимать исключительно из их опыта; понятия, которые обращаются непосредственно к опыту и из опыта вырастают, дают возможность, нисколько не оставляя почвы опыта собственной традиции, понять достаточно глубоко и другую традицию. Становится возможно то, что я называю *встреча на глубине*, встреча и общение разных традиций в глубинах опыта, – и такая встреча заведомо невозможна на страницах курса религиоведения. Все эти темы тоже, несомненно, принадлежат к прагматике синергийной антропологии.

Далее, существуют проблемы биоэтики, которые в значительной части сводятся к коллизиям, связанным с трактовками идентичности. Весьма часто в проблемах биоэтики ключевым моментом оказывается охранение идентичности и умение распознать опасность для идентичности человека в современных антропологических практиках – практиках медицинских, генетических и других, которые сегодня нередко углубляются и расширяются весьма рискованным образом. К примеру, генные эксперименты способны, в принципе, трансформировать нашу генетическую программу неузнаваемо и непорочно. Осмысление и оценивание подобных практик составляет основную проблематику биоэтики. Требуется понять, когда практика начинает быть

разрушительной для личности и идентичности, а когда она ещё не переходит этой границы. Но чтобы это понять, необходимо иметь конструктивные представления о личности и идентичности; и очень часто в биоэтическом дискурсе можно заметить явное отсутствие какой-либо содержательной конструкции или концепции идентичности. Между тем в синергичной антропологии представлен ансамбль моделей идентичности, которые сопоставляются способам размыкания человека, топикам Антропологической границы. Так, в случае онтологического размыкания мы видим ступени духовного процесса, и эти ступени суть в то же время ступени формирования идентичности. Когда же у нас идентичность охарактеризована с такой конкретностью, мы можем делать обоснованные суждения о том, в каких случаях, в каких практиках она под угрозой и в каких случаях ей ничто не угрожает. Таким образом, существуют и предпосылки применения синергичной антропологии к биоэтике. Разумеется, мы на этом ещё отнюдь не исчерпали перечень применений – однако с прагматикой нам пора расставаться.

Другое разрабатываемое проблемное поле я называю *эвристикой* синергичной антропологии. Как нетрудно увидеть, не только синергичная антропология, но практически всякие содержательные построения в неклассической антропологии должны нести в себе возможности новых методологических позиций. Чтобы раскрыть эту сторону синергичной антропологии, следует задаться вопросом о её статусе. У нас возник некоторый способ описания, способ репрезентации антропологической реальности. Встаёт вопрос о его положении, его статусе в составе гуманитарного знания. Начальная характеристика очевидна: у нас возникло нечто, что можно назвать «моделью человека». Но этим ещё очень мало сказано. Понятно, что мы действительно двигались в горизонте моделирующего мышления. Что такое моделирующее мышление? Оно смотрит на моделируемый предмет или сферу явлений, область реальности, фиксируя их черты и свойства; понимает, что воспроизвести, смоделировать всё богатство предмета заведомо невозможно; выделяет какой-то минимум или максимум (это уже зависит от амбиций) черт и особенностей, которые модель должна обязательно сохранить; и в выбранном методе и способе воспроизводит эти черты. Так возникает модель. В соответствии с описанной процедурой её рождения на модель смотрят функционально. К ней не предъявляется никаких требований высокой гуманитарной методологии, кроме эффективности. По природе своей, моделирующий разум – это разум естественно-научный. От модели требуется, чтобы она работала, то есть реально описывала тот набор особенностей предмета, который была намерена описать. Поэтому, в зависимости от того, что это за набор, она может даже иметь очень мало общего с самим предметом, но тем не менее исполнять свои задачи, быть работающей моделью.

Вот, скажем, наш известный психолог Лефевр развивает схемы, эффективно используемые и в политологии, и в теории конфликтов. Это реально работающие схемы, в основе которых лежат определённые модели человека. Но особенность этих моделей в том, что от человека там удерживаются буквально какие-то две-три условные черты. Ничего похожего на человека в каком бы то ни было смысле там нет – и тем не менее это работает в качестве

модели человека *в пределах заданной ситуации и задачи*. Эффективность есть. И когда мы занимались прагматикой, практическими приложениями синергичной антропологии, мы именно так и относились к нашему предмету. Мы смотрим на некоторую область явлений, скажем, на художественные практики, и мы видим, что наша топическая модель способна описать эту область. Здесь, стало быть, она эффективна – и ничего более не требуется. Но рано или поздно придётся вспомнить и то, что мы находимся в области не естественно-научного, а гуманитарного знания, в которой существуют свои эпистемологические и методологические требования (хотя сегодня они в порядочной неопределённости). И мы поставим вопрос: является ли наш способ репрезентации антропологической реальности только и исключительно моделью или же в нём кроется и некая иная природа?

Ясно, прежде всего, что если это и модель, то, во всяком случае, она не принадлежит какой-то одной из частных дисциплин. В фундамент синергичной антропологии входят идеи, понятия, опытные данные целого ряда дисциплин: философии, богословия, психологии и так далее, вплоть до реальной истории исихазма. Тогда, с учётом этого, следующий вариант природы нашего направления – *междисциплинарная модель*. Однако и этот вариант не соответствует синергичной антропологии. Междисциплинарные направления и модели тоже возникали в рамках функционального, естественно-научного подхода к делу. В своей когнитивной структуре это попросту сборные конструкции, которые складываются из блоков, взятых из разных дисциплин. Строятся они в тех случаях, когда некоторая область, представляющая научный либо практический интерес, не вмещается целиком в предметную сферу какой-то одной науки. Прагматическое сознание говорит: а мы вот попробуем взять блок из другой науки. Не хватит двух – что-нибудь добавим из третьей. И нередко таким путём действительно оказывалось возможным достичь удовлетворительного описания интересующих явлений. Так возникают междисциплинарные модели; и, как видим, природа их существенно сборна.

Это опять не соответствует нашему случаю. Во-первых, в синергичной антропологии предметная область – человек, и его довольно трудно считать новой областью, которую наука только что для себя открыла. Далее, когда мы строили наше описание, мы, как легко заметить, отнюдь не действовали по междисциплинарному принципу: мы вовсе не соединяли блоки из разных дисциплин (хотя в эмпирически ориентированных антропологических подходах это не исключается: возможно, скажем, к философской основе добавить некоторые психологические элементы и т.п.). Вместо этого мы продвигались путём развёртывания некоторого собственного, что называется, *автохтонного*, ниоткуда не позаимствованного ядра, в качестве которого для нас служила парадигма антропологического размыкания. Как это ядро, так и способ его развёртывания мы ниоткуда не заимствовали, они образуют некоторую исходную и оригинальную методологию. Поэтому, когда в дальнейшем синергичная антропология действительно вбирает в себя содержания из разных предметных сфер, она уже не сооружает сборную конструкцию, а препарирует эти содержания собственным методом, который входил в её изначальное ядро. Она выражает их в собственных понятиях и организует их по топиче-

скому принципу в концептуальное и методологическое единство. Используя весьма известную в методологии науки метафору Гумбольдта, можно сказать, что в синергийной антропологии имеется некоторый свой *правильный тигель*, в котором она осуществляет переплавку вбираемых в неё понятий и содержаний. Они действительно могут браться из разных предметных сфер, но, поскольку они проходят подобную переплавку, синергийная антропология не приобретает сборного и гетерогенного характера. А в междисциплинарных направлениях такой переплавки отнюдь не предполагается, тем паче что для неё не бывает и нужных средств.

В свете этого будет корректным сказать, что синергийная антропология – это не междисциплинарное, а *трансдисциплинарное* направление. Данный термин уже может по смыслу предполагать и наличие собственной – трансдисциплинарной, мета-дискурсной – методологии. Но на поверку и этот термин недостаточен, он отражает ещё не все определяющие особенности нового направления. Вот что здесь не учитывается. Как модель человека, синергийная антропология затрагивает, втягивает в свою орбиту, вообще говоря, не какие-то, а *все* связанные с человеком дискурсы, даже и не только гуманитарные. Московские философы, что занимаются современной теорией и методологией науки, – Вячеслав Семёнович Стёпин, Владимир Иванович Аршинов и другие – активно вводят в науковедческий и методологический словарь новый термин – «человекомерные дискурсы». Мне этот термин казался противным русскому языку, неуклюжим. Но когда я сам оказался перед необходимостью характеризовать содержание синергийной антропологии, я увидел, что этот термин полезен, он имеет свою смысловую, семантическую нишу – как определённое расширение термина «гуманитарный». Скажем, биологические дискурсы, медицинские – они человекомерны (наделены измерениями антропологической реальности), однако не гуманитарны. К синергийной антропологии, да и собственно к любой модели человека, претендующей на полноту охвата явления, они, конечно, причастны. Поэтому мы можем сказать, что синергийная антропология затрагивает всё сообщество человекомерных дискурсов. Иными словами, она представляет собой не только трансдисциплинарное направление, но, кроме того, и вседисциплинарное или, как чаще говорят, *пандисциплинарное*. Теперь характер направления выражен относительно полно.

Однако, когда соединяются свойства трансдисциплинарности и пандисциплинарности, такое соединение рождает некоторое новое методологическое качество. Оно означает, что синергийная антропология (не обязательно в уже осуществлённых разработках, но по своему типу, в принципе) обращается ко всем человекомерным дискурсам и, обладая своим методом, производит с ними некоторую концептуальную переплавку. И это – весьма ответственный вывод. Он означает, в свою очередь, что синергийная антропология доставляет некоторое единое основоустройство для всего сообщества человекомерных дискурсов – в частности, и для всех гуманитарных дискурсов. (Последние, уже по самой этимологии слова, конечно, человекомерны). А данное свойство уже вплотную подводит нас к ключевому понятию, характеризующему эпистемологическую природу и статус нашего направления. Единое

основоустройство и общая идейно-методологическая база для всего сообщества гуманитарных дискурсов есть не что иное, как *эпистема*: мы пришли к выводу, что *синергичная антропология может выступать как ядро определённой эпистемы для гуманитарного знания*.

Укажем, что такой вывод вовсе не означает каких-то особенных, уникальных достоинств синергичной антропологии как таковой. Он – очень общего характера: приходя к нему, мы несколько не опирались на конкретные понятия синергичной антропологии, в том числе и на краеугольный концепт размыкания человека. Вместо этого, как можно заметить, нам требовалось несколько другое – то, что синергичная антропология доставляет дескрипцию феномена человека, *включая конституцию человека*; и тем самым она содержит в себе некоторый метод и аппарат для реконструкции структур личности и идентичности. Условные модели, передающие потребный для некой прикладной области набор свойств (как, например, модели Лефевра), разумеется, таким свойством не обладают – и именно здесь у нас критически важное отличие от модельного строительства. Но здесь и нет уникальности, исключительности синергичной антропологии: как явствует из нашего рассуждения, эпистемостроительные потенции, способность быть эпистемой (или порождающим ядром эпистемы) имеет всякая концептуальная формация, которая способна, хотя бы в принципе, представить конституцию человека. Понятно, отчего это так. Исключительна не синергичная антропология или другая подобная формация, а исключителен их предмет. Тот предмет, которым они занимаются, человек, – вот он в самом деле чрезвычайно исключительный феномен. И в методологическом аспекте его исключительность выражается как раз в том, что любая теория или модель, осуществляющая конституцию человека, потенциально может служить цельной эпистемой для гуманитарного знания. Фигурально выражаясь, *сам человек уже и есть эпистема* или же ядро эпистемы, – поскольку он есть общий знаменатель, общее содержание всех гуманитарных дискурсов. Поэтому любая теоретическая формация, любое теоретическое построение, которое содержит в себе основоустройство человека, – содержит и основоустройство всех гуманитарных дискурсов; в принципе, оно может быть превращено, развёрнуто в определённую гуманитарную эпистему.

В современной ситуации обсуждение таких вопросов – не пустая схоластика. В этой ситуации заведомо несправедлив афоризм старой гуманитарной науки: *кто ничего путного не умеет, тот занимается методологией*. Напротив, методологический поиск нужен и даже вынужден в современном гуманитарном знании, ибо гуманитарные науки пребывают в состоянии эпистемного вакуума. Некоторое время назад общая эпистема для гуманитарных наук существовала, и роль её выполняла структуралистская эпистема, которая достаточно эффективно обслуживала почти всю сферу гуманитарного знания. Однако сегодня это уже явно устаревший способ организации знания, более неспособный нести функцию эпистемы (хотя в приложениях он ещё нередко используется *faute de mieux*). Давно уж явилось направление, именуемое «постструктурализм». Оно, однако, не представило собственной полноценной эпистемы, и в наши дни уже также идет на убыль. В итоге эпистемный

вакуум есть реальность сложившейся научной ситуации – и, соответственно, как поиск новой антропологии, о котором мы говорили в начале лекций, так равно и эпистемный поиск отнюдь не порождены пустой тягой к фантазиям, экспериментаторству и размножению методологий. В них – реальный запрос, идущий от наличного состояния гуманитарного знания.

Возвращаясь же к синергичной антропологии, мы скажем далее, что она не только в принципе может быть развёрнута в эпистему, но уже сформулировала и определённую стратегию такого развёртывания. Представлена конкретная эпистемологическая процедура, посредством которой возможно, избрав определённый гуманитарный дискурс, осуществить его трансформацию, переплавку на базе методов и понятий синергичной антропологии.

*(Реплика с места:)* Деконструкция?

Лучше этого термина здесь не употреблять, он слишком нагружен конкретным содержанием. «Переплавка» – это адекватный термин, «деконструкция» – менее адекватный.

*(Реплика с места:)* Деконструкция дискурсивна, а переплавка – это метафора.

Деконструкция на поверку тоже не даёт ничего процедурно, конкретно определённого, когда мы входим в те области, в которых сам Деррида её не применял. В философии последних лет с этим понятием обращаются достаточно произвольно, и никакой особой строгости и предметной конкретности оно с собой не несёт. По известной истории, когда один из представителей английского королевского дома выслушал лекцию Дерриды, он сказал, что деконструкция – «это то, что происходит в нашем королевском семействе».

Но в случае синергичной антропологии этот разговор о терминах не является критически важным, поскольку сама процедура, о названии которой мы говорим, конкретно описана. Сейчас я могу, однако, представить её вам лишь в общих чертах, в главных её этапах. Что нам требуется сделать? Во-первых, коль скоро мы берём гуманитарный дискурс, мы заведомо знаем, что он как-то соотносим с человеком, с человеческими действиями, на языке синергичной антропологии – «антропологическими проявлениями». Поэтому возможно, в принципе, охарактеризовать данный дискурс в терминах антропологических проявлений, сопоставить ему определённую область антропологических проявлений. Это первая стадия: на ней мы делаем явным, эксплицируем антропологическое содержание выбранного дискурса, и потому я её называю *антропологической расшифровкой*. Если взять, к примеру, историю, то предметом истории являются исторические события, исторические феномены, в которых действуют, в конечном итоге, человеческие сообщества и индивиды. Выбрав конкретную сферу исторических явлений, мы можем различить, какие же антропологические проявления в них задействованы. Как нетрудно увидеть, в весьма близкой методологии строил свои исторические штудии Мишель Фуко. В своих исследованиях истории безумия, истории наказания, истории сексуальности он рассматривает и изучает исторические феномены, выявляя в них антропологическое содержание – развивает антропологизиро-

ванную трактовку истории. И здесь синергичная антропология – в полном методологическом согласии с ним, у неё тот же подход к историческим явлениям.

Но тот же – только на первой стадии. Далее общность с Фуко заканчивается, поскольку наша «переплавка» исторического дискурса должна его связать с базовыми понятиями синергичной антропологии – размыканием человека, способами размыкания, топиками Антропологической границы. То понятие, с которым непосредственно устанавливается связь, – это предельные антропологические проявления, из которых состоит граница человека. На предшествующей стадии «антропологической расшифровки» мы сопоставили избранному дискурсу определённую область антропологических проявлений; на следующей стадии необходимо связать эту область с предельными проявлениями: а поскольку любое из предельных проявлений принадлежит некоторой топике границы, то устанавливаемая связь будет и связью с определённой топикой, то есть она локализует избранную сферу явлений в пределах антропологической границы. Соответственно, эта вторая стадия называется *антропологической локализацией*. Её проведение – очень конкретная процедура, которую заведомо невозможно сформулировать в универсальной форме, пригодной для «переплавки» любого гуманитарного дискурса. На общем уровне мы можем, однако, утверждать, что её проведение возможно, то есть искомая связь выделенных нами антропологических проявлений с предельными проявлениями действительно существует. Обеспечивается это тем, что предельные проявления конститутивны: коль скоро они определяют конституцию человека, то, в силу этого, любые другие, произвольные проявления зависят от них, определяются ими.

Задача, однако, в том, чтобы связь с предельными проявлениями и, тем самым, с концептуальным аппаратом синергичной антропологии была бы описана конкретно. Хотя, как мы подчеркнули, универсального рецепта такого описания не существует, можно, однако, указать общие приёмы, помогающие установлению нужной связи. Для этой цели в синергичной антропологии вводятся определённые вспомогательные понятия. Антропологические проявления, в том числе и предельные, группируются в антропологические практики и стратегии; и те практики, в которые входят предельные проявления человека («практики границы»), являются во многих отношениях выделенными (что и понятно, с учётом конститутивности предельных проявлений). Их выделенность, в частности, состоит в их *влиятельности*: очень многие другие практики от них в разных отношениях зависят – заимствуют у них цели, ценностные ориентиры, паттерны сознания и поведения и так далее и тому подобное. Такие практики, зависимые от практик границы, мы называем *примыкающими* к последним или же *ассоциированными* с ними. Понятия эти вполне конкретны, примеры их нетрудно себе представить. Скажем, в средневековом обществе онтологическое отношение человек – Бог было доминирующим отношением, и от практик границы, в которых оно осуществлялось, зависело, примыкало к ним огромное множество других практик – и антропологических, и социальных. Вполне возможно описать и способы, механизмы этой зависимости.

Таким образом, в антропологической реальности граница человека оказывается окружена своего рода примыкающим слоем, образуемым примыкающими практиками. Достаточно типично (как мы видели и на примере средневекового социума), чтобы этот слой был обширным, включал в себя распространённые, массовые практики (в отличие от самих практик границы, которые, в силу предельности своих проявлений, едва ли бывают массовыми). Поэтому связь с предельными проявлениями, необходимая для антропологической локализации, может устанавливаться в два этапа: сначала можно установить связь с какими-либо примыкающими практиками – что должно быть менее затруднительно, ввиду их распространённости, – а затем, через их посредство, и с практиками границы. Описанная схема бегло проведена в моих текстах применительно к истории, к сфере художественных практик, и, в целом, данный путь антропологизации гуманитарных дискурсов представляется довольно реалистичным.

В итоге синергийная антропология даёт пример, демонстрирующий, что новая антропология, действительно, может выступить эпистемической основой гуманитарного знания – по выражению И.П. Смирнова, выступить в качестве *науки наук о человеке*. И, как, в частности, следует из этого, – Томскому философскому факультету необходима кафедра антропологии.

\* \* \*

В заключительной части цикла мы примем, с долей условности, что основания синергийной антропологии уже изложены – и попытаемся с их помощью подойти к рассмотрению российской истории. Разумеется, речь тут должна идти не об *описании* исторического процесса (что – дело историков), а об его *интерпретации*. С помощью концептуального арсенала синергийной антропологии мы попробуем наметить некоторый общий подход, общий взгляд на этот процесс (прежде всего, в его культурных и духовных аспектах), попробуем выделить базовые структуры и действующие факторы русской истории, а также и русского сознания, каким оно себя проявляло в этой истории.

Начальная проблема – выбор или формирование исходных понятий для описания избранного предмета – социально-исторического, историко-культурного, культурно-цивилизационного процесса в нашем Отечестве. Какими понятиями следует характеризовать фактуру таких процессов? Первая забота философа – не ограничить общности описания, избежать понятий и допущений (в том числе, скрытых), сужающих горизонт рассмотрения. Поэтому для начала примем предельно общую позицию: решим, что перед нами – некоторая область протяжённой (во времени и в пространстве) реальности, область декартовых *res extensa*. В качестве первой характеристики протяжённой реальности изберём понятие, тоже заведомо не грозящее ограничением общности: понятие *трансляции* (переноса, передачи). Фактура протяжённой реальности, её процессуальность, событийность формируются трансляциями всевозможного рода: всё, что происходит в протяжённой реальности, существование культурно-цивилизационных и любых иных организмов, систем, состоит собственно в том, что в пространстве и времени транслируются разно-

образнейшие содержания, материальные и духовные, феноменальные и ноуменальные. Транслируется решительно всё, частицы и волны, предметы и вещи, смыслы, мысли, восприятия, эмоции... – что неспособно к трансляции, неспособно к существованию. Трансляция – это общее наименование для всего происходящего.

Нас, конечно, интересуют не любые трансляции. Далее мы будем суживать поле зрения и формировать более специальные понятия, которые существенны для процессов избранных нами видов. В первую очередь, из всех трансляций мы выделим такие, которые передаются понятием *традиции*. В буквальном смысле, два термина практически совпадают: *традиция* = *traditio* (лат.) = *παρα-δοσις* (греч.) = *пере-дача* = *трансляция*. Но в смысле принятом традиция – не просто трансляция, но несёт дополнительные свойства, которые характеризуют её как определённый вид или род трансляций. Согласно дефиниции, данной мной в книге «Опыты из русской духовной традиции», традицию можно понимать «как передающий механизм в историческом времени и человеческом обществе, как социальный или культурный институт, осуществляющий хранение и передачу некоторого фонда – наследия, ценностей, установок и т.п.». Как видно отсюда, ключевым признаком традиции следует считать наличие определенного *фонда* транслируемых содержаний, а также *памяти*, которая обеспечивает сохранение или воспроизводство фонда и сообщает данному виду трансляций единство во времени. Обращаясь к рассмотрению традиций, мы оставляем в стороне все виды трансляций в физических и биологических системах, всю естественно-научную сферу, и ограничиваемся социокультурным пространством. Однако и в нём заведомо существуют иные виды трансляций, отличные от традиции. Указанные определяющие признаки отличают традицию, например, от всех хаотических, разрозненных трансляций в социокультурном пространстве. В обществе, скажем, транслируются слухи, и это – дискретные, взаимно не связанные трансляции, которые не составляют традиции. Транслируются феномены моды, которые также не составляют традиции. И каждый из нас, опираясь на свой реальный опыт, может такой список продолжить и дополнить.

Далее, с любой традицией связано некоторое сообщество её хранителей или участников, тех, кто владеет её фондом и актуализует её память; тем самым, как и закреплено в нашей дефиниции, традиция есть социальный и исторический институт. Далее, мы уточним дефиницию, заметив, что в число определяющих признаков традиции стоит включить одно необходимое свойство её фонда: ценностный (аксиологический) аспект. То содержание, которое традицией транслируется, имеет нравственную или культурную значимость, ценность для участников традиции. Данное свойство тоже позволяет отделить от традиции некоторые виды трансляций. К примеру, в обществе транслируются всевозможные культурные и социальные условности – манеры, обычаи, детали уклада жизни, стереотипы поведения... Они очень устойчиво передаются, в трансляциях подобных явлений заведомо присутствует память, однако аксиологический аспект зачастую отсутствует, сами носители условностей не настаивают на нём, признавая, что эти условности могли бы

быть и другими. И, с нашим уточнением, мы не относим такие трансляции к традициям.

Выделение аксиологического аспекта сразу же обращает нас к существенному (хотя и не связанному прямо с нашей темой) вопросу о судьбе феномена традиции в современности. Как известно, характерное свойство этой современности – если не полный отказ, то самый значительный отход от аксиологии. Воззрения, выработанные западным обществом в последние десятилетия и быстро получившие глобальное распространение, утверждают необходимость – правда, не столько отказа от ценностных суждений вообще, сколько – ценностного уравнивания, признания «равноценности всех ценностей», равноправия любых ценностных иерархий и систем. Ясно, однако, что полнота такого уравнивания равносильна ликвидации самого принципа иерархии ценностей (ибо наряду с любой иерархией те же права надо признать и за иерархией противоположной). Подобный ценностный плюрализм, уравнивающий все ценности и переходящий в ценностный нигилизм, присутствующий, к примеру, в постмодернистской идеологии, в значительной мере – идеологии политкорректности и так далее. Связь такой позиции с отношением к традициям прямо прослеживается в общественном сознании. Утверждается, что для современного общества характерен отказ от традиций, и его тип, его фактуру называют часто посттрадиционной. К таким утверждениям надо, однако, относиться *cum grano salis*. Они не полностью и не безоговорочно справедливы: целый ряд традиций явно ещё продолжает воспроизводиться и выживать, а в целом наблюдается и несомненное противодействие главной тенденции – весьма характерен и возврат к традициям, попытки возрождения, обновления традиций, создания новых, современных и эклектичных, под видом старых (так называемые «традиционалистские» группы) и т.д. и т.п. Что же касается нашей прямой темы, то мы будем говорить об эпохах, когда в существовании традиций, как и в их первостепенной роли, никак не приходится сомневаться. Соответственно, *традиция* и будет нашим базовым понятием при анализе исторического бытия российской культуры.

Нам потребуется выделять различные виды традиций. Легко согласиться, что всякая конкретная традиция определяется, специфицируется двумя своими характеристиками: тем, *что* она транслирует, и тем, *как*, каким способом она осуществляет трансляцию. Иными словами, традицию конкретизируют, полностью её задают два показателя – природа транслируемых содержаний и способ трансляции. Далее, по способу трансляции можно разделять традиции на вербальные и невербальные. Логика рассуждения теперь уже сама ведёт нас. Вербальные традиции вновь разделяются по механизму трансляции на письменные и устные – возникает естественная номенклатура традиций.

Для нас, однако, особую важность имеет иной принцип разделения, связанный с философским и антропологическим содержанием традиций. Именно в этом плане мы будем концептуализовать историческое бытие, притом, опираясь на понятия синергичной антропологии. Как мы видели, в синергичной антропологии ключевой пункт – различение дискурса сущности, эссенциального, и дискурса энергии; причем сугубо в энергичном дискурсе, без обращения к понятию сущности, здесь описывается конституция человека и

вся сфера его предельных проявлений, начиная с духовных практик, играющих тут особо существенную роль. Как выясняет наш подход, роль антропологических проявлений, которым нельзя сопоставить какого-либо эссенциального или субстанциального содержания, наиболее заметна и важна в сфере личного общения, в специфически личностной стихии. Очевидно, что различение эссенциального и энергийного дискурсов мы должны проводить и в трактовке традиции – то есть данное различие должно прилагаться к её главным характеристикам, природе транслируемых ею содержаний и способу трансляции. В итоге возникает новое разделение: традиции, транслирующие, соответственно, эссенциальные содержания или же неэссенциальные, чисто энергийные, чисто личностные. (Способ же трансляции не вносит ещё одного разделения, поскольку он в данном аспекте определяется природой транслируемых содержаний – энергийность или эссенциальность содержания диктует и возможные способы его трансляции.) Идея традиции, передающей «чисто энергийные» содержания, необычна, в привычный образ традиции входит скорее представление о передаче каких-то «сущностей», «непреходящих ценностей» и тому подобного. Но именно этот тип традиции, кажущийся непривычным, и оказывается, на поверку, самым важным. Забегая вперед, скажу, что та концепция русской культурной истории, истории русского самосознания, к которой выводит синергийная антропология, выделяет в качестве ключевых факторов этой истории две традиции, духовную и культурную, тесно друг с другом взаимодействующие. И первая из этих традиций, духовная, как обнаруживается, осуществляет трансляцию именно неэссенциальных содержаний. К рассмотрению духовной традиции мы и обратимся сейчас.

«Духовная традиция» – термин, знакомый всем и как будто понятный всем, употребляемый постоянно, и даже слишком заболтанный в сегодняшней жизни. Однако обычные сферы его употребления – журналистика, публицистика, эссеистика, в лучшем случае культурология, которая тоже отнюдь не отличается точностью в понятиях. На поверку бытующее понимание духовной традиции оказывается размытым, интуитивным. Поэтому синергийная антропология проводит построение этого понятия заново, с самого начала. Основа нашей трактовки духовной традиции – её изначальная связь с феноменом духовной практики. Эту конститутивную связь мы уже начинали затрагивать на вчерашней лекции: анализируя духовную практику, и конкретной, исихастскую практику, мы бегло говорили и о духовной традиции. Я подчёркивал, что духовная практика осуществляется *индивидуальным* человеком. Это очень существенно. Дело человека – это его сугубо личное задание, которое может и должен исполнить лишь исключительно он сам, предельно концентрируясь на себе, на своём внутреннем мире. Но, с другой стороны, в понятие духовной практики необходимо входил и коллективный аспект. Человек сам и один, только из себя и от себя, никогда не сумеет выстроить полную стратегию исполнения задания и заведомо не сможет точно её осуществить до конца. Знание того, как следует исполнять задание духовной практики, знание «путевой инструкции», равно как и возможность проверки, коррекции продвижения по пути, подвизающемуся в практике доставляет определённое сообщество, которое, говоря об исихазме, мы называли

«исихастской традицией». Сейчас, говоря о духовной практике как таковой, мы будем, соответственно, называть это сообщество духовной традицией. Как мы тоже успели сказать на прошлой лекции, бытие такого сообщества целиком связано с тем, что мы обозначили специальным термином «органон духовной практики». Данный органон есть полная система, или же канон правил организации, проверки и истолкования опыта духовной практики. *Миссия духовной традиции – создать этот органон и обеспечивать его тождественное сохранение, его трансляцию в историческом времени.* Мы говорили об исихастском органоне, однако подобное явление существует во всех школах духовной практики, которые были созданы мировыми религиями (то есть в даосизме, суфизме, буддийской Тантре); и можно сказать, более того, что именно наличие органона представляет собой определяющий признак духовной практики как таковой. Все духовные практики разделяют и такие черты, как высокая сложность органона, его антропологическая, равно как интеллектуальная, изощрённость и долгий, измеряемый веками, срок, необходимый для его выработки.

В итоге духовная практика и духовная традиция предстают как нераздельное двуединство индивидуально-личного антропологического процесса и своего рода межличностной, коллективной, или соборной, среды, необходимой для его осуществления или, точнее, для создания и поддержания его основоустройства. Нераздельность их такова, что можно, если угодно, сказать: в аспекте трансляции, будучи понята как организм тождественного (само)воспроизведения опыта размыкания к Инобытию, духовная практика представляет собой духовную традицию. Это – достаточно отчётливое понимание феномена, но теперь нам следует связать его с нашим понятием традиции как таковой, с её общими характеристиками. Каковы в данном случае транслируемые содержания и способ их трансляции?

Прохождение духовной практики – определённый род антропологического опыта. Очевидно, что именно этот опыт традиция и должна транслировать, передавая его всем подвигающимся в практике. «Антропологический опыт» – уже достаточно специфический предмет трансляции; но эта специфичность становится прямой исключительностью, уникальностью за счёт того, что здесь транслируемый опыт – это опыт мистико-аскетической практики, опыт устремления к иному горизонту бытия и продвижения к нему. В этом уникальном опыте сейчас для нас важен один аспект (как было в прошлой лекции упомянуто, хотя и мельком) – связь человека, проходящего духовную практику, с искомым, с тем *иным* бытием, к которому он восходит по ступеням Лествицы, – эта связь принципиально не сущностная, а энергийная. Именно здесь оказывается кардинально важным разделением сущностного и энергийного аспектов, характерное для православного мышления. Как было сформулировано на Соборе 1351 года, который вчера упоминался, Божественная сущность остаётся абсолютно недоступной, *неприобщаемой*, согласно догматической формуле. Недаром в центр всех наших концептуальных построений поставлено понятие из энергийного ряда, *синергия*, то есть встреча энергий. Если бы духовно-антропологический процесс, который мы описывали, был встречей-соединением не только энергий, но также и сущностей, то

именно соединение сущностей и служило бы его главной характеристикой. Энергия принадлежит сущности, и сущностное соединение предполагало бы энергийное, включало его в себя. Однако процесс духовной практики мы описывали в сугубо энергийном дискурсе – именно потому, что в равном согласии со свидетельствами аскетического опыта и церковного догмата в нём не происходит никакой встречи сущностей и его онтологическое содержание всецело заключено в его энергетике. Стихия соединения сущностного, тем паче субстанциального, в таком процессе отсутствует, он исключительно энергийен.

Это – весьма существенное отличие нашего духовно-антропологического процесса. Типичные виды процессов, протекающих в природе, – физических, биологических и тому подобных – связаны с переносом субстанциальных, материальных содержаний; для культурных процессов типичны сущностные, смысловые трансляции. Та же процессуальность, какую мы обнаруживаем в духовной практике и духовной традиции, теснейше ассоциируется с процессами личного общения: именно в таких процессах мы способны обмениваться чисто энергийными содержаниями, которых не возвести ни к каким сущностям. Поэтому для описания духовных процессов, процессов религиозной жизни исконно употребляется язык личностный; и лишь в порядке исключения, чтобы выявить определённые аспекты духовной практики, мы прибегаем в ограниченной мере к системно-физикалистскому языку.

Сказанное раскрывает понятие духовной традиции в аспекте того, *что* же она транслирует. Она транслирует сугубо личностные антропологические содержания, – содержания энергийные, а не эссенциальные. Как мы убедимся, это – её уникальное свойство среди всех традиций, играющих существенную роль в историко-культурном бытии. Что же касается второй общей характеристики, *способа трансляции*, то, как мы заметили, этот способ существенно детерминируется энергийной природой транслируемых содержаний. Трансляция таких содержаний также возможна лишь в личностной стихии, путем личного общения особого рода – такого, которое ориентировано к Инобытию (так, в исихазме основное звено трансляции – отношение Старец – Послушник с его очень специальными правилами, объяснимыми лишь в свете задания духовной практики и в свете её органона).

Переходя к другим видам традиций, прежде всего следует рассмотреть *религиозную традицию*, тесно связанную с духовной. Разумеется, она играет самую заметную роль в историко-культурном бытии, однако мы не избрали её нашим центральным понятием по причине её крайне смешанной, гетерогенной природы. Религиозная традиция – очень разношёрстная вещь. В ней, очевидно, должно транслироваться содержание определённой религии, а содержание религии необычайно многомерно, многоаспектно. Безусловно, входит сюда и духовная традиция, она – часть религии. Это – один полюс традиции, где не транслируется ничего эссенциального и субстанциального; но на другом полюсе традиция включает в себя и самые материализованные содержания. К примеру, храмы, культовые сооружения тоже суть транслируемое содержание религиозной традиции. Итак, диапазон религиозной традиции – от эфемерностей личного общения, сугубо энергетических, и до камен-

ных зданий. Входят в неё, разумеется, и сфера культа, богослужение, литургия и великая масса прочих разнообразных аспектов. Всё это и есть религиозная традиция; она – из самых многообразных, богатых, но одновременно и гетерогенных, «всеядных» традиций. В её составе – множество субтрадиций, одной из которых служит и духовная традиция.

Когда мы прослеживаем эволюцию структур историко-культурного процесса, возникает необходимость весьма детального анализа роли религиозной традиции, её влияния и воздействия. Для целей такого анализа удобно выделять следующие три её аспекта. Аспект первый – духовная традиция. Это – ядро, квинтэссенция религиозной традиции: именно здесь заключено то, что сегодня часто называют английским словом *message*, – то есть послание, весть, которую стремится донести миру и человеку данная религиозная традиция. Далее, существенную роль в культурно-исторической фактуре играет *институциональный* аспект. Религиозная традиция создаёт институты самого разного рода – в сфере образования, правовой сфере, интеллектуальной, не говоря уже о собственном её специфическом институте религиозной (духовной) иерархии. Каждый из институтов есть некоторый аппарат трансляции традиции; именно институты – из самых основных способов и средств трансляции. И понятно, что здесь транслируемые содержания – уже иной природы, чем в духовной традиции. Всякий институт, по определению, – социальное образование, и его конститутивные принципы не могут быть чисто личностны и энергийны. Наконец, целесообразно выделить отдельно, причислив к главным, ещё один аспект, который является общим содержанием религиозной традиции и культурной традиции. Это – *интеллектуальный аспект*, объемлющий учение данной религии – её доктринальное, вероучительное содержание. Понятно, что это содержание не совпадает ни с духовной традицией, ни с институциональной стороной религии, хотя тесно соприкасается и с той, и с другой. Его эволюция обладает известной самостоятельностью и составляет один из немаловажных факторов культурно-исторического процесса.

Таким тройственным членением удобно характеризовать религиозную традицию, прослеживая, как она работает в социуме. Рассматривая структуры русской истории и культуры, мы увидим, что в нашем случае в определённую эпоху в составе религиозной традиции выделился особо, приобрёл едва ли не первенствующее значение ещё один аспект, обычно отнюдь не выступающий на первый план. Этот аспект – *религиозная обрядность*. Сформировалась специфическая черта русского религиозного сознания, которую называют «обрядоверие»: придание всем внешним деталям церковных обрядов статуса и значения священных и незыблемых элементов, к скрупулёзному соблюдению которых почти всецело сводится религиозная жизнь. При этом строение религиозной традиции деформируется: к выделенным трём главным её слагаемым добавляется обрядность, притязаящая на верховную роль. Конечно, в богатой истории религиозных традиций нетрудно найти примеры и других деформаций.

Иногда в культурной и социальной антропологии применяют и ещё одно деление религиозной традиции: на так называемые «большую» и «малую» традиции. В понятие «малой традиции» включают религиозные содержания,

не подвергаемые систематическому осмысливанию, продумыванию, проработке сознанием – то есть по преимуществу бытовую, культовую религиозность, отделённую от культурной сферы. Это религия, какой она функционирует на народном уровне, на уровне «бытового исповедничества», если употребить термин, введённый русскими евразийцами. Вот туда как раз входит и обрядность, входят также религиозные обычаи, поверья – неразделимо смыкающиеся с суевериями, с пережитками архаических пластов религиозного сознания, наконец, с паттернами подсознательного, индивидуального и коллективного, и так далее. Все подобные содержания, которые часто обладают способностью необычайно устойчиво, успешно транслироваться в социуме (как в пространстве, так и особенно во времени), иногда объединяют понятием малой традиции. В отличие от этого, «большая традиция» включает в себя и осмыслительно-культурную сторону, интеллектуальную компоненту религиозной традиции. Можно заметить, что в нашем отечестве бывали эпохи, и довольно длительные, когда русской религиозной традиции реально грозило редуцироваться до малой традиции и утратить измерения большой традиции. Но целиком до этого, заранее успокою аудиторию, всё же не доходило.

Далее, вслед за религиозной, в ряду ведущих традиций мы назовём, безусловно, *культурную традицию*. Это тоже крупный конгломерат (суб)традиций самого разного характера. Уже и сам термин говорит, что это важнейшая традиция для существования культурно-исторического организма, которая и формирует его основу. Ясно, что это также чрезвычайно гетерогенная формация. Если попытаться обозначить хотя бы главные виды составляющих её и транслируемых в ней содержаний, то мы должны будем назвать:

- институты (в ещё большем разнообразии, нежели в религиозной традиции): научные школы, школы в искусстве, множество различных институтов в сфере образования, правовые институты и так далее;

- ноуменальные или интеллектуальные содержания, также в большем разнообразии, чем в религиозной традиции: системы идей, системы ценностей, техники знания, нормы этики и тому подобное;

- навыки, техники, установки любой профессиональной деятельности;

- культурные коды, кодексы общественного поведения, социально-психологические установки;

- установки и техники формирования индивидуальности, «культуры себя»; «практики себя» (в смысле М. Фуко), не входящие в духовную традицию,

- и ещё многое другое.

Что касается способов трансляции, то именно в культурной традиции они наиболее многочисленны, наиболее многообразны и разработаны. Способами своей передачи, трансляции культура занималась с самого начала и весьма тщательно. В рамках её создавались все вышеупомянутые способы: трансляция вербальная и невербальная, устная и письменная. Ведущим же способом трансляции культурной традиции можно полагать способ педагогический – коллективное обучение, осуществляемое посредством «школы», на всех её уровнях и во всех смыслах термина.

Из наших перечислений довольно ясен и ответ на вопрос о природе транслируемых содержаний, в её отношении к дихотомии эссенциального – энергийного. Всем названным нами содержаниям соответствуют различные сущности и субстанции. Здесь не присутствует каких-либо чисто энергийных содержаний, за которыми нельзя было бы уловить и зафиксировать никаких сущностей. Хотя здесь обширно представлены содержания, которые в широком смысле принадлежат к духовным, – налицо кардинальное различие с духовной традицией.

Возможные возражения в связи с этим выводом могут явиться при обращении к сфере искусства. С этой сферой, с художественными практиками интуитивно связываются представления о личностном характере совершающихся здесь трансляций. Здесь существует не только передача навыков профессионально-технического рода, но передаются от учителя к ученику и некоторые, что называется, тайны искусства, тайны творчества, выражающие уникальную индивидуальность мастера и сообщаемые, передаваемые тоже неким уникальным, сугубо личным путём. В этой ситуации возникает интересная философская, культурфилософская задача разобраться в том, как эти таинственные эстетические трансляции соотносятся с духовной традицией. Основной вопрос можно поставить так: достигают ли механизмы передачи, реализуемые в эстетических практиках, действительно чистой энергийности? Как можно ожидать, некоторая грань все же остаётся; и следует иметь в виду, что наличие, скажем, неких глубоко иррациональных психологических компонент в событиях трансляции ещё вовсе не говорит о неперенной неэссенциальности содержания, транслируемого таким образом. Конкретнее же, в духовных практиках передача опыта типичным образом, в качестве основного механизма, осуществляется в антропологической диаде «учитель – ученик». В искусстве, в разных видах его иногда тоже создаются подобные антропологические диады. И здесь для антропологии, психологии искусства, даже для социологии весьма интересная задача: компаративный анализ минимальных антропологических объединений типа «учитель – ученик» в искусстве и в духовных практиках. Чем они сходны и чем отличаются? Эта задача, по всей видимости, никем не рассматривалась; и для её решения, несомненно, требуется входить в проблематику природы эстетического предмета, равно как и предмета опыта духовной практики.

Далее, мы не можем не указать и категорию *социальных традиций*. Понятно, что это опять-таки – обширнейшая группа, конгломерат самых разнообразных традиций. Но в данном случае нам достаточно ограничиться указанием на то общее, что связует их все: ибо это общее сразу же демонстрирует то, что интересует нас, – соотношение с духовной традицией. Объединяющий все эти традиции предикат социальности означает, что транслируемые в них содержания не могут носить чисто энергийного характера, ибо в этом случае их трансляция требовала бы сугубо и строго личностных, личностно-энергийных контактов, личного общения, замкнутого на человека. Стало быть, здесь также транслируются эссенциальные и субстанциальные содержания. Типичнейшие из таких содержаний здесь – нормы и кодексы социальных институтов. Вообще говоря, любой социальный институт порождает

некоторую социальную же традицию, с помощью которой и обеспечивает своё воспроизводство в социокультурном времени.

Наконец, в качестве последнего вида укажем достаточно важные для русской культуры *народные традиции*. Это – этнографическое или же этнокультурное понятие, характерное для фактуры этноса. Транслируется в таких традициях по преимуществу то, что в этнической антропологии, в этнографии называется *пережитками*. Пережиток в данном случае есть некоторое содержание социальной органики, принадлежащей к иррациональным основаниям народного бытия. Это суть содержания, которые народное, этническое сознание наделяет особым статусом и окружает особым отношением: считает их важными, не просто заслуживающими, а настоятельно требующими сохранения, трансляции, передачи. С ними связано интуитивное представление, что на передаче вот таких содержаний этнос и держится, их передачей он и закрепляет себя. Но почему эти содержания ценны – это не подлежит рефлексии, даже составляет запретный вопрос. Это нечто донесённое из ушедших поколений, забытое в своих истоках. Но, хотя истоки и смыслы давно забыты, остались стойкие, сильные эмоционально-психологические обертоны. Живёт представление о том, что с этим связано что-то очень важное, очень глубинное, и потому совершенно обязательно это хранить и передавать. Таково приблизительное описание концепта пережитка в этнографии. Для народных традиций он и определяет, в основном, их фактуру. Транслируются здесь, таким образом, некие архаические социопсихологические паттерны. Здесь мы, говоря по Юнгу, в сфере коллективного бессознательного, архаических пластов этнокультурного сознания, представлений и стереотипов, его формирующих. Существенно, что здесь мы в глубоко иррациональной сфере. Но нельзя при этом забыть о разграничении социального и собственно антропологического! Народная традиция – это *социальный* феномен, очень существенно *коллективный*. Личностного содержания здесь нет. Наоборот, личностное сознание разъедает народную традицию, с ним вредно подходить к народной традиции. Здесь есть антропологические корреляции, есть, как известно, определённые и изучаемые в этнографии, в этнологии типологии характерных носителей народных традиций. Антропологический аспект здесь, конечно, есть. Но существенно зафиксировать, что здесь опять социальная фактура, а не личностно-антропологическая, и, в силу этого, природа транслируемых содержаний опять сущностна и субстанциальна.

Вернувшись к началу нашего обозрения, мы можем сделать вывод: из всех выделенных нами видов традиций, образующих фактуру историко-культурной реальности, духовная традиция является единственным видом, в котором транслируются чисто личностные и энергийные содержания. В этом смысле духовная традиция – единственная традиция чисто антропологической природы, то есть традиция, конституируемая исключительно антропологическими и личностными, а не социальными или какими-либо ещё механизмами.

Описав репертуар основных традиций, необходимо понять, как они связаны меж собой. Разумеется, между ними не могут не существовать различные отношения. Несомненно, скажем, что одни традиции влияют на другие,

подчиняют себе другие; с другой стороны, существуют и отношения взаимного исключения, несовместимости: из наличия определённых традиций в сообществе можно заключать, что некоторых других традиций в этом сообществе уже быть не может. Целесообразно иметь специальные понятия, которые характеризовали бы эти взаимные отношения; и в обсуждении проблем эвристики синергичной антропологии я уже бегло говорил о таких понятиях. Речь там шла, правда, об отношениях между антропологическими практиками, а не традициями, но возникающие отношения в этих двух случаях весьма близки. Прежде всего, в каждом социуме и в каждый исторический период можно выделить определённые *ведущие*, базовые традиции: такие, для которых найдётся немало число других традиций, от них *зависящих*. Смысл термина «зависящая (или зависимая) традиция» ясен: такая традиция ориентируется на другую, ведущую, заимствует от неё ценности, цели, возможно, и приёмы трансляции. Ясно, что самые разные содержания, имеющиеся в традиции, другие традиции от неё могут заимствовать, перенимать, усваивать. И в этом случае они конституируются как зависящие.

Равным образом можно говорить, что зависящая традиция является *примыкающей* к своей ведущей традиции, или, синонимично, *ассоциированной* с ней. В такой терминологии ведущая традиция характеризуется наличием у неё некоторого множества примыкающих или ассоциированных традиций; удобно иногда называть данное множество «примыкающим слоем» ведущей традиции. Далее, можно заметить, что примыкание к духовной традиции имеет свои отличия. Поскольку эта традиция – сугубо личностной, антропологической природы, то ассоциированность с ней предполагает хотя бы некоторое вовлечение, вхождение в сферу личных отношений, которые суть всегда отношения общения. Отношения примыкания к личностной традиции непременно в какой-то мере тоже личностно окрашены: они несут в себе элемент внутренней причастности к ней, расположенной заинтересованности, если угодно, участливости; и эти свойства в точности отвечают одному из понятий, введённых в гуманитарную науку Бахтиным: понятию *участного отношения*, или же *участности*, выражающему установку хотя и частичного, но сочувственного, сочувствующего разделения опыта. Соответственно, мы можем говорить, что традиции, ассоциированные с духовной традицией, являются для неё «участными традициями». Они примыкают к духовной традиции, соприкасаются с её стихией общения и в той или иной мере участвуют в ней.

Больше нам не потребуется вводить каких-то новых понятий. Но прежде чем применять весь введённый аппарат к структурам русской истории, нужно отчётливее увидеть место и роль духовной традиции в комплексе всех традиций. Мы делаем эту традицию исходным и базовым понятием для истолкования культурно-цивилизационного процесса в России, а между тем её значимость в этом процессе вовсе не очевидна. Напротив, ещё недавно наука считала духовные практики – а стало быть, и духовные традиции – сугубо маргинальным явлением, граничащим даже с психическими аномалиями (были и такие мнения) и во всяком случае не существенным для культуры и для цивилизационного процесса. Напомним, что в новоевропейской культуре, в

особенности протестантской, сложилось подобное маргинализирующее отношение даже к институту монашества, который в целом гораздо шире, нежели институт духовной традиции. Монашество рассматривалось как асоциальный феномен, как фактор, заведомо отделённый от всех ведущих процессов жизни общества. А духовная традиция – ещё более специальный феномен. Каждый монашествующий отнюдь не обязан проходить путь исихастской практики (как, впрочем, и проходящий исихастскую практику не обязан быть монахом; это близкие, соприкасающиеся сферы, но отнюдь не совпадающие друг с другом). Поэтому встаёт законный вопрос: если поставлена задача раскрыть смысловые структуры широкого социального (социокультурного, культурно-цивилизационного) процесса – каковы основания считать, что духовной традиции принадлежит в этих структурах важная роль?

Мы обнаружили одну уникальную особенность духовной традиции: она и только она из всех основных традиций в составе указанного процесса имеет личностно-антропологическую природу. Эта её природа выражается в том, что она вырабатывает и передаёт духовную практику – опять-таки уникальную в ансамбле антропологических практик, имеющую онтологические и мета-антропологические измерения и продуцирующую опыт конституции человека, формирования структур его личности и идентичности. В свете этого мы можем сказать, что в комплексе всех традиций именно и по преимуществу духовная традиция «репрезентирует человека», репрезентирует аутентично антропологический опыт и антропологический уровень реальности (тогда как другие традиции – уровень социальный). А теперь следует учесть одно дополнительное обстоятельство: *именно процессам, происходящим на антропологическом уровне, принадлежит решающая роль во всей динамике социума*. Разумеется, этот тезис не есть самоочевидная истина, в нём выражена определённая позиция, открыто расходящаяся с хорошо известными социоцентристскими воззрениями, в частности, с теми, что ещё недавно господствовали у нас в стране и объявляли человека «продуктом общественных отношений». Но эта противоположная, антропологически центрированная позиция сегодня уже достаточно обоснована и весома в современной науке. Не отрицая фундаментальной роли социальной динамики, она, тем не менее, принимает и доказывает, что за ней стоит антропологическая динамика, которая не только не сводится к социальной, но составляет несводимый, глубокий и решающий уровень динамики всего многоуровневого социума. В совокупности же имеем вывод: духовная традиция является ведущей традицией, она принадлежит к определяющим факторам историко-культурного развития. И те понятия, которые мы ввели, позволяют увидеть, что этот вывод отнюдь не опровергается указанием на узкий и специфический, могущий представляться маргинальным характер сообщества, составляющего духовную традицию. Даже при внешне маргинализованном положении в социальной эмпирике духовная традиция может иметь значительный и существенный примыкающий слой, и её воздействие, будучи подспудным, тем не менее будет сильным и, возможно, решающим.

Но далее следует заметить, что в комплексе всех традиций не может не быть ведущей также и культурная традиция. Это ясно, если угодно, по само-

му определению: она объединяет в себе все основные традиции, образующие главное содержание историко-культурного процесса, и её существование всегда будет в числе ключевых факторов, определяющих его развитие. Поэтому духовная и культурная традиции разделяют между собой ведущую роль в строении и развитии историко-культурного процесса. Суммируя всё наше рассуждение, мы получаем последний вывод, который уже заключает в себе определённый принцип интерпретации процесса: *отношение между духовной традицией и культурной традицией является решающим фактором в структуре и динамике культурно-цивилизационного процесса*. Данный принцип и будет служить нашим главным эвристическим принципом для осмысления рассматриваемого процесса.

Мы, конечно, не собираемся налагать его на реальную действительность в качестве догматической схемы. Напротив, прослеживая исторический путь русской культуры, русского самосознания, мы будем в каждую эпоху проверять его на материале, выясняя степень его соответствия действительности. На каждой исторической стадии мы выясняем состояние и структуру духовной традиции, состояние и структуру религиозной традиции, с ней неразрывно связанной. Аналогичное выяснение мы проводим для культурной традиции. Затем мы фиксируем характер взаимодействия двух ведущих традиций и основные факторы, которые это взаимодействие определяют. После этого уже видно, насколько данная процедура порождает осмысленную картину процесса и каковы на деле эвристические потенции нашего принципа. Такова наметившаяся методология анализа.

В оставшееся время мы попытаемся обозначить пунктиром, как в терминах нашего концептуального аппарата выглядят основные этапы русской истории. Сначала – Русь Киевская; вне сомнения, содержанием историко-культурного процесса служила здесь трансляция христианства на Русь из Византии, а в наших терминах – трансляция всего комплекса основных традиций. Русское язычество – характерно пред-историческая формация. В отличие от язычества, скажем, греко-римского, оно не выработало каких-либо собственных эффективных механизмов трансляции, не создало репродуцируемой культурной традиции; и, соответственно, мы на законном основании считаем, что сама *историчность*, то бишь непрерывная процессуальность, запечатлённая в наборе основных традиций, в России начинается с трансляции Восточнохристианского дискурса из Византии. Что сие включало в себя? Ту реальность, которую трансляция встретила на месте, естественно характеризовать с помощью понятия «народных традиций». То же, что происходило путём трансляции, следует характеризовать уже как появление на Руси духовной традиции. Произошло формирование культурно-исторического субъекта.

И здесь сразу возникают многие существенные вопросы. Первым делом, извечный российский вопрос о «самобытности». Если историческое бытие рождающегося культурно-исторического субъекта было сформировано, конституировано в результате трансляции некоторой традиции, некоторого дискурса из Византии – иначе говоря, началось с утверждения на Руси извне принесённого, заёмного содержания, каким мог быть результат? Возникло ли нечто самобытное? Или возникло нечто просто клонированное, пересажен-

ное? Здесь перед нами историко-культурная апория, которая постоянно воспроизводится в разговорах о русской истории. Как мы на это кратко ответим? На мой взгляд, наилучший ответ представлен, хотя и имплицитно, в одной по-пушкински сжатой формуле Пушкина. В письме 1836 года к Чаадаеву есть всем известная фраза: «Греческая вера дала нам (или даёт нам, неточно помню) наш особенный национальный характер». Фраза, как легко видеть, парадоксальна, я бы даже её назвал «парадоксом Пушкина». Вера-то греческая, вера-то не наша, сугубо чужая, заимствованная; так почему же она даёт нам не греческий, а собственный наш, особенный национальный характер? Как это вообще может быть?

Но именно так и было, и поучительно разобраться в существе происшедшего. Мы рассмотрим всего один исторический пример. Трансляция греческой веры совершилась в 988 году. Понятно, что эта дата несколько условна, но будем от неё отправляться. В 1020 году произошла первая канонизация русских святых – Бориса и Глеба. И это событие и есть исторический пример, дающий необычайно наглядную иллюстрацию к формуле Пушкина. Потому что уже эти первые канонизированные святые, явившиеся на Руси, основывали *новый род святости*, новый чин святых, которого раньше попросту не было, хотя византийское христианство до этого развивалось – мы понимаем, сколько. Рождается новый чин: *страстотерпцев*. Как известно, Борис и Глеб погибли не смертью мучеников за веру, они были убиты не за то, что исповедовали христианство. Тем самым, они не были мучениками в традиционном смысле, их нельзя было причислить к данному роду святости. Поэтому для византийского религиозного сознания это был нонсенс. Их убили в порядке каких-то там династических распрей, споров за престол. Такие явления происходили, разумеется, и в Европе в эпоху феодализма, происходили и в той же Византии. Относящимися к истории святости, к феномену святости такие события никак не считались. Тем не менее, когда в 1015 году совершилось это событие, русское христианское сознание, которому всего-то на тот момент было два-три десятилетия, проявило такой консенсус, такую силу убеждённости в том, что погибшие были действительно святы, – что всего-навсего через пять лет (для знакомых с историей Церкви и с историей феномена канонизации понятно, что это совершенно ничтожный промежуток), уже в 1020 году, именно под таким всеобщим гласом новохристианского русского сознания Церкви пришлось признать их святыми. Что выразилось в этом? А выразилось то, что русское сознание и самосознание совершило свой первый сознательный акт, своё первое духовное самоопределение. Оно решительным образом высказалось, что происшедшее с Борисом и Глебом русское религиозное сознание квалифицирует как акт святости. То была кроткая жертвенная смерть, принятая, чтобы не приумножалась жестокость. Это смерть, в которой, если какая-либо христианская добродетель была ярко выражена, то это добродетель смирения, кротости. Только ещё рождавшееся, становящееся русское сознание активнейше заявило, что эти духовные свойства для него первостепенно важны; оно видит святость вот именно в этом. И ещё оно выразило здесь, что ему присущ примат внутреннего, сугубо личного над всем внешним, формальным: ибо решающим для него было всего одно – состояние духа и

души, в каком юные князья приняли свою смерть. Оно всмотрелось в это состояние – и с неожиданной твёрдой определённой его ощутило, увидело как святое: как состояние святости, обретение святости.

Как видим, таким-то вот образом и оказалось, что греческая вера дала нам наш особенный национальный характер. В греческой вере был найден шанс самовыражения и язык самовыражения. Прежде у русского самосознания попросту не было культурных возможностей выразить себя так глубоко. Примат смирения присутствовал в нашем национальном сознании, однако не имел возможности себя выразить. Получив же возможность, он сразу выразился необычайно ёмким, выпуклым образом.

Можно добавить, что и в образе Владимира Святого вновь проявился этот же парадокс Пушкина. В данном случае это был традиционный вид святости, но сама деятельность Владимира Святого не была традиционной. Как известно, он устраивал на Руси христианский уклад жизни, отнюдь не буквально следуя византийскому образцу. Он брал правовые кодексы из Византии и вычёркивал оттуда те разделы, которые относились к членовредительным наказаниям. Наказания с увечьем в Византии практиковались, связь с Византией была самая прямая, на Русь поступали правовые и прочие системы и институты государственности. И тем не менее Владимир Святой брал и вычёркивал. Как известно, при Владимире на Руси была система, которую мы бы сегодня назвали системой социального обеспечения, и устроена она была лично и персонально Владимиром Святым. Как говорит современный, отнюдь не русский, историк церкви, оксфордский англичанин и замечательный православный богослов митрополит Каллист (Уэр) в своей книге о православии, в России при Владимире Святом была система социального обеспечения не просто лучшая в Европе, а такая, по отношению к которой в Европе не было ничего хотя бы отдалённо подобного. И это опять на тему парадокса Пушкина, на тему о том, как в трансляции, в принятии греческой веры найден был богатейший шанс собственного самобытного выражения.

*Вопрос (проф. Л.Г. Сухотина):* Чаадаев назвал католичество социальной религией, а православие – догматической религией, и в этом как раз зло, которое она принесла. Как Вы к этому относитесь?

Характеризуя две конфессии чертами «социальности» и «догматичности», Чаадаев выразил мнение, крайне распространённое на Западе и имеющее под собой некоторую почву в общем облике, в типологии конфессий. Но эта «некоторая почва» невелика, и в целом мнение весьма поверхностно. Во-первых, авторитет догмата и роль его в жизни Церкви едва ли меньше в католичестве, чем в православии. Во-вторых, что более важно, воззрения Чаадаева почти всецело определялись позициями французского католического традиционализма; а этим позициям, как и всей западной науке тех времён, было свойственно весьма искажённое представление о мире Византии и православия, о том, что мы сегодня называем «Востоочнохристианский дискурс». Если угодно, и здесь тоже был парадокс: французская историческая наука была на отличном уровне, однако образ Византии и в этой науке, и на Западе в целом был деформирован почти до неузнаваемости. Сложилось так по многим при-

чинам, но, прежде всего, в силу взаимного духовного непонимания и отталкивания, в итоге долгой и острой вероисповедной вражды. В немалой мере эти западные воззрения усваивались и российским образованным обществом; так, резкий анти-византизм, питающийся незнанием и искажёнными представлениями, мы обнаружим даже у Владимира Соловьёва. Однако в XX веке византология, в том числе и западная, сумела достичь гораздо более адекватного видения предмета. Во многих аспектах взгляд современной науки на Византию и православие – полярная противоположность тому, что бытовало во времена Чаадаева.

Это, однако, – отступление. Нить изложения ведёт нас из Киева в Москву, к структурам очередного этапа русской истории.

Москва – сердце нашей родины, как у нас выражаются. Дела же сердечные – деликатны, о них не редкость услышать вещи совсем нелогичные, противоречивые, эмоциональные. В речах и мнениях о Москве это очень отразилось. Вплоть до наших дней в рецепции феномена Московской Руси сталкиваются между собой две расходящиеся, прямо противоположные линии. Есть линия превознесения Москвы, и есть линия хуления Москвы. И та и другая представлены крупными научными именами и блестящими текстами. Отец Павел Флоренский утверждал, что Московская Русь XIV–XV столетий является высшим периодом, высшей точкой, как культурологи говорят – *акмэ*, в развитии даже не только Руси, а всего человечества и всей мировой культуры. Другой замечательный православный богослов, отец Александр Шмеман, в своей известной и авторитетной книге «Исторический путь православия» писал нечто диаметрально противоположное, что стоит привести сразу вслед за суждением Флоренского: «Татарщиной, беспринципностью, отвратительным соединением низкопоклонства перед сильными с подавлением всего слабого отмечен, увы, рост Москвы и московского сознания с самого начала, и непонятно, благодаря какой чудовищной аберрации религиозного национализма именно Московский период заворожил надолго сознание русских “церковников”, стал для них мерой “Святой Руси”». За таким суждением стоит целая линия русской исторической и религиозной мысли, где оперируют, например, термином «православное ханство», подразумевающим перерождение православия под татарским влиянием.

Когда в науке есть две противоположные линии, то обычно в каждой из них есть нечто верное. За отсутствием времени я передам эту сложную, двойственную ситуацию кратко и примитивно. Феномен «Московская Русь» объёмлет в истории нашего Отечества период с XIV по XVII век. Внутри этого периода совершенно необходимо делать различия, поскольку его начало, середина и конец крайне существенно различаются меж собой. На взгляд старой позитивистской исторической науки, «Московия» была диким краем, коснеющим в невежестве и неподвижности, вне истории, краем, где ничего не происходило, кроме разве пространственной экспансии. В действительности то была для Руси эпоха огромной внутренней насыщенности. В известном смысле и в известной мере, все дальнейшие этапы, вся богатейшая история имперской России были воспроизведением тех духовных и культурных явлений, которые впервые себя явили в Московский период. *Здесь был сфор-*

*мирован русский извод духовной традиции.* Если в Киевский период культурный организм мог действительно рассматриваться как плод трансляции, лишь находящийся в транслируемом возможности оригинального самовыражения, то в Московский период этот организм явил собственные, «автохтонные» особенности и приобрел собственный склад. Именно поэтому Московский период – ключевой и для нас сегодня предельно актуальный.

По отношению к началу эпохи – периоду XIV–XV веков – значительно более правы превозносители Москвы. Это – время преподобного Сергия Радонежского и Андрея Рублёва. Преподобный Сергий – уникальная фигура в русской истории, почти единственная фигура, по отношению к которой практически нет разногласий у историков. Это человек, который одновременно был и величайшим из российских святых, и одним из величайших российских государственных деятелей; который был и великий мистик, и великий государственный. И, что для нас важно указать, он сам принадлежал к исихастской традиции и прилагал усилия к полноценной трансляции на Русь нового этапа её развития, что складывался в Византии XIV века. Что же до преподобного Андрея Рублёва, то его дело, его духовный вклад – прямое продолжение дела и вклада Сергия. Сказать больше об этом, к моему великому сожалению, сейчас нет возможности.

При всей гипертрофии москвоцентризма Флоренского, можно с ним согласиться в том, что духовность и культура эпохи преподобных Сергия и Андрея действительно несут в себе некоторые непреходящие духовные ориентиры для России – оттого уже, что образы самих преподобных суть образы православной святости во всей её полноте. Однако уже и в этот период намечались те негативные феномены, которые в дальнейшем процвели и стали доминирующими в нашей духовной и культурной истории. Наряду с выдающейся своей ролью в созидании российской государственности, князь Дмитрий Донской смещал митрополитов, возводил на митрополичий престол какого-то совершеннейшего проходимца попа Митяя и позволял себе творить произвол по отношению к духовной традиции. При нём на Руси уже начинают обозначаться те тенденции православной церковной жизни, которые получили на Западе название «цезарепапизма», то есть подчинения Церкви государству и узурпации (разумеется, частичной) главой государства роли главы Церкви. У нас нет, конечно, возможности входить в обсуждение всей давней проблематики, связанной с этим явлением, – его природой и историей, реальными формами и масштабами и так далее. Однако реальное наличие тенденции и уклона такого рода вряд ли оспоримо.

Дальнейшие периоды Московской Руси суть периоды нарастания всего того, о чём говорят хулители Москвы. Но, как правило, в их хулениях акцентируется не то, что наиболее существенно в призме нашего анализа. Для нас важны не столько явления «татарщины», сколько то, что духовная традиция оказывалась подчинённой некоторой другой составляющей религиозной традиции. Восточнохристианский дискурс, транслированный на Русь из Византии и заключающий в себе существенное содержание православной религиозности, включал в себя, прежде всего, то, что мы называем духовной традицией (духовный процесс, выстроенный к обожению и имеющий обожение

своей высшей установкой). Но, наряду с этим, он включал ещё побочную сферу, которую я называю сферой *сакрализации*. Сакрализация – религиозная установка, приписывающая божественную природу некоторому кругу феноменов эмпирического бытия и (в отличие от установки устремления к обожеванию, актуализуемой в духовной практике и духовной традиции) носящая не энергийный, а эссенциальный характер. Она перешла в христианство и, в частности, в византийское православие из государственной религии Древнего Рима и, в первую очередь, включала в себя те элементы языческого культа, что обеспечивали сакрализацию императорской власти – утверждение её сакрального статуса и божественной природы. С её усвоением произошла, как выражаются историки, контаминация православного сознания с римским имперским языческим сознанием и культом. Установка сакрализации стала одной из компонент Восточнохристианского дискурса и, существуя в нём параллельно с ведущей компонентой, духовной традицией, она нередко, в разные эпохи и в разных православных социумах, получала над нею первенство и теснила её, делаясь определяющим фактором религиозного сознания, религиозной и церковной жизни. Именно это и стало происходить в России начиная с XVI столетия. Одним из главных следствий победы этой языческой компоненты религиозности явилось то, что общим стилем, доминирующей стихией русской религиозности стало обрядоверие (о котором мы говорили при обсуждении религиозной традиции). В свою очередь, следствием торжества обрядоверия стал Раскол – прорыв установки сакрализации прямо в исторический процесс, в план его крупнейших событий.

Начиная с этого времени русская история строится на резких оппозициях и противостояниях. В XVII веке подлинная духовная традиция маргинализована, почти незаметна в российском культурном организме. Что до культурной традиции, то она, тем самым, не может питаться от духовной традиции, примыкать к ней; никаких возможностей развития культуры из собственных истоков, истоков Восточнохристианского дискурса, в России практически не остаётся. И, соответственно, единственной возможной стратегией для существования культуры в стране делается *вестернизация* – обращение на Запад, заимствование его культуры. Уже в XVII веке вестернизация стала заметнейшим фактором российского бытия, разделяя ведущую роль в нём с противостоящим фактором сакрализации, которая оставалась доминирующей установкой как в Расколе, так и в православном обрядоверии. Историко-культурный процесс определяется в эту эпоху бинарной оппозицией сакрализации и вестернизации.

По всей видимости, эта конфликтная структура социума с самого начала сознавалась Петром Великим со всей отчётливостью. Своей реформой он с великой решимостью и энергией разрубил конфликтный узел: сферу сакрализации он отгеснил со сцены социального действия, загнав в подполье, и всю социоисторическую сцену предоставил вестернизации, изменив при этом её ориентацию с католической на протестантскую. Духовная же традиция, как связанная с монашеством, в его имперском проекте лишь вытеснялась ещё более. Непосредственные цели проекта, которые заключались в создании эффективной машины управления, обеспечивающей динамичное развитие дер-

жавы, были достигнуты успешно – и историческое существование России, погружаемой в стагнацию силами сакрализации и обрядоведения, вновь обрело динамику и энергию. Так началась Россия имперская, войдя в Европу при стуке топора и громе пушек. Но эта удача проекта сочеталась с новыми острыми оппозициями, конфликтами и дефектами в строении реформированного культурно-цивилизационного организма. Укажем лишь два главных фактора: во-первых, продолжавшиеся вытеснение и упадок духовной традиции; во-вторых, вопиюще разрозненный, «лоскутный» характер культуры, поспешно надёрганной из всех доступных западных источников, заимствовавшей куски немецкой системы управления, французской галантной культуры, голландской, немецкой технической и бытовой культуры и так далее и тому подобное. Русское культурное сознание было лоскутным, разорванным сознанием. Оба фактора представляли исторические опасности, риски, с которыми имперская Россия появилась на свет.

Но обе опасности были успешно преодолены – что и выражает известное изречение о России, которая сумела ответить на вызов Петра. Надо только иметь в виду, что сам вызов, само наследие Петра были глубоко амбивалентны: в них был не только порыв к историческому действию и творчеству, но и существенные ущербные факторы. Успешный ответ на вызов означает, что Россия сумела не только удержать исторический динамизм, но и преодолеть эти факторы. Преодолены были вытеснение и упадок духовной традиции: духовная традиция возродилась. И была преодолена лоскутность культурного сознания: была создана, как мы знаем, великая русская классическая культура. В изречении, что мы вспомнили, Герцен говорит, что ответом на вызов Петра было явление Пушкина. Надо его дополнить: как достижение культурного синтеза символизируется фигурой Пушкина, так же точно возвращение духовной традиции символизируется фигурой преподобного Серафима Саровского. Но и эта символическая чета снова амбивалентна! она говорит нам не только об успехе того, что можно называть «Русским синтезом», но и об очередной опасности, очередном риске в недрах этого синтеза. Как часто отмечают, Пушкин и преподобный Серафим, будучи современниками, по всей вероятности, не ведали о существовании друг друга.

В заключение я могу только сказать, что русский синтез, который удался тогда, вновь является задачей сегодня. В постсоветский период русское сознание опять наполнено «пережитками», смутными, однако властными сигналами неотрефлексированного прошлого опыта, но только уже не народной архаики, а советского тоталитаризма. Оно опять является разорванным, опять лоскутным. Лоскутность всегда имеет очень наглядные проявления. И мне такой наглядной картинкой сегодняшней лоскутности показался юбилейный концерт философского факультета, на котором я вчера присутствовал. На этом концерте вслед за декламацией из Аркадия Гайдара с Мальчишем-Кибальчишем следовал какой-то полупристойный эстрадный танец, пришедший, разумеется, из западной кабацкой стихии. Было и много других подобных же обрывков, огрызков глобализации, отовсюду нахватавшихся. Друзья мои, это не смешно. Это выражает совершеннейшую разорванность сознания. А с разорванным сознанием опасно существовать. Оно может существовать,

эволюционируя либо в настоящую психопатологию, либо к полной виртуализации, когда все проявления, в том числе и эти, нахватавшиеся обрывочно, не достигают настоящей своей актуализации, настоящей серьёзности. Они все как бы проигрываются понарошку. Ведёт же все это в виртуальную реальность, кибер-реальность, которую будет населять уже не человек, а постчеловек: человек же как вид устроит себе видовую эвтаназию. Таковы сегодняшние постсоветские опасности: отчасти наши домашние (не осмысливаются пережитки тоталитарного сознания, которыми мы живём), отчасти – глобальные (не преодолевается виртуализация и разорванность сознания). Впрочем, разорванность даже и культивируется сегодня искусством. Если искусство Золотого века России, века Пушкина, видело свою задачу в достижении цельности и единства человека, культуры, то сегодняшнее искусство смакует разорванность и её гипертрофирует, в нём нет стремления к цельности и синтезу. Поэтому бесспорно, что исторический вызов для России сегодня – *новый русский синтез*; однако возможности его успеха уже гораздо скудней. Эта ситуация призывает нас всех к ответственности, и древние аскетические установки трезвения актуальны нынче не меньше, чем в России прежних эпох. На этом я и позволю себе закончить.

Подготовка текста: *Е.Б. Хитрук, С.С. Аванесов*