

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 13

С.С. Хоружий**СИНЕРГИЙНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
ТОМСКИЕ ЛЕКЦИИ**

В конце сентября 2007 года, в дни празднования 20-летия со дня открытия философского факультета Томского государственного университета директор Института синергийной антропологии Сергей Сергеевич Хоружий прочёл двухдневный курс лекций по основам синергийной антропологии для сотрудников, студентов и аспирантов философского факультета. Лекции были организованы в рамках реализации проекта инновационного развития университета. В лекциях 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.

27 сентября 2007

Я благодарен руководству философского факультета за приглашение. Мы, когда планировали мой приезд, надеялись, что, возможно, он станет началом более устойчивого сотрудничества. Я прочту небольшой курс, который создаст некоторое знакомство с синергийной антропологией, а в более широком плане – будет способствовать общему развороту проблематики философского факультета в сторону современных антропологических проблем и современных направлений в антропологии. Имея в виду такую перспективу, – а именно, что моим кратким курсом мы не ограничимся, а будет какая-то наша дальнейшая совместная работа, – и притом, зная, что я еду на юбилей, я постарался сформировать некие малые подношения философскому факультету в качестве рабочей библиотечки по синергийной антропологии. Её я для начала и представляю.

Прежде всего, вот два недавних издания, в которых мы (то есть Институт синергийной антропологии, который я организовал два года назад) опубликовали по большому разделу, представляющему проблематику синергийной антропологии и работу нашего института. Этот том только что вышел, не думаю, чтобы он успел дойти до Томска. Издание отличнейшее. Это, конечно, не целиком работа моего Института. Это был сложный проект, который мы делали совместно с издательством «Прогресс–Традиция» и совместно с ещё одним заведением, очень активным в области новых педагогических технологий. Есть такой учёный – Юрий Вячеславович Громыко, работающий в области педагогики и новых педагогических методов. Он руководит Московской академией культуры и развития образования (МАКРО). И вот совместно с МАКРО мы сделали большой антропологический проект, кото-

рый здесь и представлен. Здесь рассказывается о тех педагогических направлениях, которые развивает Юрий Вячеславович. Он происходит из недр методологического движения, которое хорошо, конечно, известно в Томске. Соответственно, здесь есть и секция, в которой представлено это направление, восходящее к Георгию Петровичу Щедровицкому. Нами же подготовлена часть, посвящённая синергийной антропологии. Здесь я сформировал малую хрестоматию текстов по синергийной антропологии, где даны краткие выдержки из разнообразных текстов, в основном моих, конечно, представляющих основные идеи в их развитии. Я очень рад, что этот том здесь у вас останется.

По соседству с вами, в Новосибирске, есть очень активный человек, Сергей Алевтинович Смирнов, который подвижнически, уже несколько лет, выпускает альманах «Человек.ги» – ежегодник, главная задача которого – собирание антропологического сообщества. Здесь освещаются актуальные антропологические направления, активно развивающиеся сегодня на отечественной сцене. Вот этот новый выпуск открывается большим разделом, посвящённым нашему институту и нашему направлению. Здесь я постарался очень панорамно представить синергийную антропологию. Самым активным образом в развитии синергийной антропологии, в работе института участвует Олег Игоревич Генисаретский, тоже достаточно известный специалист по антропологии и деятель методологического движения. В организации нашего института мы с ним участвовали вместе, и ежегодник открывается нашей совместной декларацией «Слово синантропологов». Мы в московском фольклоре иногда именуемся синантропами. Здесь же мы выбрали вариант несколько солиднее, назвавшись синантропологами. В этом выпуске с очень разных сторон представлено развитие нашего направления, его предыстория.

Мне очень хотелось бы сказать и подчеркнуть, что к первым шагам этого направления был тесно причастен ближайший мой друг и философский собеседник Владимир Вениаминович Биbihин, наш очень известный философ, безвременно скончавшийся два года назад. Главные идеи мы продумывали с ним вместе, и он внёс очень существенный вклад в развитие направления на начальном этапе. Этот вклад отражён здесь в моём рассказе об истории нашего направления. Кроме того, здесь систематически представлены все сегодняшние программы нашего института, отражающие то, что мы сегодня делаем.

Для института характерен очень активный выход в педагогическую среду. Одна из главных причин перехода к институциональным формам деятельности состояла в необходимости подключать к нашей работе студенческую и педагогическую среду. Раньше всё это было замкнуто в среде академической, а в советские времена было и вообще ограничено андеграундной интеллектуальной активностью. Всё это я описываю в историческом очерке, который здесь есть. Постепенно, когда мы получили возможность нормального научного развития, достаточно быстро стало ясно, что здесь широкая проблематика, очень широкий спектр задач; причём широкий и в отношении тематических областей, и в отношении масштаба проблем, их трудности и объёмности.

В нашей работе вполне найдутся и такие простые вопросы, которые под силу разрешать на уровне студенческих курсовых, дипломных, магистерских работ. Можно выстроить такую непрерывную лесенку трудностей, вплоть до самых основных проблем, которые находятся на переднем крае сегодняшней мысли о человеке и которые теснейше связаны с тем, что делается на сцене мировой антропологии, где мы достаточно близко пересекаемся с американскими коллегами. Прежде пересекались и с французскими, но, к сожалению, творческое состояние французской антропологической науки в последние годы уже заметно на спаде. Франция сейчас гораздо меньше заметна в работе открытия новых горизонтов; а американские учёные, наоборот, в ней играют ведущую роль. Мне приходится и лекции там читать, и в мой институт приезжают и читают лекции американские коллеги. Но, наряду с прокладыванием новых путей, немало есть и не столь сложных задач, которые вполне подошли бы аспирантской и даже студенческой молодёжи.

Всё это здесь описано, даже приведены программы тех курсов, которые разработаны и прочитаны. Уже имеется с десятков авторских курсов, связанных с синергийной антропологией, которые разработаны и читаются в стенах, прежде всего, Высшей школы экономики в Москве. Это известный московский университет, в котором недавно организован философский факультет, и мы к этому философскому факультету Высшей школы экономики подключились с первых его шагов; он ровно в десять раз моложе вашего факультета, юбилей которого мы отмечали. Его декан – Алексей Михайлович Руткевич, известный философ, занимающийся, прежде всего, современной западной философией. Сегодня самые старшие наши студенты – это третьекурсники. Прежде всего, курсы читаются там, но поскольку там ещё такие вот малыши, то мы выходим и на другую аудиторию. В Высшей же школе экономики читаем более давним факультетам, в рамках системы так называемых межфакультетских курсов. Тесное сотрудничество у нас и с Новгородским университетом, где тоже читаются курсы, и я очень рассчитываю, что, возможно, если предварительный информативный курс по синергийной антропологии здесь вызовет некоторый интерес, какая-то более солидная педагогическая работа будет возможна и на вашей почве. Итак, вот два материала, которые суммарно описывают состояние синергийной антропологии на сегодня.

Кроме того, как сегодня я расскажу, отдельным тематическим блоком в синергийную антропологию входит исследование так называемой исихастской традиции. Это духовная традиция православия, я её более подробно опишу. Её систематическое изучение современными научными методами послужило первоначальным этапом, с которого начиналась синергийная антропология. Однако и на дальнейших этапах работы исследования исихазма продолжают оставаться в спектре нашей проблематики. Мы постоянно занимаемся разнообразными проектами, связанными с изучением исихастской традиции, и я захватил с собой основные наши публикации в этой области. Вот книга, которая относится к базовым текстам по синергийной антропологии, закладывая основы её концептуального и методологического аппарата. Книга вышла ещё в 1998 году, она называется «К феноменологии аскезы».

Хотя непосредственный материал здесь – по исихазму, но она может играть роль начального учебника по синергийной антропологии.

И ещё я захватил (надеюсь, это для университетской библиотеки будет полезно) вот эту книгу. Это – итог большого международного проекта, начатого по моей инициативе и посвящённого исихазму. Исихастская традиция – достаточно своеобразное духовное явление. Это аскетическая, мистическая традиция, которая развивалась отнюдь не в университетских центрах, а в монастырях и скитах. Она создала свой корпус источников, корпус памятников; и по сей день многие её существенные источники ещё не опубликованы. Поэтому, когда было осознано, что её исследование на современном уровне абсолютно необходимо для развития намечавшегося антропологического направления, пришлось самым пристальным образом заняться этим исихастским фундаментом, в том числе – и на уровне источниковедения. И необходимым этапом этой работы стал данный библиографический проект (в действительности, значительно более широкий, чем библиографический). Мы создали полный свод исихастской литературы. Это была достаточно сложная деятельность, потому что исихастская литература была не только не собранной, но и глубоко специфической. Специфической во всём, начиная с языков; она создавалась отнюдь не на основных европейских языках. В этом томе литература на двадцати языках, из которых приблизительно одна треть – это древние и исчезнувшие языки, причём не только греческий и латынь, но и несколько видов древнекоптского языка, несколько видов древнесирийского, а древнесирийский – это отнюдь не арабский, это совсем иной язык. Свод древних памятников традиции собирался нами, потому что эти памятники реально нужны для современного её понимания, а отнюдь не только ради исторического и источниковедческого интереса.

Это был широкомасштабный проект, мне пришлось организовать научные рабочие группы во многих странах. Можно назвать этот проект панправославным. Исихастская традиция развивалась во всех странах православия, и до сих пор её ветви остаются там. И вот мне в Сербии, Болгарии, Румынии, Греции необходимо было создать рабочие группы, в рамках которых нужна работа и делалась. Около десяти лет всё это заняло, но, слава Богу, мы сумели всё это довести до конца. Итоги собраны в этом томе. Его значение существенно шире, чем просто библиографическое, потому что здесь, во-первых, задано структурирование всего этого предмета. Некогда было сказано о Данте, что уже один план «Божественной комедии» есть дело гения. В данном случае структурировать весь этот материал в современной научной парадигме – уже это было, ну, разумеется, не делом гения, но очень существенной интеллектуальной работой. Разумеется, когда традиция жила как живой духовный организм, она совсем не думала, сквозь какую призму нам понадобится на неё смотреть. Структурирование сегодня понадобилось абсолютно другое. Вот эту структуру для начала и нужно было разработать. Далее, мы снабдили всё это комплексом статей. Издание разбито на четырнадцать больших разделов, каждый из которых наделён систематической научной статьёй. Так что здесь есть современный научный взгляд на традицию, выраженный в комплексе текстов, которые сопровождают каждый библиографический раздел. Я очень рад, что этот солидный источник тоже здесь будет.

Вот это исихастская, так сказать, часть. К сожалению, я не имел возможности представить вам ещё один совсем новый большой проект, связанный тоже с исихазмом. При ближайшей же okazji мы тоже доведём его до Томска. Только что мы его выпустили, просто не было нужного числа экземпляров, все были розданы. В Италии была презентация, и все появившиеся экземпляры я туда захватил, а для отечества ничего не осталось; но они ещё будут. Это опять большой международный проект, на сей раз – по современному состоянию исихастских исследований. Их сегодняшние направления достаточно интересны, там затрагиваются весьма принципиальные вопросы духовного развития, в частности, и России. Придали мы всему этому современному компендиуму исихастских исследований форму специального выпуска журнала «Символ». Есть такой, возможно, известный, уже тридцать лет выходящий международный журнал, который издавался в Париже, сейчас последние номера выходят в Москве. Я вхожу в редколлегию этого журнала, и мы сделали специальный выпуск, посвящённый исихазму, где очень систематично собраны сегодняшние актуальные работы, вся панорама сегодняшних исследований. Соответственно, этот выпуск тоже дополняет общую картину, является последним словом исихастских исследований, и мы его не преминем доставить вам.

Конечно, вслед за исихастскими штудиями шло уже развитие синергийной антропологии как научного направления, где изучается уже не только и не столько исихастский человек – человек, который занимается исихастской практикой, – а человек вообще, современный человек во всех его сегодняшних проявлениях, многие из которых, как мы знаем, имеют достаточно кризисный характер. Вот всем этим мы самым активным образом занимаемся. Этому посвящены уже дальнейшие публикации. Я захватил последние свои книги, в которых отражены исследования уже собственно по синергийной антропологии. К сожалению, и здесь есть некая лакуна – опять ко времени моей поездки не было экземпляров последней моей книги, которая называется «Очерки синергийной антропологии» (вот исчерканный мною рабочий экземпляр, к которому мне, наверное, и сегодня придётся обращаться). Если книга «К феноменологии аскезы» – это учебник начального этапа синергийной антропологии, то это – книга по её современной проблематике, которая может использоваться для систематического вхождения в сегодняшний её день. Все нити, к которым это направление выводит и которые сегодня уже исследуются, – они здесь, или, по крайней мере, подходы и подступы к ним всем. К сожалению, в эту поездку я не мог захватить экземпляров для Томска, надеюсь, мы это восполним. А вот эта коллекция здесь останется.

Наконец, наш институт выпускает ещё и малые публикации. Научные институты делают так называемые препринты. Есть такая вот серия и у нас. Я решил, что к этой коллекции стоит присоединить хотя бы два выпущенных подобных препринта. Один – это обширная беседа, которая была у меня с художественным сообществом как раз на тему о сегодняшних актуальных приложениях синергийной антропологии. Сегодняшние авангардистские художники какими-то путями прослышали про синергийную антропологию и решили, что это им интересно. Был очень большой проект на второй московской биеннале, которая в конце зимы этого года была в Москве. Он про-

ходил со специальной подготовкой в виде серии теоретических семинаров, обсуждений. В этих семинарах я активно участвовал, и материалы их сюда вошли. Это, так сказать, синергичная антропология во встрече с представителями современных художественных практик. Получилось довольно живо, возможно, это тоже будет интересно.

В другом из препринтов я систематически разбираю связь синергичной антропологии с традицией русской религиозной мысли. Собственно, как раз с этого и начнётся моя сегодняшняя лекция, с предыстории, потому что, если просто излагать, во что это сегодня выросло, то связь с русской религиозной философией особенно заметна не будет. Но генетически выросло всё из первого этапа, на котором были размышления о судьбах традиции русского философствования. Эту нить я постарался проследить в данном тексте, который, соответственно, мы тоже к коллекции присоединяем. Вот такой малый рабочий набор по синергичной антропологии, который здесь останется; а засим, представив его, я перейду, с вашего позволения, к лекции.

Предмет сегодняшней лекции – это систематический рассказ о синергичной антропологии, который, как мы с Сергеем Сергеевичем [Аванесовым] планировали, должен охватить два довольно разных аспекта. Во-первых, нужно представить основания данной науки, её концептуальный аппарат, методологию, очертить её предметную область. Хотя до части аудитории такие сведения, видимо, доходили, но пока нельзя, увы, считать, что какие-то познания о синергичной антропологии вошли в общий фундамент гуманитарного знания. Поэтому самые общие сведения изложить тоже нужно. С них я и начну. А затем постепенно надо будет прийти и до актуальной проблематики, описать, какие задачи сегодня решает эта наука и куда она движется в перспективе.

Итак, начнём с обрисовки оснований синергичной антропологии. Как и при описании любого развивающегося предмета, здесь встаёт выбор стратегии описания. Всякий феномен, как мы знаем, можно описывать в синхронии, а можно – в диахронии. В первом случае мы выбираем прямое описание понятий, структур, методов. А во втором прослеживаем генезис всех этих содержаний, логику их появления, ход формирования. Итог и в том и в другом случае должен получиться один и тот же. По фундаментальному тезису Гегеля, логическое тождественно историческому. Мы придём к той же самой синергичной антропологии, но описывать её можно, стало быть, или в таком плане, или в таком. Я решил, что для нашей встречи полезнее будет, если мы выберем второй – диахронический подход, а именно – прослеживание предмета в развитии.

Дело в том, что идеи и аппарат синергичной антропологии довольно-таки отличаются от прежних антропологических теорий. Они не только неклассические. Слово «неклассический» сегодня стало расхожим. Все новейшие направления себя первым делом обозначают как неклассические, а иные предпочитают обозначать себя и как постнеклассические. Так что этим никого не удивишь. Но дело не только в этой неклассичности. Для гуманитарного дискурса эти идеи и аппарат достаточно необычны, поэтому в прямо-

линейном, лобовом изложении этот материал синергийной антропологии вполне может показаться и не особенно понятным, и не особенно естественным. В моей лекторской практике, увы, и такие случаи были. Напротив, если увидеть истоки, проследить возникновение всего этого, то эти идеи покажутся абсолютно естественными, даже, пожалуй, и неизбежными. Именно поэтому мне показался предпочтительнее диахронический способ изложения. Ему мы и будем следовать.

Как видно в ретроспективе (и что я как раз в этом препринте и прослеживаю), существует прямая идейная линия, которая связывает синергийную антропологию с русской философской традицией, прежде всего – с мыслями знаменитого русского Религиозно-философского возрождения, того энергичного философского движения, которое существовало в России на переломе XIX и XX столетий и в первую четверть XX столетия. Идеи, из которых выросла синергийная антропология, ведут начало от наших размышлений над этим феноменом в целом, над его исторической судьбой. Эти размышления начинались мною ещё в семидесятые годы двадцатого века, в беседах с Владимиром Вениаминовичем Библихиным и с ещё одним моим другом и философским собеседником (у нас было такое тройственное философское сообщество). Третьим был Анатолий Валерианович Ахутин, тоже достаточно известный наш философ, который, слава Богу, живёт, здравствует, является членом учёного совета Института синергийной антропологии и продолжает участвовать в развитии антропологических идей, хотя основная линия его исследований – это античная философия и классическая европейская традиция. Я не захватил его книг – непосредственно в подборку по синергийной антропологии это не входит, но как смежное идейное поле я бы очень рекомендовал: Анатолий Валерианович недавно выпустил два фундаментальных тома; оба они вышли в Санкт-Петербурге в петербургском отделении издательства «Наука», – «Поворотные времена» и, если не ошибаюсь, «Античные начала философии». Там говорится об античных истоках философии и о том, как, в понимании Анатолия Валериановича, античная мысль остаётся общим основанием и общим фондом философской мысли как таковой, независимо от времени и эпохи. Это очень основательная точка зрения, которая в классической философии в общем и была принята. Но очень нелегко провести, защитить такую точку зрения применительно к сегодняшней философской ситуации, которая характеризуется глубоко, абсолютно неклассическими параметрами. Тем не менее Анатолий Валерианович доказывает, что и в сегодняшнем состоянии философии эта роль античной мысли по-прежнему сохраняется. Таково это тесно соседствующее с синергийной антропологией проблемное поле.

Стало быть, в семидесятые годы мы вместе начинали размышлять, что есть великая русская философия, о которой тогда были очень романтизированные представления – уже потому, что она была запрещена. Книги авторов религиозно-философского возрождения были изъяты из библиотек, не допускались к продаже в магазинах. Но будь они изъяты совсем строго и категорически, о них бы практически и не знали. Они были изъяты полустрого – так, что в какой-то небольшой мере они доступны были, как раз в такой, чтобы быть предельно заманчивыми. По тем небольшим зёрнам, которые

были доступны, создавалось представление, что здесь содержатся ответы на все жгучие вопросы позднесоветского сознания. И сознание позднесоветской интеллигенции в весьма большой степени было обращено именно к этому феномену, к религиозно-философскому возрождению. Оно было известно в обрывках, знали, что были такие, прежде всего, авторы, как Владимир Соловьёв, Николай Бердяев. Несколько в меньшей степени был известен Флоренский – и, пожалуй, не более того. О всех них были несколько мифологизированные представления, как о таких легендарных русских гениях, у которых можно найти на всё ответы.

Нам не хотелось, однако, ограничиваться такой мифологизированной рецепцией, хотелось взглянуть пристальнее и строже. Было всё-таки ясно уже и тогда, уже и нам, что историческое существование этого феномена завершилось, и необходимо произвести смысловую оценку его в целом, извлечь из него уроки, вдуматься в то, какие им оставлены философские задания. Продумывание этих вопросов и стало предысторией направления. Для начала нужно было понять, какие же задания философия Серебряного века не оставила нам, а исполняла сама. Но на это ответы были достаточно очевидны, они подсказывались общими историософскими позициями. Ясно было, что духовная и культурная работа русской мысли должна была и стремилась дать выражение, осмысление, рефлекссию опыта российского сознания и российского исторического бытия. Это был опыт особенностей нашего менталитета, устоев религиозности и так далее. Требовалось дать осмысленное выражение некоторого довольно сложного фонда, который сегодня я выражаю понятиями «русская духовная традиция» и «восточнохристианский дискурс». Об этих понятиях я подробнее буду говорить в завтрашней лекции, которая посвящена будет духовной и культурной традиции России. Сегодня же мы будем этими понятиями пользоваться как данностями, полагая, что в них и были те содержания, которые русская философия стремилась выразить, претворить в современные (тогда, на тот период) философские знания.

В период религиозно-философского возрождения эта работа шла с необычайной интенсивностью и плодотворностью. Отчего так было? В предметном, идейном плане причина была в том, что основателем всего этого направления, Владимиром Сергеевичем Соловьёвым, была найдена исключительно эффективная стратегия философского развития. Эта стратегия дала сильнейший импульс развития, на котором и вырос философский Серебряный век. Соловьёв нашёл базовые концепты, такие как «всеединство», «София» и другие, нашёл формы философского дискурса, в которых могло развиваться умозрение синтетического характера, которое и исполняло те задания, которые я назвал, – задания выражения опыта русского сознания, опыта русского исторического бытия. Выражало же оно этот опыт в наличествовавших философских формах того времени, то есть в дискурсе классической западной метафизики. И в этом синтетическом способе, который нашёл Соловьёв, за очень краткое время была создана богатая, обширная философия, которую сейчас и изучают, в частности, во всех курсах отечественной философии всех российских университетов.

Но судьба этой философии была сложной и драматичной. Прежде всего, жизнь её оказалась достаточно краткой. Философский процесс в России был оборван переворотом 1917 года. Но в то же время творчество ведущих мыслителей и философов продолжалось в эмиграции или, как тогда говорили, — в русском рассеянии. По существу, данный философский период сумел-таки реализовать свой творческий потенциал и завершился не по внешним причинам, а по внутренним, придя к своему естественному концу. Однако в условиях эмиграции не могло быть нормального философского процесса и не было адекватной историко-философской рефлексии. За счёт этого суммарные, итоговые заключения не были сделаны. Серебряный век, заканчивавшийся в эмиграции, не подвёл сам себе итога. Поэтому могли оставаться иллюзии, что на самом деле он не закончился, что во всём виноваты большевики и они одни. Большевики, конечно, внесли крупнейший вклад в русское философское развитие, ничего не скажем, но тем не менее, как я уже сказал, завершился этот период более по внутренним причинам, чем по внешним. Творческий его потенциал, тот философский способ, который счастливо изобрёл Соловьёв, был не слишком долго живущим, и он был исчерпан. Хотя иллюзии, что философский процесс может быть ещё продолжен или возобновлён на тех же началах, в том же философском способе, с тем же идейным капиталом, — такие иллюзии бытуют и до сих пор. Именно на таких иллюзиях в основном и начиналась работа над отечественной философией в постсоветское время. И, к моему искреннему сожалению, в значительной мере на этих иллюзиях она до сих пор и продолжается. На многочисленных кафедрах русской философии по всей России ещё вполне бытует отношение к периоду Серебряного века как к периоду с серьёзным сегодняшним потенциалом. Берут построения Флоренского, или Бердяева, или отца Сергия Булгакова и пытаются их непосредственно продолжать. Ничего особенно хорошего не выходит. Сегодня это уже архаическая работа, скорее иллюзия философского творчества, чем действительное творчество.

Я в своих текстах, посвящаемых традиции русской мысли, пытаюсь это доказывать. Отчасти мне это удаётся, отчасти нет, поскольку инерция продолжает ещё иметь место. В действительности, чтобы двигаться дальше, необходимо гораздо точнее, отчётливее рассмотреть сам завершающий период. Чем, собственно, заканчивалось активное интеллектуальное творчество, каковы были последние творческие шаги русской мысли? И вот когда мы пристальнее посмотрим на ту сцену, на которой творческое развитие ещё могло продолжаться, то есть на сцену русской мысли в эмиграции, то мы увидим, почему и как мысль Серебряного века действительно исчерпала свои возможности.

Во-первых, ей был присущ существенно синкретический характер — прежде всего, в аспекте философской методологии, а это очень важный аспект с точки зрения перспектив, возможностей творческого продолжения. Мысль Серебряного века постоянно лавировала между философией и богословием. Когда ей было удобно, она переходила на богословский язык, пользовалась богословским языком и терминами, а когда эти рамки для неё оказывались стеснительными, она говорила: да вообще-то мы занимаемся философией, нам вовсе не обязательно следить, строго ли мы следуем богослов-

ским догматам. Если взять такое специфическое отличие богословского дискурса, как догматическое мышление, присутствие особых положений, называемых догматами, то на примере отношения к нему ясно и выступит эта синкретичность мысли Серебряного века. В ней можно найти все и любые градусы отношения к догматическому мышлению, к феномену церковного догмата. Одни считали, что догматы – это незбылемые и очень важные положения религиозной мысли, которые она должна незбылемо соблюдать и от них отправляться, а другие считали, что, наоборот, догматы – это некий архаичный, отживший способ мышления, и в наше время в философском и научном мышлении они могут быть уже просто оставлены в стороне.

В сегодняшних исследованиях даже специалисты по русской философии этого особенно не замечают. Есть в русской философии, к примеру, два очень близких, как считается, автора, из числа крупнейших философов Серебряного века – Семён Людвигович Франк и Лев Платонович Карсавин. Они очень близки потому, во-первых, что оба опираются на философию Николая Кузанского, очень существенно её используя; во-вторых, оба развивают метафизику всеединства. Такими близкими они и вошли в историю русской философии. Но если посмотреть на тот конкретный параметр, который я сейчас выделил, то Лев Платонович Карсавин специально прослеживал по решениям Вселенских соборов (толстые тома, написанные языком соответственных столетий, а последний из семи вселенских соборов был в восьмом веке) даже не терминологию, а букву, пунктуацию всех решений, в которых формулировались догматы, и считал, что это имеет критически важное значение для философии. И не просто считал: свою философию он так и строил, претворяя эти до тонкости понятые и прослеженные догматические решения в философствование. А тот философ, который к нему считается ближайшим, Семён Людвигович Франк, написал в одной из своих главных книг «Непостижимое» (цитирую по памяти): «В наше время догматы не имеют никакого значения и не играют роли в сознании людей». Вот вам ближайшие два философа.

Таким образом, чтобы по-настоящему понять историю мысли, к ней надо относиться, как скажет физик, прецизионно. И тогда мы увидим, что, во-первых, в этом синтетическом способе Серебряного века, который сочетал выполнение идейных и духовных заданий русской духовной истории, русского самосознания с применением дискурса классической западной метафизики, в таком философском способе далеко продвинуться в выполнении этих заданий было принципиально невозможно. Целые существенные области той почвы, которую нужно было выразить, почвы духовной традиции и восточнохристианского мышления, принципиально не могли получить философского выражения в таком способе – поскольку понятийный строй, отвечающий западной метафизике, был принципиально чужд этому содержанию. В первую очередь, те области, которые оказывались ускользающими и невыразимыми, включали в себя антропологический и духовный опыт православия, представления о человеке в его связи с Богом – то есть нечто, явно принадлежащее самой сути стоявших заданий. Невыраженными оставались целые важные материи того опыта, который подлежал выражению.

Но пристальное рассмотрение ситуации обнаруживало и ещё одно обстоятельство: меж тем как метафизика Серебряного века завершила свой путь, не исполнив этой важной части своих заданий, в той же эмигрантской мысли успело возникнуть иное течение, которое эти задания исполняло и даже в значительной мере сумело исполнить, хотя и в другой форме, в другом дискурсе. Сегодня это течение известно под именем богословского направления неопатристики и неопаламизма. Не очень адекватные названия, данные извне, из западного религиозного, богословского сообщества. Тем не менее они прижились, и мы тоже будем ими пользоваться. Итак, возникло такое направление в эмигрантской мысли. Создано оно было уже после Второй мировой войны и было, как я сказал, в первую очередь не философским, а богословским. По этой причине его, как правило, упускали из вида при обсуждении пути развития русской мысли; а между тем, оно-то и было последним и крайне важным этапом этого развития.

Чтобы дать верную оценку всего пути и, соответственно, найти верную ориентацию на будущее, необходимо увидеть это новое богословие эмиграции в единстве с предшествовавшей ему философией. Нужно в них увидеть звенья единого процесса развития русской мысли. В известном смысле, это новое богословие даже необходимо включить в сам философский процесс, поскольку оно находится с ним в органической связи и преемственности. Оно-то и выполняет те задания, которые в собственно философском дискурсе не удавалось исполнить. Основатели этого направления – Владимир Николаевич Лосский, отец Георгий Флоровский, отец Иоанн Мейендорф (последние двое были священниками). Они продумали опыт религиозно-философского возрождения и сделали вывод о необходимости отойти от его философского языка – с тем, чтобы уже в рамках богословия получить возможность полнее и точнее выразить почву духовной традиции. Это был, если угодно, негативный тезис – необходимость дистанцироваться от Серебряного века и от философского способа выражения.

Но наряду с этим был выдвинут и позитивный тезис, согласно которому ядром и стержнем духовной традиции (тем ядром, в которое нужно вглядываться, дабы его-то и выражать) служит непосредственный аутентичный опыт. О каком опыте здесь могла идти речь в качестве такого глубинного слоя, требующего выражения? Безусловно, об опыте устремления человека к Богу. В своем наиболее полном и чистом виде такой опыт культивировался, воспроизводился в особой сфере, которая в религиозной жизни именно для этого и была создана. Это сфера аскетики. В православии эта сфера создала свою традицию, которая и получила название «исихазм», от слова «исихия», что означает покой, уединенное безмолвие, духовный покой. И, соответственно, было увидено и закреплено, что исихазм – не что иное, как выверенная база данных, опытная основа и русской духовной традиции, и восточно-христианского дискурса. Итак, последним продвижением традиции русской мысли оказывалась не философия Серебряного века, а следующее, уже вслед за нею возникшее звено – богословие неопаламизма и неопатристики.

Таким образом, дальнейшие задачи традиции следовало определять, отправляясь именно от этого последнего звена, а не от предпоследнего, которым оказывалась, в итоге, философия Серебряного века. Эта методологиче-

ская установка, представление о двух диалектически связанных этапах развития русской религиозной мысли в XX веке, очень существенна. Её, в частности, следует усвоить и в преподавании русской философии, где она пока, к сожалению, почти совершенно не усвоена. Продумывание последнего продвижения русской мысли указывает вполне определённое направление. Оно говорит, что очередное задание русской мысли – это всестороннее современное исследование того опыта, который духовная традиция считает базовым и первоисточным. С философской точки зрения это означает, что продолжение последнего этапа, этапа неопатристического и неопаламитского богословия, должно осуществить уже *прямой поворот к самому опыту*. За этим богословием лежит непосредственный опыт, и если мы хотим заниматься далее работой именно в философском дискурсе (совершенно законное желание), то такая работа должна заключаться, очевидно, в философском продумывании этого первичного опыта, что лежит в основе традиции, в основе заданий, которые русская мысль ставила с самого начала. На современном языке подобное обращение к опыту означает феноменологическую установку. Философия должна была совершить феноменологический поворот, а, кроме того, и антропологический поворот, поскольку речь идёт об антропологическом поле. Тот духовный опыт, о котором здесь речь, есть опыт человека, опыт личностный, и мы его также отнесём к разновидностям антропологического опыта.

В итоге, суммарное рассмотрение пути, пройденного русской мыслью, говорило, что дальнейшая философская работа должна осуществить антропологический и феноменологический поворот. В историко-философском плане это слегка напоминало ситуацию классической европейской философии, которую застал Э. Гуссерль и в которой он производил свой феноменологический поворот, но уже по отношению не к русской философской традиции, а традиции европейской, западной. Он выразил необходимость такого поворота к опыту, феноменологического поворота, своим знаменитым девизом, который обычно по-немецки и приводят: «zur Sachen selbst!», «*К самим вещам!*». В нашем же случае «сами вещи», к которым необходим поворот, – это почва первичного аутентичного духовного опыта, который культивируется в аскетической традиции.

Характерно, что, когда ещё в 1995 году я описывал так представляющую перспективу русского философского развития на философской конференции в Германии, то присутствовавший там Вильгельм Хёрдт, автор капитальнейшего двухтомника «История русской философии» (к сожалению, так и не переведённого на русский, но наиболее современного и основательного курса истории русской философии), очень уже пожилой сегодня, отошедший от дел, но в 1995 году ещё руководитель исследований русской мысли в Германии, услышав моё описание, произнёс: «Так это же в точности – zur Sachen selbst!». Конечно, он был совершенно прав, и, не скажи он этого, я через некоторое время тоже отметил бы эту параллель с ситуацией в европейской философии. Необходим был поворот к самим вещам, к почве самого опыта. И, соответственно, следующей программой русской мысли не могла не стать программа современного исследования исихастской традиции.

Слово «современное» здесь несёт вполне содержательную, предметную нагрузку. Оно часто упоминается в публицистическом, газетном плане; но в данном случае – вовсе нет. Здесь оно значит очень многое. Конечно, аскетическую традицию какие-то специалисты какими-то методами изучали всегда, она всегда присутствовала в некоей клетке научного познания. Но теперь требовался коренной пересмотр этого изучения: требовалось изучение традиции уже не историками религиозности, которыми она прежде всего изучалась, а изучение её как актуального опыта, с позиций современной теории опыта, то есть, прежде всего, герменевтики и эпистемологии. Всё это и пришлось делать. Результаты такого изучения представлены в основном в книге «К феноменологии аскезы».

Как я уже подчёркивал, этап современной реконструкции исихазма как антропологического и духовного феномена надо считать входящим в синергичную антропологию. Следующий раздел лекции мы посвятим этому этапу.

До сих пор мы двигались в плане историко-философского размышления, размышления над процессом развития русской философско-богословской мысли. Дальше начиналась работа иного рода, уже не историко-философского, а предметно-философского. Первым этапом такой работы и стала реконструкция исихазма как определённого рода опыта. Эта реконструкция должна была быть многомерной, в идеале – полномерной. Все измерения феномена нужно было увидеть и описать методами современной герменевтики и эпистемологии. В качестве же начального этапа нужна была и попросту экспозиция феномена, его дескрипция в эмпирическом, историко-фактографическом плане. Необходимо было представить эмпирическую реальность исихазма и его хронотоп, как мы сегодня выразимся, путь, пройденный традицией. Очень кратко я очерчу этот эмпирический облик явления.

Традиция началась в IV веке. То, что сегодня мы называем аскетической и мистической традицией Восточного христианства, начиналось ещё в рамках единого христианства. К исихазму относятся уже самые первые этапы христианского монашества, христианской аскетики, какой она начиналась в своих истоках. Как известно, IV век обозначил в истории весьма резкую грань. По оригинальной исторической диалектике, уход в монашество, отшельничество, аскезу очень активно начался, едва христианство стало господствующей религией. Как только для христиан исчезла всякая внешняя необходимость таиться и скрываться, так они начали покидать города и скрываться в пустыню. Создалось то, что выражается знаменитой сегодня формулой Георгия Флоровского – противостояние империи и пустыни. Как только римская языческая империя стала христианской империей, из неё началось бегство христиан. Эта диалектика весьма существенна и интересна, но в рамках нашей лекции нет возможности подробно описывать её причины. Я назову только один, самый существенный антропологический мотив.

Искомый для христианского сознания был тот самый первичный духовный опыт, который мы и должны описывать. Это опыт непосредственного обращения человека к инстанции, которая находится в ином горизонте бытия, опыт коммуникации человека с этой инстанцией. Этот опыт прошёл в своем развитии разные исторические формы, которые диктовались отчасти и

внешней ситуацией или, точнее, внутренне-внешней, сакральной ситуацией. В исходный период зарождения христианства такой первичный опыт общения человека к онтологически иному, непосредственный опыт Богообщения обретался за счёт исторического существования Христа. Когда Христос был сыном галилейского плотника и просто присутствовал среди живых, с Ним входили в общение Его ученики, апостолы, которые становились учениками, опознавая, исповедуя в Нём Христа. И это обыкновенное их человеческое общение с Тем, Кто для христианского верующего сознания был второй Ипостасью Бога и Богом по сущности, такой опыт эмпирического общения, углублённого до опознания во Иисусе – Христе, был и искомым духовным опытом, ничего другого не требовалось.

Но затем настала иная эпоха: после вознесения Христа в эмпирическом бытии уже не присутствовало Носителя иного бытия. Нужно было достигать искомого опыта каким-то другим способом. В этой ситуации, обращаясь к сути Благовестия Христа, христианское сознание открыло и приняло, что новую форму того же опыта, идентичную прежней по духовному содержанию, являет опыт христианского мученичества. Жребий мученичества по своей форме, разумеется, ничем не напоминал опыт общения апостолов со Христом. Но по духовному содержанию, а если угодно, и философскому содержанию, этот опыт был идентичен апостольскому, это тоже был опыт соединения со Христом. Соединение осуществлялось уже не путём жизни, а путём смерти: такой смерти, которая была идентична жертвенной смерти Христа. В самом деле, поскольку Христос воскрес, и в смерти Его осуществлялась жизнь-чрез-смерть, то, соответственно, разделить Его род смерти означало тем самым и разделить Его род жизни, означало обрести опыт соединения с Ним. Такова была следующая форма того же опыта.

Однако, когда империя стала христианской, предпосылки для мученичества исчезли. В основу этого рода опыта входила, в частности, и такая заповедь (или просто постулат духовного опыта), что нельзя самочинно искать мученичества, нельзя его самому себе устроить, организовать. Это будет другой опыт, это будет подменное, фальшивое мученичество. Идентичности нужному опыту таким путём не достичь: он должен быть послан тебе. Соответственно, мученичество как род духовного опыта завершило своё существование. В новых условиях христианской империи нужно было снова найти некую форму того же, духовно идентичного опыта. Христианское сознание начало напряжённо концентрироваться на этом задании. Как в новых условиях обрести тот же аутентичный опыт соединения с иным бытием? Чтобы найти, выработать новую форму нужного опыта, надо было отключить все те виды опыта, которые заведомо не были опытом искомым, которые от него отвлекали. И становилось ясно, что к этим отвлекающим видам опыта принадлежит и социальный опыт, требующий от человека погружённости в окружающую его эмпирию. Социальный опыт осознан был как такой, где не может содержаться искомого духовного опыта. Началось бегство из социума. Родилась знаменитая аскетическая установка бегства из мира, отталкивания от мира, от мирского.

И уже на этих первых этапах было ясно (сначала интуитивно, потом это было достаточно отрефлексировано), что понятие мира и мирского здесь

своеобразно. Дело не столько во внешних формах устройства существования, сколько во внутреннем устройстве человека. На этом пути начинают формироваться более углублённые представления человека об антропологическом опыте. Чем определяется мой опыт? Становилось ясно, что опыт определяется устройством, конфигурацией моих энергий. У меня есть разнообразнейшие энергии – физические, психические, эмоциональные, интеллектуальные, – и мой опыт определяется тем, как эти энергии организованы и сообразованы. Предметность же, в которой эти энергийные конфигурации осуществляются, относительно безразлична. Если я сумел дистанцироваться от внешнего окружения и осуществил какие-то свои установки и расположения, которые идут вразрез с ним, то я могу и остаться в этом окружении; я буду в ситуации мирского, но буду поддерживать такую свою внутреннюю организацию, которая является отключённой от мира, не мирской. Однако это осознавалось лишь постепенно. Сначала же было ясно, что зависимость от того, что диктует социум, и то, как социум желает меня организовать, меня устроить, – это не то, чего мне нужно искать. Мне надо найти какие-то другие формы опыта и, чтобы их найти, для начала нужно максимально дистанцироваться.

Началось бегство в пустыню. Пустыня стала антропологической лабораторией, где отыскивался, вырабатывался нужный опыт. Оказалось, что исполнить стоящее духовно-антропологическое задание трудно, сложно, и это исполнение есть дело длительное. Нам понятно, однако, что иначе быть никак не могло. Задание было попросту небывалым, таким, которого в предшествующей истории человек никогда не ставил перед собой. В чём состояло задание? В том, чтобы добыть опыт актуального соединения с иным онтологическим горизонтом. Христианскому сознанию требовалось соединение со Христом – такое, которое было у апостолов, какое было у мучеников. Между тем условия совершенно изменились. В случае апостольства и мученичества существовали специальные предпосылки для такого опыта. В случае опыта апостольского было историческое присутствие Христа на земле; в случае мученичества были гонения на христиан, христианам предназначали тот род смерти, который давал соединение со Христом, давал нужный опыт. Это – особые предпосылки, которые заключались в особых исторических условиях – или, точнее, здесь надо говорить об условиях *священно-исторических*. Поясним это различие. Религиозное сознание прочитывает историю, сопоставляя её событиям и фактам некоторые свои характеристики, и на базе этого специфического прочтения строит свои стратегии действия, которые реализуются, в том числе в определённых исторических процессах, участвуют в формировании истории. В результате исторический процесс приобретает дополнительные свойства, дополнительные измерения, вносимые в него религиозным сознанием; и для религиозного сознания, *его* пространством исторического развертывания, *его* историей служит именно эта расширенная история, наделенная особыми измерениями.

Наличие этих измерений существенно и антропологически. В нашем случае именно от дополнительных измерений истории, от её сакрального прочтения, «сакральных условий» зависит, устраивает ли человек одни антропологические практики или ему нужно устраивать совсем другие. Гоне-

ния на христиан были – и исчезли. Специальные внешние предпосылки, помогающие достижению нужного опыта – опыта онтологического трансцендирования, как мы философски выразимся, – исчезли. Теперь человек должен был «сделать всё сам». Никаких специальных условий больше нет, ты обыкновенный человек на обыкновенной земле, в эмпирии – но ты тем не менее ставишь то же задание, хочешь достичь того же опыта соединения с Инобытием. И это задание – действительно, исторически небывалое, которого, скажем, античная религиозность перед собой не ставила. Там погружение в стихию божественного осуществлялось совсем иными средствами – средствами мистериальной религии, которые совершенно другие. Достижение нужного опыта осуществлялось символически и социально (иными словами, нужный опыт имел здесь символическую и социальную природу), но лично и индивидуально человек не должен был всё выстраивать. Это решалось определёнными институтами, институционализированным был и культ, в котором нужно было участвовать. Религиозные цели достигались институционально. Ещё и в этом была новизна христианства: достичь духовной, религиозной цели нужно было антропологически, а не институционально.

Решением этой антропологической и, как следует здесь сказать, одновременно сверх-антропологической, мета-антропологической задачи христианское сознание занималось ровно тысячу лет. Полный опытный аппарат для исполнения этого задания был завершён в XIV веке. Этот диапазон, тысячелетие с IV по XIV век, и составляет собой период формирования исихастской традиции. Внутри он разбивается на три основных этапа. Сначала, в первые три столетия, с IV приблизительно по VI век, в пустынях Египта и Палестины вырабатывались начальные установки для пути к цели, главным образом, установки отталкивания от мирского; то есть решались преимущественно негативные задачи. Созидалась икономия уединённой, отшельнической аскезы; уяснялось, какой степени должно достигать отвержение всякой социальности, как осуществлять собирание внутренней реальности, её подчинение духовно-антропологическому заданию.

Затем, когда создана была эта икономия исхода из мира и собирания себя, традиция вступила в следующий этап, который проходил приблизительно с VII по X столетие. Стало ясно, что, когда достигнуто должное отъединение и сосредоточение, это ещё вовсе не цель. Целью является достижение реального контакта с иным бытием, а для этого необходимо восходить, продвигаться к этому иному бытию, то есть необходим некоторый поступательный процесс, в котором, очевидно, человек должен последовательно себя трансформировать. Как обнаруживалось на опыте, процесс подобного продвижения, в котором человек последовательно преобразует себя, был реально возможен и происходил, и при этом он носил ступенчатый характер. Выяснялось, что в достижении искомого опыта человек проходит определённые ступени, отчётливо отличающиеся одна от другой. Некоторой сложной работой человек достигает одной ступени, укрепляется на ней, а затем посредством некоторой очередной работы, вообще говоря, уже другого характера, переходит на следующую ступень, определённо отличную от предыдущей. И существуют определённые средства, с помощью кото-

рых человек начинает этот процесс перехода с одной ступени на другую, начинает своё восхождение.

С позиций сегодняшней науки мы видим, что те антропологические механизмы, которые человек тогда открывал в себе, носят синергетический характер. Человек оказывался способным организовать себя как открытую систему, и в режиме открытой системы он достигал того, что с ним начинался синергетический процесс. Основная разновидность синергетического процесса – это процесс последовательной, цепной генерации определённых динамических структур. Такие динамические структуры, или же «энергоформы», и устраивались в аскетической практике из человеческих энергий. С человеком начинался процесс непрерывной генерации энергоформ. Такой процесс человек научился развивать в себе на следующем этапе существования традиции, приблизительно с VII по X век. В аспекте географии эти антропологические открытия совершались в основном на очень ограниченном пространстве, на горе Синайской и в её окрестностях. Поэтому данный этап называется этапом Синайского исихазма. В монастырях Синайского ареала и совершалась эта углублённая работа, в которой открывались антропологические закономерности исихастской практики. Здесь, в частности, и было осознано окончательно, что антропологический процесс в этой практике носит ступенчатый характер. Кроме того, в сознании аскетов изначально была вертикальная метафора: путь к иному бытию – это путь по вертикали, к небу, к Богу. Соответственно, ступени оказывались выстроены по вертикали, и парадигмой аскетической практики оказывалась парадигма или метафора лестницы. В VII веке был написан первый трактат, где эта практика была систематически описана, и вполне естественно, что этот трактат носил название «Лествица» (или, точнее, «Райская лествица»). Сочинил его игумен монастыря святой Екатерины на Синайской горе. По этому трактату, который стал одним из самых знаменитых памятников христианской литературы, автор его и вошёл в историю как Иоанн Лествичник.

Затем был некоторый исторический промежуток относительного упадка традиции, а вслед за тем традиция вступает в свою кульминацию, которой стал период поздневизантийского исихазма XIII–XIV столетий, незадолго до крушения Византийской империи. В этот очередной период активного творческого развития в центре внимания традиции находились уже самые высшие стадии и состояния аскетического процесса. Опыт показал уже, что средствами аскетической практики действительно осуществим некоторый восходящий процесс. Требовалось далее удостовериться, что это восхождение действительно ведёт в нужном направлении и достигает искомой цели. Соответственно, предметом главного внимания стали высшие ступени исихастской лестницы. По поводу их содержания в середине XIV века возникла длительная и напряжённая богословская дискуссия, которая вошла в историю под названием Исихастских споров. Она стала очень своеобразным историческим эпизодом, оказавшись центральным содержанием всей жизни Византийской империи в течение нескольких десятилетий. Всё общество оказалось захвачено этой проблематикой, без сомнения, крайне специфичной, касающейся вершин мистического опыта. Активно связанными с Исихастскими спорами оказались и государственные события, и придворная

жизнь, и народные восстания, и многое, многое другое. Вся историческая жизнь Византии заметный срок оставалась сконцентрированной на этой исихастской проблематике, как ни странно для нас это сегодня звучит.

В ходе споров были написаны многочисленные тексты, многие из которых ещё до сих пор не изданы. Была создана обильнейшая литература, в которой многие труды достигали весьма высокого богословско-философского уровня. В качестве основного итога споров традиция удостоверилась, что духовный процесс, как можно с надёжностью полагать, возводит к искомому опыту. На богословском языке этот вывод был сформулирован как положение о том, что на высших ступенях аскетической практики достигается подлинное видение Света Фаворского. Свет Фаворский – это свет, созерцавшийся учениками Христа, которых Он взял с собой, взойдя на гору Фаворскую, где совершилось событие, именуемое Преображением. Тогда, как повествуют синоптические Евангелия, произошли определённые световые явления, которые через четырнадцать столетий были подвергнуты философскому и богословскому осмыслению византийскими исихастами. Опыт этого осмысления был выражен, в конце концов, в догматическом положении, которое было принято на Поместном соборе в 1351 году и, закрепляя свидетельства подвижников, утверждало, что на высших ступенях аскетического восхождения достигается созерцание-соединение (соединение – высший род созерцания) именно с тем Светом, который апостолы созерцали на Фаворе в событии Преображения и который представляет собою несотворенную Божественную энергию. Это положение означало тем самым, что в исихастской практике достигается подлинное Богообщение, соединение с Богом, – то есть достигается та самая цель, ради которой и начинал, что называется, гордиться весь огород, когда первые подвижники уходили в пустыню в Египте и Палестине в IV веке.

Таков хронотоп традиции. Конечно, она продолжалась и дальше. Достаточно вскоре, как мы знаем, произошло крушение Византии, но существование традиции продолжалось в образовавшихся у неё ветвях – прежде всего, в русском исихазме. Во всей этой дальнейшей истории исихастская практика выступала уже как полностью и до конца сформировавшийся антропологический феномен. Существенно, что в этом сформировавшемся виде феномен не был чисто и сугубо антропологическим, но имел и социоисторические измерения. Необходимой стороной его существования было наличие аскетического сообщества, в котором искомый опыт культивировался, хранился и передавался. Это сообщество мы называем «духовной традицией» в строгом смысле, в отличие от обычного употребления этого термина, расширительного и расплывчатого. Таким образом, здесь возникают два базовых понятия: каждый отдельный подвижник осуществляет определённую антропологическую практику – «исихастскую практику», но эта практика может существовать лишь в лоне «исихастской традиции», сообщества, которое владеет правилами, определяющими, как следует добывать, хранить и передавать подлинный опыт практики. Здесь, таким образом, сочетаются горизонт индивидуальный и горизонт социальный, соборный; духовная практика есть двуединство этих горизонтов. С одной стороны, речь идёт о практике, которую каждый проходит сам за себя в полном самопогружении, в предельной

концентрации на своих внутренних содержаниях. Но, с другой стороны, эта сугубо индивидуальная практика возможна лишь за счёт того, что существует аскетическое сообщество, составляющее историческую традицию. Без неё я не смогу устроить, организовать свой опыт. Эта традиция была сформирована в течение тысячелетия, затем она путём трансляции распространилась, образовала свои ветви и в этих ветвях продолжала своё историческое существование вплоть до наших дней. Сегодня существуют активно действующие ветви традиции и в России, и в других православных странах – в Болгарии, Сербии, Румынии. В Греции исихазм также не исчезал совсем, и именно с нее в конце XVIII столетия началось новое активное возрождение традиции. Таков, очень кратко, пройденный ею исторический путь.

Ну что же, коллеги, мы продолжим. Мне следует, видимо, повысить темп, потому что материала очень много, и если я буду так же обстоятельно его излагать, то мы рискуем остаться даже не во вчерашнем, а в позавчерашнем дне синергичной антропологии. А между тем самое существенное – сегодняшняя проблематика, тем более, если наше направление станет в будущем развиваться и здесь, в этих стенах. Поэтому я постараюсь перейти к более пунктирному изложению. Мы выяснили, какие духовные задачи исполняла аскетическая традиция, какую антропологическую задачу она решала. Перейдем к описанию найденного решения.

Как мы уже видели, решение приняло форму антропологической практики, которую осуществляет индивидуальный человек, преобразуя себя по ступеням восхождения. Каковы особенности этой антропологической практики? Прежде всего, она обнаружила на опыте, что она может достигать своих целей лишь в том случае, если в её организации, в прохождении её пути нет ни малейшего произвола. Она должна быть максимально строго организована: так, чтобы иметь не только собственный метод, но, больше того, иметь и собственный *органон*. Органон – понятие Аристотеля, которое я применил к характеристике исихазма, и оно здесь оказалось очень нужным, существенным. Что такое органон? Это полная система правил, которая охватывает все стороны явления. То есть это, конечно, метод, но, что критически важно, это *полный* метод. Это метод, охватывающий все стороны существования определённого опытного феномена, или, в иных терминах, полный *канон* организации, проверки и истолкования определённого рода опыта.

Три слова, которые прозвучали здесь, являются основными процедурами или, если угодно, основными разделами, которые включает в себя исихастский опыт. Прежде всего, опыт надо организовать: создать его условия, обустройство, сформулировать правила, по которым он должен осуществляться. Это *организация* опыта. Следующим словом была *проверка*. Это необычайно существенное слово. Речь идет об опыте, весьма специфическом, он направлен к цели, которая не присутствует в горизонте здешнего бытия. Мы говорили, что целью является соединение с «онтологическим Иным». Даже когда речь идёт о продвижении к обыкновенной, эмпирической цели, к непосредственно видимому предмету, проверка опыта всё равно требуется, необхо-

димо проверять, поглядывать, не сбился ли ты с пути. Стадия проверки входит в опыт даже и здесь. А в случае, когда речь идёт о продвижении к совершенно особой цели, не только незримой, а попросту отсутствующей, хотя при этом и определяющей моё поведение, моё движение, тут организация проверки – особенно хитрая задача. Аппарат проверки духовного опыта достаточно сложен. С ним связана своя критериология, поскольку, как совершенно ясно, требуются критерии, которые определяли бы правильный опыт, позволяя отличить его от неправильного. И наконец, дальше идёт стадия заключительная, *истолкование* опыта. Оно тесно связано с проверкой. Чтобы определить, верен или неверен полученный в практике опыт, ведёт он к цели или нет, опыт уже нужно каким-то образом понять, интерпретировать. Уже на стадии проверки требуется некое истолкование. Но задача истолкования в своей полноте этим не ограничивается. Даже если признано, что опыт верный, его затем нужно включить в общий фонд опыта традиции, то есть сопоставить с предшествующим опытом, определить его значение и привести в некую окончательную форму, в которой он будет использоваться далее. Всё это означает, что на данной стадии опыт необходимо, так сказать, доистолковать. Чтобы традиция служила как эффективный инструмент передачи опыта, нужно каждый новый опыт включать в корпус всего совокупного опыта, при этом его истолковывая в его отношении к уже наличному опыту.

Таковы основные процедуры, которые исихастская традиция и исихастская практика (существующая в лоне традиции) должны проводить по отношению к своему опыту. Понятно, что две последние стадии – проверка и истолкование – носят герменевтический характер; то есть исихастский органон включает в себя и определённую герменевтику. Кроме того, он включает в себя и определённую эпистемологию, поскольку решает также познавательные задачи. Это один из аспектов проверки: чтобы проверить опыт, нужно иметь о нём представление; он должен быть опытом познанным и, мало того, отрефлектированным. Работа рефлексии существенно входит в задания практики; опыт, который обладает органом, есть, с необходимостью, отрефлектированный опыт.

В итоге, можно сказать, что тысячелетие существования исихастской традиции и было посвящено тому, чтобы создать полный органон этого опыта. Когда он создан, имеется полная система правил, по которой эта традиция уже может далее себя воспроизводить, хранить, жить; она уже достаточно прочно зафиксирована. Но, когда мы сегодня ставим задачу понимания, концептуальной реконструкции этого явления в рамках современного научного сознания, нам недостаточно того органа, который для себя создала сама традиция. Этот органон носит специфический характер, это несколько не органон научного знания, ибо его назначение – чисто функциональное, он создаётся и существует исключительно для внутреннего употребления. Есть сообщество тех, кто культивирует эту практику, и вот для них нужны инструкции, путеводные указания. Это они должны организовывать, понимать и толковать свой опыт. А всякое замкнутое профессиональное сообщество, корпорация вырабатывает свой внутренний особый язык, который пользуется разнообразными символами, сокращениями, условностями, известными и понятными лишь в рамках этой корпорации. Многие аспекты не раскрыва-

ются и не детализируются. Кроме того, традиция глубоко исторична; как мы уже сказали, её органон создавался с IV по XIV век. И понятно, что, если мы сегодня хотим с позиций нашего научного знания понять традицию, то этот её «внутренний органон», конечно, может нам помочь, но далеко ещё не решает задачи нашего понимания. Нам требуется на основании внутреннего органона создать другой, наш собственный. Мы подходим к традиции извне, мы хотим её понять как определенный род опыта и включить его в наш мир знания. И для этого нам нужно всё те же параметры опыта – как он организуется, как он проверяется, как истолковывается – описать и понять по-своему, уже на нашем языке, сопоставить с современными представлениями.

Мы сказали, что традиция истолковывает себя, имеет собственную герменевтику. Однако это вовсе не герменевтика в современном научном понимании, она не соответствует никаким образцам научной герменевтики, которые мы знаем. Если мы хотим истолковать опыт традиции для современного научного сознания, нам нужно развивать уже другую герменевтику – разумеется, учитывая ту герменевтику, какую развили для себя сами исихасты, но понимая, что она выражена на таком условном, непрозрачном для нас языке, что нам всё равно потребуется формулировать свою герменевтику, другую и заново. Параллельно к органону, созданному самой традицией, внутреннему, нам нужно создать *внешний органон*. И, чтобы создать его, нужно, в первую очередь, выбрать определённую общую позицию по отношению к рассматриваемому опыту.

По отношению к этому опыту наша позиция – «извне». Но нельзя не видеть, что отнюдь не всякая внешняя позиция позволит решить нашу проблему понимания. Речь идёт о явлениях антропологического опыта – прежде всего, опыта внутреннего, сугубо индивидуального. Мы хотим извне его описать и понять. А как можно *извне* описывать *внутренний* опыт? Это уже проблема классической герменевтики. Первое, что мы можем сказать: если мы займём позицию внешнего отстранённого наблюдателя, мы ровно ничего не поймём. Такая позиция рассматривает аскетическую практику как внешний объект, поставленный перед наблюдателем, и занимается его научным наблюдением, понимая таковое в классическом смысле естественных наук: имеется экспериментальный объект, учёный располагается перед ним и наблюдает его. Но таким путём, в этой, как говорит эпистемология, *субъект-объектной парадигме*, мы понять интересующий нас опыт заведомо не сможем, ибо мы просто не увидим его. Именно так и было в старой науке. Она подвергала явления аскезы чисто внешнему наблюдению и заключала, что аскетическую практику и то, что в ней происходит с человеком, необходимо квалифицировать как некий род психических уклонений, ибо люди в ней занимаются чем-то достаточно бессмысленным и при этом употребляют какие-то неестественные средства, экзотические и жестокие. Только такие выводы и может сделать внешнее отстранённое наблюдение, руководствующееся понятиями и представлениями окружающего мирского сообщества, социума, который не разделяет ценностных и других представлений традиции. Иных возможностей здесь не открывается, поскольку в правила субъект-объектной когнитивной парадигмы совсем не входит, что наблюдение аскетической практики должно каким-то образом входить в её мир.

Таким образом, позиция полностью внешняя оказывается безнадёжной, для неё аскетическая практика попадает в разряд аномалий и патологий. Поэтому возникает творческая эпистемологическая задача: найти позицию содержательного описания. Конечно, мы знаем, что если мы будем совсем изнутри, если мы сами всецело причислим себя к традиции, примкнем к ней и войдём в неё, – тогда мы её поймём. Перед нами откроется её внутренний органон, и её опыт станет нашим опытом. Но при этом мы утратим позицию научного описания. Соответственно, нужно нечто третье. Требуется третья когнитивная парадигма – не совсем внутри и не совсем вне. И выработкой подобных «третьих» позиций наука XX века занималась очень активно. В частности, была развита позиция, которую называют позицией *участности*. Это термин Михаила Михайловича Бахтина, мыслителя, который в последние десятилетия обрёл необычайную популярность во всём мире. Как мне сказали, о нём и здесь, в Томске, пишутся работы, так что концепция участности вам, возможно, известна. Она означает, что я наблюдаю, но не совсем извне: я меняю позицию наблюдения в зависимости от того, что я познаю. Тем самым я учитываю установки и мир познаваемого и в той или иной мере разделяю их. Я сам меняюсь в зависимости от познаваемых содержаний. Но целью моей тем не менее остаётся достижение научной дескрипции, совмещающей мой взгляд извне с участием в познаваемом опыте, с его разделением. Насколько осуществляется совмещение и по каким формальным правилам – это уже заранее непредсказуемо. Хотя и здесь есть свои методики; можно их в определённой степени и формализовать. Но, во всяком случае, очень существенно, что ты сам не диктуешь познаваемому предмету собственных правил. Ты готов менять правила наблюдения, правила общения с учётом реальных особенностей предмета, с учётом того, что тебе откроется.

Вот с такими установками мы действительно можем сформулировать когнитивную парадигму, которая позволит осуществить содержательные научные описания духовного опыта и духовной традиции. По таким правилам я действовал в книге «К феноменологии аскезы», и тогда удалось достаточно разобраться в строении процесса. Было выяснено, как устроена эта лестница духовного восхождения. Во всех её ступенях мы сейчас разобраться заведомо не сможем, но можно обозначить её крупные элементы. Сама практика никогда не занималась своей жёсткой регламентацией ради регламентации. В одних описаниях полное число ступеней восхождения может указываться одно, в других – другое. Но есть безусловные элементы. Достоверное существование членения лестницы на определённые крупные этапы, блоки является капитальным антропологическим фактом.

Как бы ни варьировались детали, но всегда фиксируется, что лестница, процесс восхождения к цели, включает в себя три крупных этапа. На первом этапе антропологическая работа состоит ещё преимущественно в улаживании – или, если хотите, ликвидации – отношений с тем миром, который человек оставляет. Я в своих писаниях называю этот первый этап, в техницистском, системном словаре, «блок отрыва». Человеку нужно оторваться от мирской реальности для того, чтобы затем с ним мог начаться процесс действительного восхождения. В этот блок входят классические феномены религиозной жизни, известные во всех религиозных традициях, но в каждой

представляющиеся по-своему. Прежде всего, любая жизнь в традиции, любое вхождение в традицию начинается с духовного события, которое называется «обращение». Это слово входит и в бытовой словарь, и приблизительно в том же смысле: мы говорим о человеке, принявшем какую-то веру, что он *обратился* в эту веру. Достаточно объёмная научная задача связана с изучением этого явления. Что происходит с человеком при обращении? К самым ранним разработкам на эту тему принадлежит знаменитая мифологема Платона, представленная в седьмой книге диалога «Государство», мифологема пещеры. Ситуация человека в обыденном эмпирическом существовании описывается здесь Платоном как позиция пленника, заключённого в пещере; перед его глазами – стена пещеры, а за спиной его горит огонь. Там очаг, в котором что-то сгорает, а на стене, на которую обращён взгляд пленника, движутся отблески огня, неопределённые тени, очертания, отражения. Итак, в обычной своей ситуации человек видит лишь тени и отблески. Если же он желает увидеть настоящий свет, источник всей картины, ему нужно обернуться, *обратиться*. Таков первый смысл метафоры пещеры, смысл очень прямой, но и очень ёмкий. Нужно обернуться и вместо отблесков начать видеть сам источник, оборотиться на источник света.

Вокруг этого дальше развивалась достаточно сложная диалектика религиозной жизни. Вслед за обращением развёртывается собственно сам духовный процесс. Религиозное сознание очень рано обнаружило, что возможны разные парадигмы, разные типы этого процесса. Античное сознание рисовало такой духовный процесс, который вслед за обращением начинает развёртываться как *путь возвращения к самому себе*. Человек, пройдя обращение, должен далее совершить некоторое странствие. Метафора странствия – это универсальная метафора для процесса обретения какого-то опыта, последовательного обогащения опытом. Но к чему ведёт это странствие? Для античного сознания, как все вы знаете, полный и совершенный образ странствия представлен, прежде всего, в великой поэме Гомера, название которой само стало термином и синонимом странствия, – «Одиссея». Человек в своей судьбе проходит некоторое странствие, и в результате него он возвращается на свой родной остров, на Итаку.

Но возможно и нечто другое. Возможно, что в итоге своего странствия человек не вернётся обратно, туда же, откуда он странствие начал; возможно, что он актуально станет другим. Для христианства именно такой образ странствия стал главным. Свой опыт христианство осознавало уже не в античном образе одиссеи. Подобные странствия, конечно, тоже оставались, христианская культура описывала и их, но христиане не считали, что судьба человека передаётся таким образом странствия. Духовный путь не приводит человека в исходную точку. Из того, что я раньше говорил, нам уже ясно, что искомым считается, наоборот, радикальное превращение. Достаточно рано, в тот же период синайского исихазма, исихастская лестница была уже отчётливо описана в своём полном составе. Хотя, как я говорил, опыт высших этапов детально продумывался ещё через несколько столетий, но в целом общий очерк лестницы, общие контуры её представились достаточно рано. Православная аскетика вкупе с догматикой установили уже, что финальное состояние, к которому направляется духовный путь человека, пере-

даётся аскетическим и одновременно богословским понятием *обожения*, актуального соединения с Божественным бытием. Понятно, что это состояние чрезвычайно отлично от исходного состояния человека, отнюдь не обожженного. Соответственно, путь к нему – вовсе не возвращение, а, наоборот, радикальная трансформация. Конечно, и античный Одиссей вернулся не тем же, каким отправился в путь, он вернулся, по словам Мандельштама, «пространством и временем полный», что значит – достиг исполнения всех своих человеческих задатков, достиг совершенного созревания. Для античного человека целью и образом его судьбы служил путь созревания. Но теперь таким образом стало не созревание, а радикальное изменение.

Поэтому аскетическая практика христианства должна была решить и другие задачи, которых для античного человека совсем не возникало. Если путь есть путь возвращения, то нужно только отправиться, а потом не сбиваться с пути. Аппарат проверки, аппарат ориентации на духовной местности, конечно, требуется также и в античных практиках, но, во всяком случае, уже не потребуются никакого иного фундаментального духовного шага, нового радикального изменения себя, сравнимого с обращением. Если ты однажды решился пуститься в путь и будешь достаточно умен и мудр, чтобы не сбиться с пути, – ты, в конце концов, вернёшься к себе, вернёшься на свою Итаку. Но в случае христианской практики после обращения главная работа была ещё впереди. Ты, совершив обращение, решил расстаться с прежним и сумел это решение осуществить. Но дальше требуется восхождение к радикально иному, требуется реальное *бытийное* движение, *онтологическая* динамика. Эта онтологическая и антропологическая динамика требовалась в христианской парадигме и не требовалась в парадигме античной. Как обрести способность движения? Здесь необходим какой-то мотор, движитель, который давал бы человеку возможность выстраивать духовные состояния, которые всё больше и больше приближали бы его к иному бытию.

Период, который называют периодом синайского исихазма, и был периодом «изобретения двигателя», разработки антропологического механизма, который реально бы продвигал человека от ступени к ступени. Как я уже сказал, здесь параллель с синергетическими процессами вполне допустима. Как запустить механизм генерации последовательных антропологических ступеней? Такой двигатель был изобретён, создан человеком в себе. Выяснилось, что он состоит из двух главных элементов, один из которых называется «*внимание*», а другой «*молитва*». Союз двух активностей – механизм достаточно непростой. Надо делать нечто одно, и одновременно – нечто другое, очень отличное. Прежде всего, требовалось, разумеется, сохранять установку устремления: полного, ревностного, истового устремления к искомому, к иному бытию. Эта установка выражалась в активности молитвы. Молитва – это молитвенное обращение к этому искомому тобой бытию. Как видим, здесь снова – обращение, но уже в другом смысле. Семантика русского «обращения» очень богата; слово имеет и пространственный смысл, который выступает в античной метафоре (обратиться, обернуться на что-то), и смысл, относящийся к сфере общения (обратиться к кому-то). Так вот, в христианском духовном процессе выступает, в первую очередь, обращение в смысле личного общения. Это очень насыщенная тематика, которую мы сей-

час не сможем, увы, рассмотреть детально. Но всё же необходимо уточнить: в духовном процессе первое, исходное обращение не исходит от нас. В духовную ситуацию человека входит всегда уже наличествующее обращение к нему: обращённый к нему зов иного бытия. Человек же может расслышать или не расслышать этот зов, откликнуться или не откликнуться на него. Если он расслышал и откликнулся – значит, он *обратился*, уже в другом смысле богатого русского глагола: обернулся на зов Бога, дал свой отклик на этот зов. Эта активность зова–отклика и выражается в творении молитвы. Молитвенное делание в аскетической практике реализует эти отношения зова и отклика.

Но оказывается, что для духовного процесса одной лишь этой активности – просто быть обращённым и в напряжённой молитве осуществлять свой отклик на обращённый к тебе зов, – одного этого недостаточно. Из этого не получится процесс. Почему? А по сложностям нашего эмпирического существования. Человек – сложное существо. Он не какая-то одна система, а он, опять-таки системным словарём говоря, многоуровневая иерархическая система, у него много уровней организации, которые сложно между собой связать. Это во-первых. Во-вторых, даже если человек осуществил изоляцию от социума, полной изоляции от эмпирической реальности он осуществить не может. Он всегда пребывает в некотором окружении, «обстоянии», и это обстояние неизбежно доставляет отвлекающие факторы. И подвижники на своём опыте обнаруживали, что эти отвлекающие факторы необычайно существенны. Можно с великим рвением предаваться главной активности, но если это главное устремление не дополнить чем-то другим, отвлекающие факторы всё равно собьют, всё равно помешают. Таковы были опытные факты.

Итак, в аскетическом опыте было открыто, что необходим целый существенный раздел практики, который занимался бы *охраной молитвы*, её стражей, решал бы ту задачу, чтобы процессу напряжённого Богоустремления ничто не смогло бы помешать. Активность, что занимается этим, именуется одним ёмким термином – *внимание*. Но в действительности внимание – это целый большой аппарат, это особый раздел антропологических практик. Поэтому с ним связан весьма богатый словарь аскетических категорий: внимание, трезвение, хранение ума и сердца и ещё многие другие. «Трезвение» – важное слово, которого в русском языке не существовало вообще. Оно специально возникло именно в связи с потребностями описания и осмысления аскетической практики. Есть слова «трезвый», «трезвенность» и прочие, которые несут обычные житейские смыслы – «состояние, противоположное опьянённости». Здесь же речь шла о другом, о состоянии напряжённой, собранной бдительности. Это особый род антропологических состояний, которые преодолевают оппозицию активности и пассивности. Было понято, что сознание, которое охраняет внутренний процесс Богоустремлённости, процесс молитвы, должно быть не активно и не пассивно, оно должно быть бдительно. Оно должно быть готово в любой момент отреагировать на вторжение отвлекающих факторов и эти факторы устранить. Развитие такой техники внимания – это второй элемент, который необходим.

Если успешно развито и то и другое, активность непосредственного обращения к цели и другая активность, которая охраняет это пространство об-

ращения, то союз, сочетание этих двух активностей и действует как «антропологический двигатель». Тогда развиваемое без помех устремление оказывается способно к необычайной аккумуляции энергии. Устремление, если оно протекает без помех, интенсифицируется. Оно накапливает в себе столь невероятные энергии, которые в обычных условиях просто не создаются. Здесь опять возникают определённые физические параллели. Речь у нас идёт о ситуации, когда определённое явление обладает особой энергетикой, и для создания такой энергетики требуются специальные условия, специальное изолированное пространство, в котором данное явление только и может протекать. В физике аналогичная ситуация возникает, к примеру, в проблеме управляемой термоядерной реакции, ибо для начала, запуска этой реакции необходим разогрев плазмы до сверхвысокой температуры, недостижимой в обычных условиях. В качестве решения проблемы, здесь, недалеко от Томска, в Новосибирске, создали установку под названием «токамак», в которой для разогреваемой плазмы создавалось особое изолированное пространство, причём изоляцию осуществляло магнитное поле, служившее невидимыми стенками. За счёт изоляции разогревание могло достигать нужного диапазона температур. Аналогия очевидна: внимание, охраняющее «пространство молитвы», может быть уподоблено этим невидимым магнитным стенкам. В самом же процессуальном пространстве беспрепятственно совершается необычайная аккумуляция формостроительных антропологических энергий – до генерации нужных, следующих далее и далее антропологических ступеней, вплоть до порога онтологического трансцендирования, которое совершается уже не энергиями человека, а энергиями Инобытия, благодатью.

Если внимание сумеет охранять процесс молитвы надлежаще надёжно и надлежаще долго, то аккумуляция энергии будет двигать антропологический процесс дальше. Опять-таки на опыте было обнаружено, что начинается восхождение по ступеням, и эти ступени достигают уже таких стадий, когда человек начинает ощутимо меняться. Это означает, что практика сумела создать искомый «антропологический двигатель» – что и составляло главную задачу её центрального этапа. Далее мы входим в следующую область духовного процесса, область высших его ступеней. Исторически она оказалась в центре внимания духовной традиции в XIII–XIV веках. В истории исихазма это – особый, кульминационный период: и со стороны внутренней жизни исихастской традиции, и со стороны её положения в социуме. В аспекте внутреннем аскетическая практика подошла к успешному завершению выработки своего органа, опыт её достигал высших ступеней духовного восхождения, и она сумела дать их углублённое богословское рассмотрение в трудах святителя Григория Паламы (1296–1359). В это же время, в середине XIV века, в итоге так называемых Исихастских споров о видениях Фаворского Света, необычайно возрастают её известность и влияние в византийском обществе. Данный период обычно называется периодом Исихастского возрождения; главным очагом традиции был в ту пору – как и надолго в дальнейшем, вплоть до нашего времени – Афон.

Что означал спор о видениях Фаворского Света, которые получали подвижники? Он означал, что с теми, кто проходил практику, начинались кардинальные изменения, невозможные в обычном эмпирическом существова-

нии. Именно поэтому у людей, настроенных скептически и рационалистически, возникали сомнения и возражения против исихастской практики. Они, естественно, заявляли, что подвижники либо получают какие-то обычные зрительные восприятия природного, физического света, либо же с ними происходят какие-то патологические явления; и совершенно неправомерно связывать с этим опытом ответственные богословские формулы, утверждая, что где здесь совершается духовное восхождение и приближение к Божественному бытию.

В феноменах высших стадий духовного опыта, которые фиксировались и интенсивно обсуждались в Исихастских спорах, начинается трансформация, прежде всего, человеческих систем восприятия. То, что я недостаточно подчёркивал раньше за недосугом, – это то, что вся практика носила характер не чисто интеллектуальный, а холистический, то есть в неё вовлекался *человек как целое*. Свои задания при этом исполнялись интеллектом, другие, свои – психикой, а к каким-то заданиям оказывалось привлечено и человеческое тело. Изначально и прочно аскеты предполагали и знали, что в восхождении к Инобытию участвует человек как целое. Здесь было ещё одно коренное расхождение с античностью, где к подлинному бытию предполагалось причастным лишь некоторое высшее начало в человеке. В одних философских системах в качестве главного термина употреблялось понятие разума, в других – души. Но всегда имелось в виду, что человек в своём составе двойствен: в нём есть нечто, причастное высшей реальности и нечто, что к ней не имеет отношения, что лишь отягощает и обременяет ту часть человека, которая к высшему причастна. Соответственно, задание и назначение человека в том, чтобы освободить эту высшую часть от всех связей с низшим, косным и инертным в человеке. В противоположность этому христианская антропология предполагала, что человек включается в духовный процесс как целое. Поэтому, в частности, не совсем правилен и термин «духовный процесс». Хотя для удобства он употребляется сплошь и рядом, но нужно отчетливо понимать, что речь идёт о процессе целостном, в котором участвуют все уровни организации человеческого существа.

Так вот, на высших стадиях такого процесса начинает ощущаться, достоверно изменяться и человеческая телесность. Меняться же она начинает, как прочно свидетельствовал исихастский опыт, с органов чувств. Это довольно понятно: если в духовном процессе человек действительно приближается к встрече, контакту с Инобытием, то такой контакт он улавливает, прежде всего, своими восприятиями. И опыт показывал, что восприятия в самом деле начинают испытывать кардинальные трансформации. Это один из ряда основных фактов, которые выражают универсальные особенности духовных практик как таковых и которые фиксируются во всех духовных традициях, а не только в исихазме. В дальневосточных духовных практиках аналогично фиксируется следующее: если аппарат практики выстроен и эффективно запущен, то первое изменение, к которому приводит практика, – это изменение систем восприятия. Органы чувств становятся *иными*. Как говорит об этих явлениях исихазм, у человека совершается «открытие», «отверзание» чувств и возникают новые, другие воспри-

ятия, которые называются *умными чувствами*. У человека открываются другое зрение и другой слух.

Такие кардинальные изменения относятся уже к последнему, высшему этапу практики, который в моей схематизации практики называется *блоком Телоса*. Высшее состояние, к которому направлен весь процесс, не совсем корректно называть «целью» процесса, именно в силу его онтологической отделённости, недоступности. Для такого финала, который несёт в себе цель и смысл всего пути, но при этом уже не принадлежит горизонту непосредственного опыта, издавна применялся греческий термин; и при этом понималось, что он обозначает не обычную эмпирическую цель, но, скажем, «транс-цель», «цель-смысл», «смысловый итог» и тому подобное. Духовный процесс направляется к Телосу. И финальные его стадии, на которых уже начинаются реальные антропологические изменения, – это «блок Телоса» – блок подступов к Телосу, удостоверяемого приближения к нему.

Итак, мы бегло очертили исихастский путь в целом. Далее, богатый концептуальный аппарат внутреннего и «внешнего участного» органов исихастского опыта становится для нас базой продвижения к новой антропологии. Анализируя данный аппарат, мы замечаем в нём важные универсальные элементы – такие, которые относятся не к частностям исихастской традиции и практики, но характеризуют *человека вообще* и могут служить общеантропологическими понятиями. Характерный пример возник у нас выше, когда я описывал устройство «антропологического двигателя» и говорил, что в составе двигателя необходим блок внимания. Мы говорили, что здесь необходима особая техника внимания, включающая его сложные, высокоразвитые формы – такие, в которых сознание пребывает в состояниях, преодолевающих оппозицию пассивности и активности. Для характеристики таких состояний сознания аскетическая традиция выдвинула понятие трезвения. Это понятие несёт в себе высокий эвристический потенциал; в нём православная аскетика нащупала важное общеантропологическое понятие, которое, в частности, существенно и для эпистемологии. В процессах познания техника внимания тоже очень существенна, причём, как можно заметить, для этой техники важны состояния именно такого рода. В субъект-объектной когнитивной парадигме подобных тонких состояний сознания не требуется (откуда можно заключить, что эта парадигма – самая грубая из возможных). А для участного сознания требуется именно такое тонкое наблюдение, которое настороже, которое бдит, которое пребывает и не собственно в пассивности, и не собственно в активности. Оно выше этой оппозиции. В качестве установки трезвения аскетика нашла такой мощный концепт, который способен служить основой самостоятельной парадигмы познания. В философии же ближайшим соседом этой аскетической эпистемологии оказывается Эдмунд Гуссерль. То, что аскетическая традиция нашла и описала под именем трезвения, оказывается в прямом родстве с базовым концептом феноменологии Гуссерля – с интенциональностью, установкой нацеленности сознания на интенциональный предмет и последовательного, углубляющегося схватывания предмета сознанием. Аппарат Гуссерлевой теории интенциональности необычайно сходен с исихастской теорией трезвения, почти до степени изоморфизма. Однако есть и достаточно интересные различия. Это как раз тот

случай, когда налицо два сходных явления, которые было бы плодотворно сопоставить между собой. Это сопоставление до сей поры детально не проделано, а только намечено мною в главных чертах. Здесь остаётся ещё немало интересных проблем.

Наконец, мы подходим к тому, с чего начинается уже собственно синергичная антропология. Непосредственный контакт с иным горизонтом бытия осуществляется во встрече энергий. Каким образом человеку становится понятно, что он приблизился к исполнению, к цели духовного процесса? Он входит в *реальный контакт* с искомым, с иным горизонтом бытия. Контакт же означает, что человек в своём опыте, *своими энергиями* удостоверился в реальном присутствии некоторых *иных* энергий – таких, которые он на опыте опознаёт как принадлежащие уже не ему, а тому, что от него отлично, *иному*, которого он ищет. Искомый контакт здесь носит энергичный характер – характер встречи собственно человеческих энергий и энергий той реальности, к которой весь процесс ориентируется и направляется. Данный факт, – что соединение с Инобытием начинается с события встречи энергий, – аскетическое сознание зафиксировало на достаточно ранних стадиях и передавало специальным понятием энергичного соединения, или совместной энергии. Когда две энергии различной природы, из двух разных источников, входят в контакт, достигают взаимного соединения, сообразованности, совместного лада, это их «взаимное сотрудничество» греческое богословие передаёт специальным понятием *συνεργεία* (синергия). Это понятие выработалось уже в V–VI веках; в богословии преподобного Максима Исповедника – безусловно, с учётом аскетического опыта – утверждалось, что именно встреча энергий, синергия, есть то решающее событие, которое подводит человека к актуальному соединению с Инобытием, обожению.

Это – второе понятие, которое также несёт в себе мощную эвристическую основу для обобщений. Здесь мы обнаруживаем очень общее понятие, характеризующее отношения человека с иной ему реальностью. Отвлекаясь уже от всякой связи с исихастской практикой, мы видим: если человек как таковой входит в реальный контакт, во взаимодействие с иною ему реальностью, иным горизонтом бытия, то это происходит необходимо посредством встречи энергий, синергии. Отсюда мы достаточно прямо приходим к выводу, что понятие синергии способно стать фундаментом некоторой цельной концепции человека. Что происходит с человеком, если синергия осуществляется? Отношения с Инобытием становятся определяющими для него. Точнее говоря, отношение к Иному было для человека определяющим уже и во всем духовном процессе. С самого вхождения в духовный процесс отношение к Инобытию становится для человека определяющим, оно определяет его активность, выстраиваемую им антропологическую практику. Если же он достиг синергии, то это определяющее отношение достигает *исполнения*: человек актуально вступает во взаимодействие, коммуникацию с иной энергией, и она становится для него актуальным формирующим началом; коль скоро его энергии с нею встретились, он испытывает её воздействие, изменяющее его. Отношение с Иным и прежде встречи энергий уже ставилось человеком во главу угла, а с достижением синергии оно становится *формирующим*, формирует структуры личности и идентичности человека. Таким

образом, в синергии осуществляется механизм формирования личности и идентичности, базовых антропологических структур: иными словами, *конституция человека*.

Рассмотрим более пристально антропологическое содержание синергии. Синергия – двустороннее событие, встреча энергий двух природ. Первоначально, в Византийскую эпоху, когда это понятие вводилось, заданием и установкой мысли было Богопознание, и мысль обращалась, прежде всего, к Божественной стороне синергии – к тем *другим* энергиям, которые встретились с энергией человека, которые принадлежали нетварному Божественному бытию и, соответственно, также несли онтологический предикат нетварности. В Византии развивалось, в первую очередь, богословское учение, занимающееся Божественными нетварными энергиями. Но вполне законно посмотреть на эту встречу энергий и с антропологической стороны. Что происходит с человеком в событии синергии? Понятно, что человек здесь осуществляет превращение себя в онтологически открытую систему. Человек изменяет себя так, что достигает реального контакта с энергиями иной реальности. Тем самым он становится открыт к этой реальности или, что то же самое, разомкнут навстречу ей. Можно сказать, что в синергии он осуществляет «размыкание себя». Итак, в антропологическом аспекте, синергия является не чем иным, как способом размыкания человека, *антропологическим размыканием*. Как мы увидели выше, в этом антропологическом размыкании происходит формирование базовых антропологических структур. Здесь опять работает синергетическая параллель: как описывает синергетика, если внешняя энергия проходит через открытую систему и если система определённым образом подготовлена, то эта внешняя энергия формирует эту систему, генерирует её структуру в своём прохождении через неё.

В итоге, в размыкании человека мы обнаружили базовый антропологический механизм, в котором формируются структуры личности и идентичности. Это и есть главное заимствование, которое из аскетической практики переходит в общую антропологию и на базе которого оказывается возможно развить общую концепцию человека. Анализируя исихастскую практику, мы нашли, что человек в ней осуществляет антропологическое размыкание, и именно посредством этого размыкания формируются его личность и идентичность. Далее мы уже как философы замечаем, что данный механизм не может не быть универсален, он должен быть действенным независимо от того, занимается человек исихастской практикой или нет. В размыкании человек входит в контакт с иной реальностью, с тем, что находится за границей горизонта его существования и опыта. Но общие философские представления нас учат, что таков и есть общий способ, каким любой произвольный феномен получает своё определение. Каждый феномен определяется своей границей. О-пределение уже по этимологии означает выяснение предела. Определить – значит указать пределы, указать границу, обвести феномен по контуру, по границе. Это и значит дать ему определение.

У нас же намечилось определённое приложение этого общего подхода к феномену человека. Человек как всякий феномен тоже определяется своей границей; но что такое «граница человека», априори совершенно неясно, и отсыл к ней бесполезен, бессодержателен. Мы же заметили, что некоторая

конструктивная репрезентация границы человека подсказывается духовными практиками: роль границы в них играет область таких человеческих проявлений, в которых человеческие энергии достигают контакта с энергиями Иного, а человек, тем самым, осуществляет размыкание себя. Далее, коль скоро парадигма размыкания выдвигается на ключевую позицию в антропологии, нам следует поставить её в центр внимания – и, прежде всего, рассмотреть: только ли так может осуществляться размыкание, как это происходит в исихастской практике? Задав такой вопрос, мы обнаруживаем существование и других возможностей антропологического размыкания.

В духовной практике в качестве иной реальности, в отношениях с которой человек строит свою личность и идентичность, выступал иной горизонт бытия. Однако в качестве Иного по отношению к человеку может выступать и не только Инобытие. Если человек мыслит, репрезентирует себя как сущее, наделённое сознанием, и тем самым отождествляя горизонт своего существования и опыта с горизонтом сознания, то, соответственно, Иное человеку отождествляется с Иным сознанию: с тем, что находится за горизонтом сознания, – с *бессознательным*. Как известно, есть целый ряд антропологических явлений, процессов, которые вызываются взаимодействием человека с бессознательным. И в нашей концептуализации мы должны принять, что в отношениях человека с бессознательным также осуществляется антропологическое размыкание. Человек здесь оказывается открыт, разомкнут к неким энергиям, исток которых – за горизонтом его сознания и опыта, но которые, тем не менее, действуют «на его территории» и заставляют его нечто делать, проходить какие-то типичные для действия бессознательного процессы типа неврозов или психозов. Таким образом, здесь вновь мы встречаем механизм антропологического размыкания. И он вновь является определяющим человека, конститутивным, поскольку то, что человек исполняет под действием энергий бессознательного, – это опять-таки определяет структуры его личности и идентичности. Если человек находится в состоянии невроза, у него невротическая идентичность. Психологи знают, что это такое. Это совершенно определённые структуры идентичности, которые, с нашей точки зрения, выстраиваются тем же универсальным способом размыкания.

Итак, синергию мы интерпретировали как антропологическое размыкание, а в антропологическом размыкании усмотрели универсальный механизм, который может осуществляться разными способами. Он реализуется в духовных практиках, и здесь разомкнутость человека имеет место по отношению к Инобытию; он также реализуется в процессах, индуцируемых из бессознательного, и здесь размыкание – по отношению к другой репрезентации Иного человеку. Далее, мы замечаем, что в виртуальных практиках, сегодня получающих всё более широкое распространение, опять-таки осуществляется размыкание, однако уже несколько иного рода. Виртуальные феномены отличаются от актуальных свойством своей неполной актуализованности, которая выражается в отсутствии, недостатке некоторых формообразующих признаков и параметров актуального явления. Здесь снова полезна физическая параллель. Как известно, в современной квантовой физике одно из основных рабочих понятий – это «виртуальные частицы». Есть, к примеру, обычные фотоны, а есть виртуальные. Виртуальный фотон – это такая

частица, которая обладает всеми характеристиками настоящего, актуального фотона, однако за вычетом некоторых из них. Актуальный фотон обладает нулевой массой, но виртуальный фотон не обязан иметь нулевую массу: у него массовый параметр является неопределённым, он как бы не достиг своей актуализации в ходе формирования фотона. Поэтому свойства массы у него просто нет, и именно в этом его виртуальность. За счёт неё он отсутствует в актуальной реальности, однако входит в реальность виртуальную, которая, как мы отлично сегодня знаем, есть тоже своего рода реальность, а не иллюзорность, не мнимость. Совершенно аналогичная картина – и с антропологической виртуальной реальностью. В антропологической виртуальной реальности человек не достигает полноты актуализации. Тем самым, когда он из актуальной антропологической реальности погружается в виртуальную, он тоже оказывается на своей границе, оказывается разомкнутым. Но механизм этого размыкания уже несколько иной. Мы не можем сказать, что на человека здесь действуют некие внешние энергии, энергии Иного. Скорее, здесь мы обнаруживаем некий эффект недостаточной энергетики. Энергетика виртуальных явлений недостаточна для того, чтобы они актуализовались в полной мере, сделались актуальными. Однако, с другой стороны, разомкнутость здесь наличествует. Ясно также, что в данном случае размыкание по-прежнему выступает как формирующий механизм. Виртуальный человек определяется тем, что его антропологические структуры, его личность и идентичность не актуализованы до конца. Эта недоактуализованность виртуального человека – его конститутивное свойство, и парадигма размыкания здесь сохраняет свой конституирующий статус.

Возможно убедиться, что ещё каких-либо способов антропологического размыкания уже нет. Таким образом, у нас возникает общее антропологическое описание, на котором и базируется синергичная антропология. Как видим, её можно назвать также *антропологией размыкания*. Она трактует человека как существо, которое конституируется в размыкании себя; и она показывает, что главных видов размыкания, которые существуют у человека, имеется всего три – те, которые мы кратко рассмотрели. Это концептуальная основа синергичной антропологии. Базируясь на ней, возможно далее описывать самые разнообразные сферы человеческой деятельности, самые разные антропологические практики – могут разворачиваться приложения возникшего антропологического подхода.

Вопрос (проф. А.Н. Книгин): Понятие мистического опыта каким-нибудь образом используется в исихастской литературе и у Вас?

Ответ: В книге «К феноменологии аскезы» я дал сжатый, но довольно систематический анализ понятия мистического опыта. Тем не менее я предпочитаю не особенно пользоваться этим понятием, поскольку оно большей частью употребляется не в научных, а разнообразных околонучных дискурсах, – и нельзя поручиться, что читатель поймёт его правильно в своём тексте.

Вопрос (проф. Г.И. Петрова): Если, как Вы говорите, антропология размыкания применима для определения человека, то почему употребляется термин «определение»? Определение – это всегда предел. Нет ли здесь противоречия?

Ответ: В данном случае под определением я имел в виду отнюдь не какую-то дефиницию, претендующую «исчерпать человека», но указание конститутивного признака или принципа, в соответствии с которым формируются личностные структуры.

Вопрос (проф. Г.И. Петрова): Тогда возможна ли *идентичность* в такой антропологии? Возможна ли она как нечто *определённое*? Не противоречит ли понятие идентичности понятию размыкания?

Ответ: Я сказал, что в размыкании формируется человеческая идентичность, и это утверждение имеет под собой вполне твёрдые основания. В размыкании человека, в его отношении с Иным себе, формируется, в числе прочего, именно то, что и есть, по определению, идентичность человека: способ его самосоотнесения, самоудостоверения, самоподтверждения собственной подлинности. Именно такой механизм формирования идентичности описывал и Кьеркегор. Однако данная модель идентичности – *резко неклассическая*. В классической западной философии и антропологии представления об идентичности и путях её формирования были совершенно иные. Предполагалось, что человек характеризуется некоторой *сущностью*, некоторым набором неизменных, универсальных главных свойств; и этот набор сущностных свойств и формирует его идентичность. (Мы здесь не входим в обсуждение разнообразных групповых идентичностей, рассматриваемых в социологии.) Понятно, что это принципиально иной способ. Мы не сопоставляем человеку понятия сущности.

Вопрос (проф. А.Н. Книгин): Нет ли здесь противопоставления открытого человека как человека и определённого человека как недочеловека?

Ответ: Отказ от понятия сущности произошёл в силу очень разнообразных причин и притом сразу двумя путями: из теории и из жизни. В последние десятилетия прошлого века необычайно усилились, вышли на первый план такие антропологические явления, которые не укладываются в классическую картину человека. Тот человек, который совершал всё, что совершалось в XX веке, и который развивает весьма популярные сегодня экстремальные практики, практики трансгрессии и им подобные, – он заведомо неопишем классическим языком, не соответствует классической европейской антропологии. С другой стороны, в философии давно уже развивалась критика классического метафизического способа осмысления человека. Происходило то, что называется преодолением метафизики и что было «преодолением» также и классической антропологии. Классическая модель человека базируется львиной долей на трёх главных концептах и на трёх главных фигурах. Разумеется, я имею в виду Аристотеля, Декарта и Канта – прежде всего, это их вкладом являются три базовых антропологических концепта: сущность – субстанция – субъект. Философский процесс неуклонно шёл к тому, что от всех этих трёх понятий пришлось отказаться. Критика субъекта

шла уже давно, это очень известная философская нить. Критика сущностно-го, или же *эссенциального* философствования, тоже давно шла. И, в конце концов, на стадии постмодернистского и постструктуралистского философствования итог критического процесса был выражен рядом кратких, резких лозунгов, формул-слоганов: «смерть субъекта», «смерть человека», «смерть истории» и так далее. Хотя этот итог и выражен в такой вызывающей, рекламной форме, но за ним стоят вполне весомые философские факты и выводы. Мы же вовсе не употребляем никаких базовых понятий европейской антропологии.

Вопрос (проф. А.Н. Книгин): Но Вы употребляете понятия, которые могут быть интерпретированы во вполне классическом смысле.

Ответ: Неклассические понятия тоже могут быть строгими и строгими быть должны. Мы отпавлялись от духовных практик, в частности, и потому, что это область глубоко продуманного опыта, развивавшегося в течение столетий. Это очень давняя и большая опытная база, которая ничего не имеет общего с классической моделью человека. Она никогда не говорила ни о какой сущности человека, не употребляла сущностных понятий, ибо она была функциональна, ей нужна была определённая процессуальность и определённая цель. Она рассматривала человека исключительно в его *проявлениях*, и с этими проявлениями целенаправленно работала. Аскетике пришлось развить собственный богатейший словарь, с помощью которого она только и могла разбираться со своим опытом. И это не чисто технический словарь, это настоящий понятийный аппарат, который весьма отличен и от философского, и от богословского концептуального аппарата. К примеру, в аскетике «сведение ума в сердце» – это практическая антропологическая процедура, описанная тонко, пристально, но не богословски и не философски. И таковы все аскетические понятия: они сугубо опытные, но при этом строгие и подлежащие аппарату проверки, имеющие свою критериологию и свою герменевтику.

Вопрос: В синергийной антропологии есть понятия образа Божия, подобия Божия, обожения?

Ответ: За вычетом концепта обожения, который служит соединительным звеном между богословием и аскетикой, это – словарь богословия, это не антропологические понятия. Почему же они должны быть в синергийной антропологии? Они там, где они должны быть.

Вопрос: То есть Вы хотите сказать, что синергийная антропология не опирается на богословие?

Ответ: Конечно, нет. Это другой дискурс, отношения которого с богословием, разумеется, весьма тесные, но сказать, что одно опирается на другое, нельзя. Это другой вид отношений. Это речь опыта. Богословие – это не организация опыта. Но эти вопросы достаточно сложны, и для их освещения надо было бы прочесть ещё одну лекцию. Разговор о богословии нужно начинать опять с очищения слов, потому что в обычном европейском понимании, принятом и у нас, богословие означает одно, а между тем в православ-

вии, в исихастском контексте, у термина «богословие» издревле существовал иной смысл. И, соответственно, с богословием в западном смысле у аскетической практики отношения одни, а с богословием в православном смысле – совершенно другие. Богословие в православном смысле само является опытом, и в этом смысле оно включено в аскетическое делание. Традиционное название аскетических сочинений – «Деятельные и богословские главы», где под указанными двумя разделами понимаются две идущие друг за другом стадии подвижнических трудов. Это речь практики, речь опыта. В обычном же культурном дискурсе под богословием понимают совершенно другое, отчего и мне, и другим авторам русской традиции не раз приходило в голову, что следовало бы это богословие в западном смысле именовать «теологией». Благо, русский язык даёт две разные терминологические возможности, и стоит ими воспользоваться. «Теология» – это одно, это школьное богословие, академическое богословие, которое строится по обычным силлогистическим правилам, как наука. Оно и считается наукой. А в православии «богословие» – это другое, это прямое поведание пережитого опыта, и это вовсе не наука. Или, если угодно, *духовная наука*: как видим, вновь начинается вечный разговор о словах. Однако отмахиваться от него нельзя – философ обязан следить за терминами!

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