

Российская Академия Наук
Институт философии

**ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА
В ЕГО ЭВОЛЮЦИИ И ДИНАМИКЕ**

Москва
2009

УДК 100.1+572
ББК 15.1+28.7
Ф 42

Ответственные редакторы

доктор физ.-мат. наук *С.С. Хоружий*
доктор искусствоведения *О.И. Генисаретский*

Рецензенты

доктор психол. наук *Н.Л. Мухелишвили*
доктор филос. наук *С.С. Неретина*

Ф 42

Феномен человека в его эволюции и динамике: Тр. Открытого научн. семинара [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский. – М.: ИФРАН, 2009. – 287 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0135-8.

В сборнике представлены материалы заседаний научного семинара, ведущего работу в ИФ РАН с мая 2005 г. Обсуждаемая тематика имеет своим ядром синергичную антропологию – новое направление, выдвинутое и развиваемое руководителями семинара, но им не ограничивается, охватывая спектр актуальной антропологической проблематики: кризис классической европейской антропологии; наследие русской философии в синергично-антропологической перспективе; неклассические подходы к проблеме Человека; антропологические аспекты эстетики и искусства; психологии и психотерапии и различных гуманитарных практик. Особое внимание уделяется переосмыслению статуса антропологии, ее структурных и методологических оснований.

Наряду с докладами приводятся сопровождавшие их дискуссии. Актуальность содержания, разнообразие тематики и живое обсуждение делают сборник интересным для широкого круга гуманитариев.

Предисловие

... И вновь – в который раз за минувший век? – гуманитарная мысль говорит об антропологическом повороте, констатирует напряженную рефлексию, активные изменения в науке о Человеке и в нем самом. Бесспорно, ситуация была такой не всегда. Осип Мандельштам назвал XIX в. «Золотым Веком» и, пусть с долей поэтического преувеличения, был прав. Человек мог полагать, что, по крупному счету, все с ним в порядке, и пока так было, он мог себе позволить роскошь не очень задумываться о себе самом, а глядеть с интересом по сторонам, отдаваясь познанию мира или исправлению общества. До «августа четырнадцатого» о Человеке усиленно задумывались только крайне неуравновешенный Кьеркегор и вовсе безумный Ницше, меж тем как в главном русле мировой философии господствовало то, что мы назвали «антиантропологизм»¹, который все умножал свои формы. Опыт Первой мировой войны и ее последствий вызвал первый «антропологический поворот», который стал наиболее кардинальным, масштабным в разбитой и разоренной Германии: помимо целой серии антропологических теорий и концепций, здесь наконец создалась, конституировалась «философская антропология» как отдельная философская дисциплина или дискурс. Но вскоре последовавший опыт Второй мировой войны и тоталитаризма был еще более неожиданным и ошеломляющим для Человека. Даже принести о нем прямое свидетельство, выложить, рассказать его было травматично, опасно. Тадеуш Боровский принес свое свидетельство, режущую короткую прозу «У нас в Освенциме», и покончил с собой. Варлам Тихонович Шаламов принес свидетельство, был он крепче – вологодский мужик, держался дольше, однако и он последние дни свои провел, засушивая корки хлеба и набивая ими матрац. Я видел это и не забуду. Не только классическая декартово-кантовская антропология, но и философская антропология двадцатого века явно отказывали перед таким опы-

¹ См. нашу критическую ретроспективу европейской антропологии: *Хоружий С.С.* Человек Картезия // Точки – Puncta. 2004. № 1–2(4); *Хоружий С.С.* Неотменимый антропоконтур. 1. Контуры до-Кантова Человека. 2. Кантовы антропотопики. 3. Антиантропология классического немецкого идеализма // Вопр. философии. 2005. № 1, 2; 2007. № 6, 7.

том. Новый антропологический поворот был нужен, не мог не обозначиться – вспомним, что экзистенциализм, властвовавший после войны, называли нередко «философией человека», – но в целом не сумел встать вровень с масштабами происшедшего и пережитого, дать их постижение. Задания осмысления остались, а между тем к старым вскоре начали добавляться новые. Уже не под действием обрушившихся катаклизмов, без сколько-нибудь достаточных внешних причин и, стало быть, по неким неведомым своим, «чисто человеческим» причинам Человек пустился в разнос, в беспредел, отринул все нормы и ринулся во все экстремальные практики. Он начал безудержно искать, испытывать свои пределы – все и любые, каких он может достичь, пределы возможностей телесного естества, психики, сознания, интеллекта. И в этом устремлении ему уже удалось, кажется, подойти вплотную к своим границам и начать примериваться перейти их. Ведущие тренды сегодняшней антропологической ситуации – это разработка нейрокомпьютерных и генотехнологических стратегий, выводящих к Постчеловеку. Посредством этих стратегий, отчасти уже реализуемых, Человек превращает себя в некое иное существо, Киборга, Мутанта или кого-то, кому еще нет имени.

Таков сегодня «феномен Человека в его эволюции и динамике». Формула в кавычках – это в точности название семинара, который мы с О.И.Генисаретским открыли в ИФ РАН в мае 2005 г. и труды которого сегодня предлагаем читателю. Как следует из названия, все вышеописанное должно было стать для нас базой данных, предметом обсуждения и рефлексии. Основания и вехи рефлексии доставлялись синергийной антропологией. Это новое направление, уже многим знакомое сегодня, развивает неклассическое видение феномена Человека, отказывающееся от всех базовых концептов классической антропологии и возводящее конституцию Человека к парадигме антропологического размыкания, которое осуществляется Человеком в его предельных проявлениях и практиках. Данная парадигма была открыта и культивируема в древних духовных практиках, а в европейской мысли выдвигалась прежде всего Кьеркегором. Строя свой дискурс на предельных проявлениях Человека, синергийная антропология оказывается приспособленной к описанию современных феноменов предельного опыта и представляет картину истории Человека в виде не-

коего ограниченного периода Человека Классического, который окружен с обеих сторон эпохами Человека Неклассического в его разных репрезентациях, древних и современных.

Однако в целом антропологическая рефлексия и теория далеко отстали сегодня от антропологической реальности с ее ускользящей динамикой, радикальными и явно опасными трендами. Человек живет сегодня в большой неясности касательно своего собственного облика и происходящих с ним перемен. Усилия его разума – включая и наиболее значительные, которыми мы обязаны мысли Делеза и Фуко, – пока представляют собой, увы, скорее симптомы его обеспокоенности, чем успешные попытки достичь целостного понимания себя, изменившегося и продолжающего меняться. Но ведь тогда, пожалуй, эти усилия еще более необходимы? Необходимо собирать, накапливать зерна понимания в чайники будущего синтеза... Именно так мы смотрим на деятельность семинара и развитие нашего направления. В семинаре мы говорим о прошлом опыте, обозреваем поле актуальной антропологической проблематики, и хотя отнюдь не проводим догматической «направленческой» линии, но в свете понятий и идей синергичной антропологии нам все же становятся ясными некоторые выводы². Мы видим необратимость отказа от классического образа Человека, стоящего на концептах сущности и субъекта, и все отчетливее убеждаемся, что назревшие изменения антропологического дискурса должны быть коренными и кардинальными, трансформирующими не только его идейный фонд, но также методологические и эвристические основания, природу и статус антропологии, ее роль и место в системе знания.

Постчеловеку гуманитарная сфера не нужна вообще или же нужна в некоей ублюдочной, немислимой для нас сегодня форме. Это значит, что вся судьба этой сферы определяется, тем самым, антропологическими факторами. Данный факт – только новейшее, гротескное проявление исконного и универсального обстоятельства: в основании любого гуманитарного дискурса лежат ан-

² Оценивая выводы и результаты деятельности семинара, надо учитывать, что в данный сборник не включены доклады по двум из его главных тем: о духовных практиках и о философско-методологических основаниях антропологического опыта. Материалы заседаний по этим темам составили содержание специального выпуска журнала «Точки – Puncta» (№ 1–4, 2007).

тропологические предпосылки, лежит зависимость от антропологии. Эта зависимость не была особо существенна, пока Человек оставался неизменной величиной; но сегодня это заведомо уже не так. В новой ситуации указанная зависимость должна быть от-рефлектирована и должна наконец найти явное и адекватное выражение. Вполне очевидно, каким должно быть это выражение: антропология должна составить собою основоустройство сферы гуманитарного знания, выступить ядром новой эпистемы для этой сферы. Но путь к этому уже далеко не очевиден. Ясно лишь, что «философская антропология», которая конституируется как суб-дисциплина, составная часть философского дискурса, заведомо непригодна для этой цели.

Эти задачи мы много, пристально обсуждаем на нашем семинаре. Как нам представляется, синергичная антропология способна внести заметный вклад в их решение.

Сергей Хоружий

С.С. Хоружий

Синергийная антропология как научный фонд семинара и эпистемологическая программа

Заседание № 1 – 11 мая 2005 г.

Хоружий С.С. По свойствам места, всякое начинание, совершающееся в стенах Института философии, требует философской рефлексии. Рефлексия же не дает повода для большой гордости или энтузиазма. Думаю, стены этого здания видели сотни любых мыслимых семинаров, открытых и закрытых, широких и узких, и полагать, что открывая еще один семинар, мы сегодня свершаем нечто великое или хотя бы значительное, довольно самонадеянно. Скорее, рефлексия приближает к состоянию Татьяны: «Стыдом и страхом замираю»... гм... – но семинар всё ж открываю.

Название нашего семинара чрезвычайно общее, и таким оно выбрано сознательно. Мы не хотели с самого начала как-либо ограничивать, сужать проблематику нашей работы, тем не менее имеется определенное направление, которое для семинара играет особую роль и которое, не исчерпывая его тематики, все же будет в центре нее.

Семинар будет вестись Институтом Синергийной Антропологии – соответственно, именно **синергийная антропология** есть тот исходный научный фонд, который предполагается разворачивать в семинарской работе. В этом смысле было бы можно сказать, что мы открываем семинар «Феномен человека с позиций синергийной антропологии – многообразие – а также и с других позиций». Синергийная антропология - направление свежее, недавно возникшее и вряд ли известное широкой аудитории. Поэтому в первую очередь мне следует его кратко описать.

I. Синергичная антропология как исходный научный фонд семинара

По содержанию я выделил бы два краеугольных камня синергичной антропологии и затем в качестве половинки добавил бы к ним ещё некое методологическое и эпистемологическое содержание. Синергичная антропология в итоге представится стоящей на двух с половиной краеугольных камнях. Архитектура сомнительная, но у явлений живых, в динамике бывает и не такое...

Первый краеугольный камень, с которого начинало развиваться наше направление, – это **православный исихазм**. Многомерное, тщательное изучение этого антропологического, культурного и духовного феномена послужило тем исходным ростком, фундаментом, который породил из себя научное направление, названное синергичной антропологией. Прежде всего мы рассматривали исихазм как антропологическое явление. Как мне представлялось, в своих духовных и мистических сторонах изучение этого явления должно совершаться по преимуществу служителями Церкви, людьми духовенства и монашества. Полное, углубленное исследование этих сторон, казалось мне, не должно ставиться чисто научной задачей.

Почему исихазм стал краеугольным камнем нашего антропологического подхода? Недавно в Москве Вячеславом Всеволодовичем Ивановым был создан научный центр, названный Русской антропологической школой. Название очень удачное, но и весьма обязывающее, если учесть, что на момент создания в стенах РГГУ этой школы русская антропологическая школа уже существовала около тысячи лет, и основали её преподобные Антоний и Феодосий Печерские. В их духовной деятельности были истоки русского исихазма, и именно они же были истоками особой антропологической школы, практического антропологического искусства, которое в своих первоистоках развивалось еще несколькими веками раньше в египетских, коптских, палестинских землях. С первых же десятилетий русского христианства оно начало свой самостоятельный путь в России. Это и была русская антропологическая школа. Именно так мы посмотрели сегодня на это явление, и оно послужило для дальнейшей антропологической работы базой данных. Мы нашли в исихазме обширнейший феноменологический массив. Еще прежде его научных интерпретаций и обобщений он заслуживает интереса

и внимания сам по себе. Поэтому первая значительная часть нашей работы посвящена была тому, чтобы просто реконструировать эту традицию, ее наследие собственно как они есть.

Исторический путь исихастской традиции был своеобразен. Многие столетия она пребывала в забвении и упадке, а в России когда и не пребывала в упадке, то оставалась вне просвещенной культуры и пользовалась вниманием скорее в простонародных слоях, чем в рафинированной культуре вестернизированной России XIX–XX столетий. Поэтому просто вернуть эту традицию в поле зрения современного культурного сознания еще до препарирования ее всяческими научными методами уже было достаточно важной задачей. Однако затем, в русле синергичной антропологии, это явление выступило и в гораздо более общей и научно продуктивной функции.

Исихастская практика выступила для нас как первый проанализированный детально пример «предельной» стратегии человека – такой, которая ориентирована к горизонту человеческого существования. Это – стратегия размыкания человека к «инобытию», в силу чего она одновременно является *мета-антропологической* стратегией.

В качестве второй ключевой особенности исихазм выступил для нас как пример практической *энергичной* антропологии: такой, которая рассматривает человека не со стороны его субстанциально-сущностного состава и не в терминах отвлеченных категорий, но энергично, как совокупность всевозможных энергий, как некоторую организованную систему проявлений.

Далее мы выяснили, что весь процесс исихастской практики представляется как путь целостного преобразования человеком самого себя в своих энергиях, тем самым – как классическая «*практика себя*», в терминах Фуко. Человек идентифицирует себя как определенную совокупность проявлений: телесных, психологических, эмоциональных, интеллектуальных – и с этой полной системой начинает активную работу, целенаправленно преобразуя её. Для этой цели он должен осуществить не просто зоркую интроспекцию, но и определенную артикуляцию, определенное окачествование себя как энергичного существа. Прежде всего человек находит, выбирает некоторую систему характеристик для своих энергичных проявлений. С помощью этих характеристик он констатирует для начала, что его проявления рассеяны: они все куда-то направляются, реали-

зуют какие-то всевозможные цели, крупные и мелкие, постоянные и сиюминутные; и пока человек не начал заниматься собой, этот крайне гетерогенный набор проявлений и целей представляет собой раздробленность, разнесенность по всем возможным направлениям.

Затем начинается систематическая работа с этими проявлениями, со всем их полным набором. Человек ставит перед собой особую цель, в достижении которой антропологический горизонт встречается с мета-антропологическим; и эта цель для него уясняется, обретает отчетливость на основе определенной религиозной традиции, в которую встроено его существование и его духовное самосознание. В случае исихазма это христианская, православная традиция. Путь к цели есть то, что называется «*духовная практика*» – всецелая аутотрансформация, преобразование человеком всего множества своих энергий, которому надлежит возвести постепенно человека к соединению с иным горизонтом бытия.

Человек обнаруживает на опыте, что достичь такой цели возможно, лишь следуя некоторой весьма сложной и строгой методике. Оказывается, что в антропологической школе, какой является духовная практика, человек должен решить целый ряд проблем, с точки зрения научного разума относящихся к философии, герменевтике, психологии. Чтобы осуществить нужную аутотрансформацию, человек должен развить весьма тонкие правила обращения со своими энергиями. Эти правила складываются в обширную, сложно устроенную систему, которую синергичная антропология именует по-аристотелевски «органом», что означает полный канон правил организации, проверки и истолкования духовного опыта.

Если таковой органон наличествует и исполняется, то можно ручаться, что путь, проходимый человеком, и приобретаемый им опыт есть реальная аутотрансформация, проходящая верифицируемые по-своему ступени и достигающая той мета-антропологической цели, которая была поставлена с самого начала. Такая духовная деятельность может претендовать на то, что это вполне удостоверяемая стратегия, и опыт ее не принадлежит к области субъективных иллюзий и неопишуемых экстатических состояний, как это обычно утверждалось о мистическом опыте представителями позитивистского сознания.

Нашей задачей было описать и проанализировать путь духовной практики, его строение. Уже первыми исихастами-пустынниками открыто было, что этот путь носит характер последовательного

продвижения-восхождения и членится на отчетливо выделяющиеся ступени. Поэтому первый же систематический трактат, где эта практика была описана, носил название «Лествица»; он был, как известно, написан в VII в. св. Иоанном Лествичником в монастыре св. Екатерины на Синае.

Ближайшее рассмотрение пути обнаруживает, что он необходимо включает в себя три большие части или же три вида работы. Прежде всего должен быть совершен отрыв, выход из сферы обычных стратегий обыденного эмпирического существования. Человек здесь осознает, что та работа, к которой он приступает, не направляется ни к какой цели в горизонте эмпирического бытия, а ориентирована к выходу за эти пределы. Вслед за тем наступает главное: человек должен выработать некоторый способ, механизм, который предоставил бы ему возможность подниматься по Духовной Лестнице, восходить от одной ступени на другую. Это работа по выстраиванию своего рода антропологического и мета-антропологического движителя, который давал бы человеку возможность подниматься вверх. Как у Аристотеля в качестве главного концепта в описании мироустройства выступает некоторый Перводвижитель, так и для онтологического, а не просто антропологического подъема по Духовной Лестнице также необходим движитель. В исихастской традиции этот движитель создается путем специфического взаимного сопряжения, соединения двух активностей: дисциплины внимания и особого рода молитвенной дисциплины, а именно – непрерывного творения Иисусовой молитвы. Вслед за созданием движителя наступает этап приближения, подступов к Инобытию, когда происходят уже действительные изменения, в первую очередь перцептивные перестройки – так называемое «отверзание чувств». Здесь человек сумел уже сделать себя полем действия благодати, «прозрачным для благодати», как выражается традиция¹.

¹ Ввиду технических погрешностей, из записи далее выпали описания второго «краеугольного камня» синергийной антропологии – концепта Антропологической Границы, а также последнего, «двухполовинного» камня – трансдисциплинарной «эпистемостроительной» методологии, трактующей все дискурсы в сфере антропологической реальности на базе их связи с Антропологической Границей и в терминах антропологических энергий и проявлений. Отсылаем читателей к книге С.С.Хоружего «Очерки синергийной антропологии» (М., 2005), в которой подробно изложены указанные вопросы. Выпала также часть следующего, заключительного раздела сообщения С.С.Хоружего, поэтому стенограмма напечатана с пропусками.

II. Задачи и планы семинара: Синергичная антропология как эпистемологическая программа

[...] Я надеюсь, что мы сможем осуществлять в нашем семинаре работу постепенного выхода к новой эпистеме для сферы гуманитарного знания: к *антропологически фундированной* эпистеме. Подход синергичной антропологии включает в себя и вырабатывает в себе элементы универсальной методологии, которая обладает «эпистемостроительными» потенциями. То касается каждого из гуманитарных дискурсов, мы, во-первых, характеризуем его в терминах антропологических проявлений. Выделяем определенный класс проявлений, с которыми работает данный дискурс, и находим набор специфических свойств этих проявлений. Затем, во-вторых, мы устанавливаем связь этого класса проявлений с Антропологической Границей. В общем случае они, разумеется, не принадлежат непосредственно Границе; но могут иметь с ней связь. Эта связь, в свою очередь, может быть разной, и синергичная антропология описывает ее с помощью специально вводимых понятий – «примыкающие», «ассоциированные», «участные» *антропологические стратегии*. И, наконец, в-третьих, мы полагаем эту найденную связь в основу новой формулировки соответственного дискурса, как для синхронических, так и для диахронических его предметных структур. Такова примерная схема; и, конечно, в ее применении к конкретному материалу гуманитарного знания не должно быть жесткости и догматизма.

Подходы, выходы к антропологически фундированной эпистеме сегодня явно на повестке дня во многих руслах, многих предметных областях. В широком контексте сегодняшней научной ситуации синергичная антропология – это частный ручеек, частная логика, которая тоже ведет к этой магистральной эпистемологической задаче. И самое желательное здесь для нас – чтобы семинар стал рупором, форумом, площадкой этого актуального эпистемологического движения. Ценный пример другого подхода к магистральной задаче – подхода, уже реализованного в капитальных разработках, – являет наследие Мишеля Фуко. Блестяще представленные Фуко история безумия, история наказания, история сексуальности – классические образцы истории, переводимой в антропологическую перспективу, истории, строимой *sub specie*

anthropologiae. В нашем контексте это усилия, возникшие в другой логике, но решающие ту же задачу (и к тому же предметно, содержательно сделавшие куда больше, чем успела сделать пока синергийная антропология).

Наконец, стоит заметить, что в работе нашего семинара будет проводиться не только трансдисциплинарный, но и кросскультурный взгляд. Программа семинара мыслится кросскультурно и антиидеологично. Как мы уже говорили, в истоках программы, подхода синергийной антропологии – исихастские отцы, в частности, в России – преподобные Антоний и Феодосий Печерские. Однако к предшественникам синергийной антропологии можно относить и святого Бернарда Клервоского, и Эразма Роттердамского, в сочинениях которых мы тоже обнаруживаем синергийные принципы. Говоря словами Пастернака, пути синергийной антропологии оказываются воздушными путями, идущими поверх барьеров. И, заканчивая, я выскажу пожелание, чтобы работа семинара шла тоже воздушными путями и поверх барьеров. Это поэтические формулы, но в мировой культуре русская поэзия закрепила себя прочней и бесспорней, чем русская философия. Благодарю за внимание.

Сосланд А.И. Философская работа, как Вы о ней говорите, представляется как работа с сакральными практиками и практиками, так или иначе ведущими к изменению сознания. Но многие подобные практики скомпрометировали себя. Не станет ли здесь философия аналогом наркотика?

Хоружий С.С. Безусловно, область духовных практик соприскасается, тесно граничит с той, которую психология называет областью измененных состояний сознания. В современной культуре эта последняя область необычайно широка, она включает в себя самые разнородные явления, которые притом описываются в крайне приблизительном, размытом научном словаре. Одни возникающие школы и группы характеризуют себя как духовные традиции с развитыми органами (если использовать нашу терминологию), другие – как современные психотехники, и между ними существует спектр всех промежуточных вариантов. Именно поэтому вся эта область не удовлетворяет наш подход методологически и эпистемологически: с наших позиций, ее словарь концептуально неудовлетворителен, базируется на смешениях и наложениях.

Мне очень понятно, отчего в контексте психологической и психотерапевтической работы возникают такие смешения и наложения. Психотерапия заинтересована в исцелении, а не в том, насколько методологически строгими применяемые средства. Но наш подход принципиально другой. Поэтому здесь не только нельзя принимать на веру самохарактеристики и терминологию самих групп, применяющих соответствующие практики, но даже и дискурс научной психологии, занимающейся измененными состояниями сознания, также неудовлетворителен. И я решительно отмежевываю сферу синергичной антропологии от этой психологической территории и обозначаю её как территорию смежнугу, но не ту же самую.

Для того и развивается теория Антропологической Границы, чтобы появилась возможность различения того, что здесь смешивается. *Многообразные явления, которые в психологии одинаково квалифицируются как измененные состояния сознания, в синергичной антропологии разносятся по существенно разным областям.* Как правило, смешиваются явления, относящиеся к онтологической топике (граница «бытие – инобытие») и к топике бессознательного (граница «сознание – бессознательное»). К сфере измененных состояний сознания, то есть «границе» сознания, принадлежит и то, и другое, разумеется. Но мы имеем возможность четко сказать, что граница сознания и граница человеческого существования не вся однородна, она состоит из существенно различных участков, причем эти различия мы характеризуем предметно и конструктивно. Наша задача состоит в различении и локализации: рассматриваемым явлениям мы даем «топическую привязку», локализуя их в определенных топиках Антропологической Границы, и за счет подобной локализации между ними возникают различия. Работа синергичной антропологии должна вестись на территории теорий измененных состояний сознания – для того, чтобы разные предметные исследования в этой области разложить по нашим топикам, дать им корректную локализацию на Границе. Если угодно, мы должны оказывать методологическую помощь этим предметным областям.

Зинченко В.П. Сергей Сергеевич, Вы подчеркиваете все время православные корни синергичной антропологии и соответствующих ей духовных практик. Но есть еще восточные духовные практики, есть Игнатий Лойола. И у каждого из них есть свои пути

восхождения, и своё Иное, потому что Иное – это большой икс, который Вы решили не расшифровывать, но я подозреваю, что Вы и сами не знаете, что такое Иное. Мы находимся в светском институте, Вы апеллируете к научным работникам. Я студентам объясняю популярно, что для религии главное – вера, для науки главное – сомнение... и насколько для Вас важны эти корни? Наука кое-что понимает по поводу измененных состояний сознания, энергийных проекций тела, но Вы, тем не менее, ни разу в докладе не указали на то или иное исследование.

Хоружий С.С. Я весьма подчеркивал и близость, и важность Фуко, говорил, что это – прямой сосед синергийной антропологии, если угодно, готовый блок ее методологии и программы. Или для Вас он тоже неприемлем как ультра-православный элемент?

Зинченко В.П. Я межконфессиональный человек, но речь сейчас идет о некоем научном сообществе. Занимаясь синергийной антропологией, мы что же, будем начинать всю науку заново, сначала?

Хоружий С.С. Назвав одну из своих книг «О старом и новом», я начал предисловие к ней с замечания, что любой конкретный научный результат можно при желании представить как радикально новое, а можно – как старое, можно встроить в традицию. Такие квалификации – эпифеномены, важно же существо. Я упомянул так мало имен, потому что у нас трансдисциплинарный подход, упоминаний требовалось бы непомерное множество. Необходимо было бы упоминать Хайдеггера, для психологической территории пришлось бы, разумеется, говорить о Лакане. А каждое подобное имя - ворох ассоциаций, Хайдеггера и Лакана даром не упомянешь! Поэтому я предпочитаю, чтобы они возникали уже в предметном разговоре, на следующих этапах работы. Когда же мы очерчиваем всю программу, весьма опасно упоминать кого-то, ибо сразу же надо охарактеризовать и отношения с ним, а эти отношения у нас почти всегда не слишком просты, амбивалентны. К примеру, мы не собираемся принимать хайдеггеровскую онтологию, хотя и связаны с нею тесно. Я солидарен со многим из того, о чем пишет, например, Жан-Люк Нанси, в частности, с его четкими утверждениями о несостоятельности любых представлений о «сущности человека». Поэтому я считаю нужным, чтобы о его работах возник разговор на семинаре; но это еще отнюдь не та внутренняя связь, когда его идеи входили бы в самую логику оснований синергийной антропологии.

Зинченко В.П. То, что чья-то концепция человека несостоятельна, – это полбеда. Вообще не беда, даже если все концепции человека несостоятельны, лишь бы сам человек оказался состоятельным. Я так понял, что наконец-то совершилось гигантское антропологическое открытие, разрешена мировая загадка, найдено промежуточное звено между гоминидами и человеком. И это промежуточное звено – мы с вами. И с помощью синергичной антропологии мы можем попасть если не в зону, то хотя бы в перспективу ближайшего развития на пути к человеку, о котором Вы говорите. Правильно?

Хоружий С.С. Телеологизм присущ многим антропологическим концепциям, однако позицию синергичной антропологии я бы, конечно, так не характеризовал. Телеологизм – позиция первого краеугольного камня синергичной антропологии: исихазм, безусловно, телеологичен, как равно и католические, и все прочие духовные практики. Это *практики трансцендирования*, а они, по самому их определению, рассматривают человека как некое промежуточное звено. Так что в этом смысле каждая духовная практика может квалифицироваться, как Вы сейчас сказали, как «грандиозное открытие, нашедшее промежуточное звено». Буддистский тантрический человек может быть понимаем в этих терминах и т.д. Это позиция духовных практик, в европейской мысли – скажем, Ницше, но это не позиция нашего семинара.

Зинченко В.П. А в позиции семинара надо все-таки достигать Иного, правильно?

Хоружий С.С. Она позволяет исследовать все позиции. А то, чего мы стремились бы достигать, – это уже переход в экзистенциальный план.

Зинченко В.П. Этого я и добиваюсь, я нарочито обостряю вопрос.

Хоружий С.С. Пытаюсь Ваше обострение с удовольствием принимать.

Зинченко В.П. То есть Иное это пока икс?

Хоружий С.С. Это мета-антропология, это то, чего нет. Но для наших позиций это одна из областей самореализации человека. Есть ещё совершенно другие области, а семинар создаётся для того, чтобы по возможности рассмотреть и то, и другое, а возможно, открыть ещё и пятое. Конфессионализма в таком подходе, разумеется, нет ни сном, ни духом, но должна быть способ-

ность понимания такого конфессионального опыта. Мы не становимся на его позицию, но понимаем его посредством *участного сознания*.

Зинченко В.П. Меня это вполне устраивает: пути синергийной антропологии неисповедимы.

Хоружий С.С. Можно сказать и так.

Кнорре Е.Б. Сегодня чрезвычайно актуален вопрос о границах человеческого бытия. Человек формирует, изменяет себя, но неизвестно, что получится в результате. Как определить ту границу, за которой человек перестает быть человеком?

Хоружий С.С. Мы надеемся, что сможем дать материал для научной идентификации и локализации этих процессов. Очень может быть, что поле исихастского опыта действительно окажется ценным для ответа на эти вопросы, но априори мы такого не утверждаем, а утверждаем другое: что у нас возникли очертания, контуры границы человека как он есть, и задача тех, кто этим аппаратом овладевает, – осуществлять локализацию антропологических явлений: где они на этой границе или по отношению к ней. Таким образом определяется и то, что они значат.

Зинченко В.П. Меня в синергийной антропологии привлекает... я не могу сказать, что я её люблю, я её знаю и читал работы Сергея Сергеевича, и словарь его читал. Меня привлекает то, что называется энергийной проекцией человека.

Почему я к Вам приставал, Сергей Сергеевич? Я ведь делал шаги Вам навстречу, причём не от своего имени, а от имени Алексея Алексеевича Ухтомского, Николая Александровича Бернштейна и т.д., потому что, по сути дела, в науке есть дорожка к душе, духовности. Дорожка эта открыта великими физиологами, и я не могу простить умственно отсталым психологам, что они сами до этого не додумались. Это то, что физиологи называли «*функциональными органами*», которые komponуются либо в орган, либо в духовные организмы и т.д. И это всё, так же как и у поэтов – у Пастернака, Мандельштама, – базируется на энергийной трактовке, функциональные органы трактуются энергийно.

Хоружий С.С. Так я этим с благодарностью пользуюсь. «Функциональный орган» – концепт, который у меня мелькает там и сям, и я его от Вас и воспринял.

Зинченко В.П. Так Манделъштам вообще замечательно сказал об энергии: «Это трансцендентальный привод». И вся проблема заключается в том, чтобы понять, откуда это, что это. Можно, конечно, сказать, что это божественные энергии. Как, например, Андрей Вознесенский, когда его спросили, как ему стихи приходят в голову, ответил: «Мне их Господь диктует». И это мне кажется очень привлекательным в синергичной антропологии. А там уж как получится.

Ахутин А.В. Доклад должен был звучать как программа семинара, но он прозвучал как установочный доклад. Так и виделось, что Институт философии будет теперь иметь таблички «Сектор синергичной эстетики», «Сектор истории исихазма» и т.д. Но задумывалось и создавалось всё совсем иначе. Об этом я могу свидетельствовать не только как участник замысла, но прежде всего как давний собеседник Сергея Сергеевича, хотя и собеседник весьма отдаленный.

Например, первый фундаментальный камень, на котором собирается строить своё здание Сергей Сергеевич, – на этом камне, как говорится, я не стоял. Я не исихаст и не православный, чтобы не было никаких неясностей. Мы с Сергеем Сергеевичем и нашим покойным другом Владимиром Вениаминовичем Библихиным беседовали на эти темы, и я поражался, какие разные, даже взаимоисключающие у нас позиции, и всё же удавалось разговаривать довольно интересно, что, я надеюсь, было взаимным. Я, человек чуждый мистическим практикам, тем не менее с огромным интересом читал книги Сергея Сергеевича. Я занимаюсь философией в самом заурядном смысле этого слова, как его понимали Платон, Аристотель, Хайдеггер, Фуко. Так вот, меня чрезвычайно привлекает то, что понятия синергии и синергичной антропологии чрезвычайно значимы для философии, и современной философии в особенности. Что для меня безусловно, это то, что тематика синергичности, откуда бы она у Сергея Сергеевича ни выросла, затрагивает какой-то нерв современной интеллектуальной и духовной ситуации.

Я назову четыре пункта, которые хотелось бы присоединить к программе семинара и в дальнейшем сделать по ним хотя бы один-два доклада.

Во-первых, сама философия. Если не путать её со всякой мудростью, а немного сосредоточить внимание на «филии», то это говорит о том, что философия – слово придуманное, это неоло-

гизм, а стало быть, он хочет назвать что-то новое, что-то не бывшее до сих пор. Вот её в VI в. греки придумали, и это значит, что до этого времени такой вещи, как философия, не было. София как мудрость была, а вот философии не было. Это слово означает некую резкую оглядку от мудрости – на человека. Дескать, есть какое-то особое, подчеркнутое отношение между ними, а не просто человек и мудрость. Подчеркивается взаимодействие, сотрудничество: тут в философии, в отличие от мистической практики, утверждается и обратная интенция, взаимосотрудничество. Это не только труд преодоления человека и выхода в иной план бытия, но этот иной план бытия заинтересован в бытии человека. Между ними существует некая взаиморасположенность, которая соединяла и нас в дружбе. Эта дружба, предполагающая, что есть другие и что одно в другом не исчезает, здесь очень важна. Поэтому моя тема – *философия как синергия*, в отличие от духовной практики, которая одноподнаправлена, и здесь вы уже можете заметить моё расхождение.

Мета-антропологичность предполагает выход из человека. А здесь важна граница, вот почему второе понятие синергийной антропологии – граница. Всё значимое происходит не по эту или ту сторону, а *на* границе. Синергия, сотрудничество происходит на границе. Можно проследить её интерпретацию в философии от античности до того, что нам известно в более близкой форме, – то, что у Канта называется *трансцендентальной границей*. Это тоже граница взаимодействия, сотрудничества человека и того, к чему он обращён.

Конечно, исторически и культурно это всё связано с Просвещением и Новым временем, но тем не менее философия, хотя и дитя времени, из этого времени всегда выходит, и в этом отношении она тоже запредельна.

Вторая группа тем связана с понятием *энергии*, которое тоже придумано греками и тоже неологизм, и Аристотель прямо пишет, как он его придумывает. Энергия не означает осуществление того, что может быть осуществлено, как это обычно понимают. А энергия – это то, после события чего мы можем говорить, что собственно в это событие вступило, поскольку вступившее – это потенциальности, возможности. Вот, скажем, моё зрение и то, что я увидел. Видение есть энергия, а из этого видения будет потом извлечено, что собственно я мог бы увидеть и кто это такой, который мог бы увидеть. Значит, и

то, что называется человеком со всей его природой, и та его природа, которую он воспринимает, есть результат события видения. Вот что значит энергия в аристотелевском простом видении.

Третий пункт – первичность события по отношению к тому, что в это событие вступает. Это означает, что никаких естественных природ, никаких сущностей, никаких заранее вступающих во взаимоотношения вещей нет, конечно, в антропологическом горизонте. Есть результат некоторых событий. В этой связи, разумеется, мне необходимо, как человеку, занимающемуся философией, представить и понять хайдеггеровские понятия, чрезвычайно значимые. И прежде всего – Dasein.

И, наконец, последний пункт, который был по-своему упомянут Сергеем Сергеевичем и который для меня чрезвычайно важен, поскольку с ним связан мой собственный краеугольный камень. А именно: всё, что я смог придумать, было осуществлено в рамках школы Владимира Соломоновича Библера, и это связано с той кросс-культурностью, о которой говорил Сергей Сергеевич. Событие, которое нависло над нами, – это то самое событие смысловых событий, а не просто одно событие. Мы попадаем в ситуацию многособытийную. Философия нам сразу же подскажет, что когда мы говорим об интенции человека к другому бытию, то это бытие может происходить в разных смыслах, а не только в духовных. Все остальные характеристики, которые Сергей Сергеевич приводил на аристотелевский манер, понимаются как формы лишенности, те, что находятся *внутри* границы. Аристотель бы сказал, что мы можем их понять, если поймём, что здесь обрезается и исчезает. А если мы начнем понимать, как понимают ученые, как факты и вещи, то мы не поймем просто потому, что их можно понять только как формы лишенности того, что полно, предельно. Исходя из идеи предельности, мы будем понимать, что такое недостаточность.

Предельность современная для меня это то, что называется «событие событий», т.е. многособытийность. И тут возникает спор, который мы давно вели с Сергеем Сергеевичем, и не очень друг друга поняли. Ведь эта многособытийность имеет форму виртуальности. Мы не можем здесь брать одно событие. Если всерьез брать предельность – то есть брать ее как как многособытийность, то она имеет характер виртуальный. Вот одна из проблем, которые в рамках семинара можно решать.

Перечисленные мной пункты и темы, с одной стороны, никак не трогают чистоту моей философской совести, а с другой – по-моему, целиком входят в содержание нашего семинара. Так это или не так?

Хоружий С.С. Здесь опять помогает терминология территории. Философскую территорию я понял бы опять же как смежную, но уже в большей степени, и прямо заходящую на территорию синергичной антропологии. Здесь возникает необходимый дискурс отношения, где каждая из тем может пониматься в двойной постановке.

Вы говорили о философии как синергии, но синергия здесь фигурировала в определенном историко-философском ключе, который не совсем совпадает с пониманием в русле синергичной антропологии. И с каждым из следующих понятий возникает та же приумножающая, обогащающая многомерность рассмотрения, и возникает возможность двойного подхода: собственно в историко-философской перспективе, в которой у тебя это было описано, и уже в синантропологической перспективе. Волей-неволей, эти историко-философские реалии уже получили в данном русле какое-то переосмысление, и возникает задача соотнесения и сопоставления. Прodelать его очень желательно.

Мы близки здесь к эпистемологической задаче, о которой я говорил. Если в случае с Фуко возникал двойной подход к историческому материалу за счет выстраивания истории с точки зрения антропологии, то в отношении Лакана такой же двойной подход – к психологической внутренней реальности. Только к Лакану я бы ещё добавил Ухтомского и Бернштейна с их подходом к соматике и открытиями в психосоматике. Я здесь не профессионал, но, когда слушал Владимира Петровича, мне всегда казалось, что если бы дополнить Лакана нашими школами, то вот это и была бы синергичная психология.

Зинченко В.П. А к Лакану надо было бы прибавить Гумбольдта с его энергичной трактовкой языка и слова.

Хоружий С.С. Всецело подписываюсь.

Я.В. Чеснов

Топы архаики: вещи, жесты и духи
Заседание семинара № 9 – 15 марта 2006 г.

Генисаретский О.И. Тема сегодняшнего доклада – топы архаики, а более подробно Ян Вениаминович уточнит свою тему сам. Настройте свое мифопоэтическое бессознательное, ибо вам предстоит встреча с русалками и другими не менее замечательными существами.

Чеснов Я.В. Всем добрый вечер! Тема моего доклада – «топы архаики». Если вы посмотрели составленный мной анонс заседания, то вы поняли, с кем имеете дело в моем лице. Я являюсь профессиональным этнографом. Есть такая специальность, может быть, она должна называться антропологией, но это вопрос дискуссионный. Я хотел бы как можно более подробно описать специфику своей работы для того, чтобы вы ее соизмерили с каким-то более широким и абстрактным масштабом, чем мое мировоззрение. И мы, возможно, пришли бы к какому-то положительному результату.

Когда я сказал вам: «Добрый вечер!», – я поступил так же, как поступил папуас, знакомый Николая Николаевича Миклухо-Маклая, когда тот папуасу предложил в подарок кусочек зеркала. Что папуас сказал? «Это, – говорит, – твердая вода». Я вам сказал добрую вещь: «Добрый вечер!», – значит, вы меня не посчитали сумасшедшим. «И бысть вечер, и бысть утро». Вы понимаете, что он может быть и недобрым. Правда же? Но тем не менее мы вступили с вами в коммуникацию. Произошло некое восхождение мысли от этой конкретной ситуации к абстракции. Мы полагаем,

что время вечное, что оно все-таки благое. И наша мысль, взойдя в каком-то топе здесь и сейчас, вернулась, оттолкнувшись от некоего табло абстрактности. Мы полагаем, что живем в линейном, благом, керигматическом времени.

Произошло восхождение мысли, которое я назвал рекурсивной петлей. Эта идея изложена в одной из статей, рекомендованных в материалах к семинару. Она называется «Ландшафт и мышление». Задача очень простая: попробовать по этим хорошо всем известным топам продвигаться как можно дальше. Вся ситуация, в которой мы сейчас находимся, целиком топическая. Вот я перед вами стою, вы сидите. Вы, говоря архетипически и этнографически, на порядок рангом выше. Я перед вами стою как преступник. Преступник стоит перед сидящими людьми, и так было испокон веков. В соответствии с вашим рангом вы должны меня допрашивать, и поэтому, как лицо допрашиваемое, я буду стараться отвечать искренне и без утайки, а уж вы будете заключать или, как сказал ведущий, будете меня интерпретировать. Таким образом, наша ситуация целиком топична. Ваш ранг гораздо выше и, может быть, более ценностен, чем мой. Я бы только просил вас отнестись ко мне не слишком строго, и в связи с этой просьбой хочу напомнить встречу не с Павлом Флоренским, а с творчеством этого человека.

Его имя часто произносится на этом семинаре. Одна из первых его работ, которую я прочитал, была опубликована в Вестнике Тартуского университета или в «Декоративном искусстве». После этой публикации творчество отца Павла меня страшно заинтересовало. В это время я очень много работал в Питере, великолепные библиотеки обходил за день. В конце концов я пришел в библиотеку Александро-Невской лавры и спросил, где найти публикации такого автора. Мне сказали, что сейчас выйдет заведующий библиотекой. Вышел человек, который назвался отцом Кириллом, потребовал у меня мое академическое «мнс'овское» удостоверение, это был где-то 70-й год. И после этого он у меня спросил, благие ли у меня намерения. Я ответил, что благие, и он мне позволил заниматься с архивом. Принес, конечно же, и «Столп Истины».

Я сейчас буду говорить о том, что «дикие» вещи, которые я наблюдаю как этнограф (а наблюдал я довольно много всего), они все-таки благие. Они приводят человека самой архаической, «ди-

кой» культуры к взаимопониманию, и не нужно его резко выбрасывать за пределы нашего современного общества. И для этого я приведу несколько эпизодов.

Недавно я включил телевизор, где в утренней передаче какой-то очень шустрый ведущий ведет беседу с двумя девушками-ненками, которые, приехав в Москву, демонстрируют свои вышивки. И вдруг одна произносит какое-то ненецкое слово, а ведущий ее спрашивает: «Это так называется этот предмет?» «Да нет, – говорит она, – это я так сказала по-ненецки “Здравствуйте!”» Ведущий немного ошалел и продолжал дальше свою суетливую деятельность. Почему архаический человек устанавливает эту коммуникацию? В лингвистике она называется *фатической*. Может быть, самое главное, что этот архаический человек принес нам, это то, что я сказал вам: «Добрый вечер!» или «Добрый день!», – а вы, очевидно, пожелали этого же мне. И мне остается только рассказать о тех других вещах, вокруг которых возникает такое коммуникативное, фатическое человеческое пространство.

Ненцы – народ, который меня чрезвычайно интересует. Хотя сам я у них еще не работал, но там бывал замечательный архангельский ученый Теребихин Николай Михайлович. Он работает в Поморском университете, опубликовал три книжки о русском севере: «Лукоморье», «Сакральная география Русского Севера» и «Метафизика Севера». Это потрясающей эрудиции человек. Дело происходило где-то в тундре, где они вели археологические раскопки. Шел дождь, они не работали, а сидели комфортно в палатке и «квасили», время от времени выбегая из палатки. Оказывается, метрах в восьмидесяти остановился ненец в малице, это такая глухая шитая одежда. Сколько живет человек в приледниковой зоне, столько эта одежда и существует. И вот он стоит несколько часов (два или три) под дождем на нартах. Это был просто алкоголезависимый ненецкий мужчина, и он знал, что творилось в той палатке. Спрашивается, почему он не зашел в палатку, не протянул униженно руку? А потому, что в этой страшно нуждавшейся фигуре было аристократическое человеческое достоинство. Эта та же ситуация, что и с ненкой, которая прежде всего сказала: «Здравствуйте!» Значит, есть у каждого свое место, и этот ненец, нуждавшийся в алкоголе, знал свое место. Вот это архаическое об-

щество, о котором я говорю, великолепно знает свое место. Знать свое место – это значит обладать всеми правами и способностью выжить в этом месте.

Я много работал на Кавказе и работал в дудаевской Чечне. Шла война, а я собирал фольклор, потому что толком этот народ не описан. И однажды я еду в автобусе из Шали в Грозный. Уже ночь, есть хочется. Кто-то выходит и прощается со всеми, а я говорю на весь автобус: «А у тебя место для гостя есть?» Я знал, что он из кожи вон вылезет, но меня примет, накормит и благополучно отправит, даже, может быть, пошлет сына меня сопровождать. Так оно и случилось.

Что значит место? Это значит, что о тебе остается память. Это не так все просто. Моя работа имеет очень специфический уклон, сами понимаете. Были и проколы, иногда попадаешь «в точку», а иногда нет. Когда попадаешь, то это уместно и радостно. Вот по-абхазски «здравствуйте» говорят по-разному, что зависит от времени дня, количества народа, пола, нашего расстояния от них. И в восемь часов утра людям перед сельсоветом мне удалось все это высказать правильно, а потом я хожу и собираю свидетельства о том, какую память я там о себе оставляю. О моих коллегах тоже. Например, о великом этнографе и лингвисте Николае Феофановиче Яковлеве, который описал в 1920-е гг. литературный кабардинский, мордовский, чеченский и ингушский языки. На Кавказе в тех сёлах, где он бывал, его до сих пор помнят.

Место – это контекст. Почему-то великому мыслителю А.М. Пятигорскому очень не нравился контекст. Ему хотелось вычленить чистое мышление, выпрыгнуть за контекст. Но у него получается так, что, когда он бродит по тропам московского переулка, он попадает на какую-то мировую дорогу. Я хожу по антропологическим тропам и не знаю, выведут ли они меня на большой и светлый проспект. Если не выведут, то я не очень огорчусь. Контекст, в котором я живу, напоминает архетипическое мышление, когда человек сочленен с окружающими вещами, и эти вещи маркируются. И это хорошо видно уже с античности.

Мне очень нравится фигура Одиссея. Он симпатичный царь, авантюрист, и следить за его судьбой интересно. Царь Одиссей сам себе сделал кровать из пня («Одиссея», Песнь 23). Мне нравится, что он сам сделал лодку. Ведь и Аполлон должен был ра-

ботать пастухом. А Геракл? А кто только не пахал? Вот эта связь с местом, с контекстом и является сущностью архаического мышления, в котором мы с вами находимся. В тезисах, которые я разослал, я должен был поставить архаику в кавычки, потому что мы с вами живем в этой архаике.

Все эти контексты очень интересны. Жалко, что среди нас нет Владимира Петровича Зинченко, который всячески пропагандирует идеи Алексея Алексеевича Ухтомского о функциональных искусственных органах. Собственно говоря, наше мышление и поведение – это создание бесконечного множества искусственных органов. Мы показываем пальцем – и это тоже искусственный орган и т.д. и т.п., их тысячи. Таким искусственным органом является имя человека, это тоже архаический топ, который я хочу вам обрисовать на материале сорванных с дерева антропологии плодов. Запретный он или нет, как вы думаете? Когда Господь спрашивает у Адама: «Ты ел?», – Адам спрятался, а потом сказал: «Та, которую Ты создал, мне дала, и я ел». Он довел свою мысль до абсолюта и свой пакостный поступок вроде бы оправдал. То есть первые слова человека были в общем-то ложью, мне кажется, но мысль его в целом более отточенная, чем у папуаса или у меня.

Этих плодов антропологических я наелся в избытке. Есть такая ситуация, которая меня очень интересует, – кавказский охотничий миф. Страшно древний антропологический миф, там есть отсветы на всю античность. Этот миф вам очень хорошо известен из лермонтовского произведения про царицу Тамару. Охотник уходит от жены на встречу с дочерью бога охоты, соблюдая невидимые запреты, соблюдая ритуалы. В обмен на его сексуальные услуги она ему дарит определенное количество дичи. Она молча ему показывает на пальцах, что хочет с ним быть 10 лет. Надо отрицательно качать головой. Вот она сокращает число лет до 9, 8, 7... Когда остается 2, то можно соглашаться, а лучше всего 1, потому что от этого люди сходят с ума. И вот за это все он получает дичь. Архетипический миф человечества, древнее египетского, древнее самого мифа о Громовержце. Так вот, я гоняюсь за этим охотничьим мифом. Пока я бегал за этим мифом, Олег Игоревич [Генисаретский] опубликовал хорошую рецензию на «Белую Богиню» Грейвса. Это прекрасная рецензия, он там тоже поднимает этот вопрос.

А я шастаю по горам с друзьями. Браконьерская, конечно, охота с боевой винтовкой за турами. Ночью особый язык в горах, и, если ты пьешь воду, твой сосед-напарник, с кем ты идешь, должен громко произносить твое имя, пока ты пьешь. Если ты один, ты должен сам громко себя называть. Что происходит в этом обряде, связанном с произнесением имени? В этом обряде маркируется место: ты есть некая полнота. А поскольку ты потребляешь морфему бытия, стихию воды, ты должен быть восполняем, и ты обязательно должен произносить свое имя. Вы знаете, сколько существует в человеческом языке названий самого слова «имя»? Великий мудрец на этом поприще Вячеслав Всеволодович Иванов говорит, что оно уже было у человечества, когда оно только выходило из Африки. Человек стал человеком, говоря: «Я есть». Это уже коммуникативная ситуация, он уже объяснял, что он есть, раз он себя обозначил именем.

Я хочу вам рассказать потрясающую историю, которая произошла в 1965-ом г. в Восточных Саянах – это к югу от Байкала. Там есть такой народец тофалары, или карагасы. Их человек 600, охотятся зимой они на соболя с оленями. 7–9 оленей тащат боеприпасы, пищу, палатку. Добывают этого соболя один-два месяца в жутких морозах. В те годы какой-нибудь бизнесменчик за бутылку мог взять у них шкурку соболя. Вот этот народ я там изучал.

Еду я на олене верхом, а олень – странное существо. Кто ездил на лошади, знает, что седло лежит на лошади довольно прочно, затянуто подпругой. А на олене, как ни затягивай, такого не получится. Он скользкий, и седло все равно – словно шарикоподшипник. И вот я еду за тофаларом, охотником, который из мелкокалиберки стреляет бурундуков. Он попадает, потому что бурундук – экологический соперник белки, чем больше бурундука, тем меньше белки. И какой же вопрос мучает этого человека, который живет еще даже не в земледельческом хозяйстве? Владеет он этим одомашненным оленем, начиная с рубежа нашей эры. А ездит на нем с VI в. нашей эры, когда были изобретены стремена. Это было событие. Появились кочевники, масса их двинулась по всей Евразии, и всё только благодаря стременам. Почему? Потому что, если есть стремяна, можно на лошади сидеть, можно вести рукопашную схватку, а не только как скифы, стрельнуть стрелой и умчаться. Римляне или греки,

подъезжая на конях к месту боя, с коней слезали. То, что вам сейчас показывают в фильмах, – это треп, на римлян в стремених смотреть ужасно.

Так вот, в шестом веке нашей эры Римская империя уже пала, город Рим уже взяли, блаженный Августин уже написал свою «Исповедь», написал о Граде небесном, и мы живем в этой парадигме Града небесного, а я еще в шестом веке качаюсь на этом седле... Впереди едет человек, не знающий земледелия, но великолепно ориентирующийся в этой жизни, потому что ресурсов в этой жизни очень много. В архаике человек вписан в жизнь ресурсов. Вы знаете, что первобытные австралийцы, у которых и одежды нет, могли по три месяца свои обряды исполнять, поскольку на одной площадке есть много всякой белковой пищи. Александр Македонский, флот которого плыл к берегам Персии, не мог продвигаться, весла не могли погружаться, так много рыбы было в море, тунцовые какие-то стада. А мой спутник меня оставил около ручья и ушел разыскивать пищу. Минут через сорок принес: кабаргу застрелил, подманил самца. Туристы на нас наткнулись, глаза голодные, три дня не ели, с двумя-то ружьями. Я их накормил.

Так, что же волновало этого человека? Он дошел снайпером до Берлина. И вот он меня спрашивает: «Ты историк?», – кричит, а я держусь, чтобы не упасть. «Да», – говорю. Он спрашивает: «Вот годы идут туда, а как это годы идут обратно?». Скажите, почему вас это не волнует, как это время поворачивается в другую сторону, а первобытного человека это волнует? Я скажу, почему. Потому что у этих людей был отсчет времени по солнцу, которое катится по телу человеческому: три дня – на большом пальце ступни, потом продвигается по ступне, поднимается к колену, к бедру, плечу, макушке, а по другой половине тела скатывается. Время в виде солнца катится по человеку туда и обратно, вот почему он задает этот вопрос. То есть эта архаическая культура хорошо ориентирована в повороте времени, пространства, бытия, чтобы, повернув реальность, выщипать из нее нужную какую-то ценность.

Ханты тоже охотники, ближайшие родственники венгров. В XI в. венгр-католик проповедовал у них на венгерском языке, и они его даже понимали. Жили они где-то около Прибайкалья, кочевали, а потом волей судеб были задвинуты в Сибирь. Кстати, очень развитый народ, все эрмитажное искусство – это оттуда, из капищ

языческих хантов и манси. Когда они убивают медведя, они питаются этим мясом. Знаете, какой у них выход логический? Они говорят, что шкура – это предок. А вот мясо – это не предок, его можно есть. Это выворачивание наизнанку, поворот мысли – специфика архаического мышления. И они великолепно выходят из ситуации. Есть оболочка, есть содержимое и так далее. Это прекрасно исследовал Клод Леви-Стросс, обращайтесь к нему, он все пропахал до меня. А значит, нужно нутро, которое невидимо, сделать видимым, и тогда можно этим питаться. Вот эта штука – сделать видимое невидимым – очевидно, и легла в историю театра. И человек, добывающий мясо из шкуры медведя, творит уже первый спектакль.

Есть интересный обычай на Кавказе, который меня очень интересует, связанный с культом быка, с культом шкуры. Там очень интересные обряды, которые удавалось фиксировать, они известны еще у скифов. Скиф, если хотел организовать команду для нападения, убивал быка, садился на шкуру, готовил мясо. Кто попробовал мясо, тот становился его соучастником в этом рейде. Это скифы прекрасно делали. Нужно было сесть, нужно было своим задом маркировать место. Он маркировал место, и дело было в шляпе. Это маркировка заднего места – заднего в философском смысле. Скажем, задний последний баран в стаде идет у осетин или у древних иранцев. *Фарн* он называется. Фарн – это носитель счастья, хорошо исследованная концепция. Иранцы – великолепные теологи. Последний баран – носитель этого счастья, а счастье – это то, что маркировано нашим задом. На Кавказе, когда боишься, что тебя сглазят, что делают люди незаметно? Этих кавказцев я даже в Москве иногда узнаю. Они с детства приучены хлопать себя по задку. И нормальный мужчина, если он хорошо воспитан в деревне, в Тбилиси или в Сухуми, идет по улице вот так [показывает]. Его бабушка научила утром щипнуть себя за зад.... Это очень развито в Западной части Грузии и в Абхазии – это места Медеи, самой крутой ведьмы в нашей человеческой истории.

Это что касается того места, на котором вы сидите. Отсюда в архаическом мышлении огромная значимость еды как таковой и трапезы, того, что внутри. И семиотика, семантика пищевого акта на много порядков выше, чем у нас. Это не питание, это постоянная теофания. Нельзя просто есть, как мы едим, мы страшные дикари с точки зрения того, как нужно есть. Мы совсем тупые, с

точки зрения архаического этикета. В деревне вы заходите в дом, вас приглашают. Вы не должны сразу идти, вы знаете это или нет? Гость должен потоптаться как можно дольше у двери, он этим своим топтанием приносит счастье в этот дом. Если вы идете сразу, у всех уже настороженность. Прямо идет к столу, даже без приглашения, только тот, кто пришел на поминки. У абхазов есть красивый ритуал. Гость, приехавший на лошади, должен потоптать там лужайку, погарцевать, оставить следы. Это те самые следы, в которых в мировом фольклоре у козы находится зерно, из которого произрастает вся реальность, кстати, откуда и началась неолитическая революция. Неолитическая революция – это топологический момент в нашем мышлении. Если будет время, остановлюсь на этом, а сейчас я должен уже продвигаться ко второй половине, если не к заключительной.

В архаике действует модель парадигмы, предполагающей, что всюду есть жизнь, всюду ее ресурсы, и только надо уметь ими пользоваться, их выворачивать и получать из них эту ценность. Для этого используются ритуалы, которые аналогичны описанию ресурсов, и первые наши театральные действия, собственно, и есть описывание этих ресурсов. Чем занимается первобытный народ и все те, у которых мы участвуем в празднествах? Это описание ресурсов жизни, выворачивание этих ресурсов наружу, делание их видимыми. Для этого существует театр, который очень близок к суду, к рынку, это я прочитал недавно у Олега Игоревича в какой-то работе. Правильно все утверждает. Значит, нужно топтаться, чтобы вывернуть это все: перед охотой надо плясать, это ресурсоблагополучие надо вытанцовывать. Кто-то из великих сказал, что миф вытанцовывается. Миф выплясывается. Не нужно особенного нарратива, поскольку и то, что мы делаем, когда касаемся своего костюма или когда стучим по дереву, мы маркируем топическую округу мифа.

Человек-то создан из деревянного болвана. На следующий день Бог хотел эти болванки оживить, но нечистый пришел и стражу соблазнил. Я тебе дам, говорит, пестрые одежды, если ты меняпустишь. А в русском мифе семьдесят дырок сделал и семьдесят болезней у нас появилось. А собака – вот она стала носить пестрые одежды. Это якутский, русский, алтайский миф, у народов около Бенгальского залива я его тоже зафиксировал, может, где еще есть. Если кто знает, буду благодарен.

Есть еще древнейший миф творения, у евреев в школах проходят эту историю о Елиазаре благочестивом, который в день зарабатывал две монеты. Одну монету он отдавал в дом знания, а другую жене. Один раз он заработал одну монету, куда он ее отнес? Жене, а сам залез на крышу этого дома, а там световое отверстие, плоская крыша, ближневосточный дом. И в эту дырку он слушает, а там речи произносят умные люди, имя одного по-еврейски значит собака. Короче говоря, все те же персонажи, как у якутов. А его снегом там засыпало, потом они увидели, что темно, и его позвали, поскольку он очень благочестивый оказался, все-таки его туда пригласили.

Но мы двигаемся все-таки ближе к танцу и очень жалко, что в нашей аудитории нет сейчас Павла Федосова. На предшествующем нашем семинаре была инсценировка из Кортасара. Антонина Ростовская, руководитель группы, здесь присутствует. Мне страшно понравилось их выступление, я с тех пор постоянно думаю о том, что здесь происходило. Павел [Федосов] выступал и говорил, что он занимался с японским учителем около горы Фудзияма. Этот учитель сказал ему, что он «танцует место». Я попросил Павла написать на карточке, и он мне написал: «I dance space», а не «place». Они по-английски беседовали. Жалко, что его нет. Все-таки он танцует пространство или место? Меня страшно беспокоит этот вопрос. Может быть, все-таки «place»? Он ошибся, я думаю. Значит, этот японец и Павел танцевали так же, как танцует Шива, танец которого – это жизнь нашего мира. Прекратится танец Шивы, и рухнет все.

Я работал с теорией танца, хотя я танцевать-то не умею, но много чего начитал по этой теме. Есть такая великолепная система француза Лобана, есть другие хорошие исследования. Из них я узнал, что в танце происходит расширение нашего тела. До каких пределов? Мне кажется, в танце это распространяется до пределов мира, танец Шивы распространяется до границ вселенной. И так же в нашем танце. То есть танец, хотя он и дискретен, он достигает предела мира континуальности и должен снова возвращаться. Танец – это аналог восхождения мысли от топа. Этот топ, я его называю топом ментальности, он возвращается с каким-то благом из рога изобилия. Танец – это та же самая аналогия мифа, но окраина этого мифа.

Мифы – это обманки. Пятилетний ребенок спрашивает, откуда он взялся, и мы все его обманываем. У всех народов по-разному обманывают. Наш аист – это, скорее всего, германское заимствование. Аист тебя принес или в капусте нашли и т.д. Огромные пласты мышления заложены в этом мифе, в этой обманке. Вот чеченцы не обманывают, очень честный народ, это удивительно. Они не обманывают детей. Чеченский мальчик прибежал к маме и говорит: «Мама, у русских детей аист приносит, не как у нас». А он знал уже как, он ездил в деревню и все это знал прекрасно. Все-таки у них есть одна обманка, и я ее записал. Я очень этим горжусь. Мать обманывает так: мы тебя в огороде нашли, в огороде около капусты, рядом собачка сидела. Смотрите, рядом друг наш и предатель, мифологическая собака – всегда наш друг и предатель, она присутствует, и вот так это происходит.

Когда мы с вами стучим от сглаза, что мы с вами делаем? Мы эту самую округу мифа активлируем. Мы возвращаемся ко времени творения нас из этого материала, и мы, таким образом, ускользаем мимо всяких злокозненных мыслей и сглаза. Поэтому мы с вами не думаем об этом. Что такое округа этого мифа, что такое архаика? Она вся в оболочке из поведенческих актов, сбросить их при всем хорошем воспитании и знании иностранных языков мы не сможем, дорогие мои.

Итак, наше тело расширяется до самых пределов, и оно возвращается к нам с морфемами благополучия, с ресурсами. На этом я хотел бы вас уже поблагодарить за внимание и завершить свое сообщение. Спасибо!

Генисаретский О.И. Ян Вениаминович, а что Вы нам порекомендуете? Как себя вести в свете вышесказанного?

Чеснов Я.В. Ну, я сказал, чтобы ваши намерения были благими, а дальше уже... Я несу ответственность, у меня есть табло, я профессионал своего дела.

Генисаретский О.И. За достоверность рассказанного, безусловно. А я и не спрашиваю, я не сомневаюсь в достоверности, я спрашиваю, что нам делать с этой достоверностью?

Чеснов Я.В. Это Ваше дело.

Генисаретский О.И. Ну, все-таки, если у вас благие намерения, то Вы как-то предполагали, что эта пища, которая нам дана, будет как-то пережевана и съедена каким-то образом, ритуально

грамотно. Можно, конечно, интерпретировать этот квадрат, как дыру, в которую надо заглядывать. Я готов даже собакой быть в этой ситуации. Но что делать-то? Это вопрос, я спрашиваю, посоветуйте, пожалуйста.

Чеснов Я.В. Нет, вы ведущий. Я преступник, которому только задают вопросы. Как я могу программировать Ваши вопросы?

Овчинникова Т.Н. Вы сказали, что парадигма – это умение в жизни все использовать и выворачивать, так сказать, наизнанку. Я хотела спросить: какие конкретные явления культуры отражают эту парадигму? И еще: разрабатывал ли кто такую парадигму сознательно? Я, например, могу проинтерпретировать, как в реальной человеческой жизни это можно делать.

Чеснов Я.В. Спасибо, Таня, вопрос очень жуткий: кто умел это делать? Это умела делать одна великая женщина.

Овчинникова Т.Н. Только одна?

Чеснов Я.В. Одна, Ольга Михайловна Фрейденберг. Она удивительно это умела делать. Не буду больше говорить, читайте работу 1936-го г., «Мифология и литература древности», изданную в 1978 г. Она сделала ее под влиянием Николая Яковлевича Марра. Там показано, как это все выворачивается, как из преисподней, из погребального сооружения вырастает стол, за которым вы сидите. Вылезает черт знает из чего. Римский погребальный саркофаг стал нашим сундуком.

Генисаретский О.И. Давайте уточним, в книге рассказаны некоторые мифологемы, дан список, заимствованный из источников петербургским интеллигентом, двоюродной сестрой Пастернака.

Чеснов Я.В. Пусть будет так.

Генисаретский О.И. Что значит, что там «показано»? Вот Вы тоже в двух ролях выступаете: как этнограф, который изучает все «полевым» образом и источниками пользуется, и как блестящий рассказчик. И мы, конечно, находимся под магией вашего рассказа. Так Вы предлагаете нам в коммуникацию вступить с Вами как с рассказчиком или как с этнографом, то есть ученым, который пользуется полевым научным методом?

Чеснов Я.В. Олег Игоревич, я предлагаю Вам вступить в коммуникацию с Ольгой Михайловной.

Генисаретский О.И. С Ольгой Михайловной? Я вообще-то не некромант.

Чеснов Я.В. Нет, но Вы же коммуницируете с Аристотелем?
Генисаретский О.И. В данном случае мы к Вам обращаемся: с Вами – как с кем?

Чеснов Я.В. А я что? Я хочу сказать по поводу Ольги Михайловны Фрейденберг, которая это делала с высочайшим профессионализмом. Но почему-то этот профессионализм многие не переваривают до сих пор. Вспомним Сергея Сергеевича Аверинцева, светлая ему память. В начале 80-х гг. я пришел в Институт мировой литературы. Мы были знакомы и толковали там. Сергей Сергеевич [Аверинцев] был, как вы знаете, какой-то светоч интеллигентности, воспитаннейший человек. И я ему задаю вопрос о менталитете и позициях Ольги Михайловны. И вдруг я не узнаю дражайшего Сергея Сергеевича, который весь возмущен, покраснел: «Черт знает что это! Не наука, а Бог знает что!». Я оторопел, и эта оторопь у меня до сих пор существует. Не переваривал он это. Он так и сказал: я, говорит, не умею с этим работать, с этой плазмой. С этой плазмой, с этой балаганной культурой, с этими контекстами он не хотел работать.

Овчинникова Т.Н. Он был ученым, поэтому и не мог.

Чеснов Я.В. Супер-ученым. Но в последние годы, когда он преподавал где-то в Австрии, в Вене, – его лекции, изданные богословским университетом, у меня есть – он уже стал уделять внимание этому контексту, этим почесываниям, чиханиям, всему розановскому материалу. В одной беседе я вижу вдруг, что и Сергей Сергеевич [Аверинцев] об этом почему-то заговорил. Но жизнь коротка, и он, светлая ему память, ушел из жизни. Вот что я хочу сказать по поводу того, кто это («выворачивание») умел делать.

Генисаретский О.И. Еще вопросы пока?

Сафронов А. Спасибо за интересный доклад! Как представителю сообщества этнологов и антропологов, я задам Вам такой вопрос. Вот работает сообщество этнографов, поднимает пласты архаических структур, на сегодня есть какой-то их набор, комплекс. Если мы сравним тот комплекс, который дошел до наших дней и в нашей жизни еще живет, с тем набором структур, который был когда-то, то, по-видимому, сегодняшний спектр этих структур будет меньше. А поскольку всякое архаическое действо есть поддержание целостности, то возникает ощущение, что мир идет к все меньшей целостности. Прав ли я в этом? И если я прав, то не мог-

ли бы Вы подробнее об этом рассказать? Комплекс архаических структур человеческого сообщества уменьшается, меняется, и чем это все закончится?

Чеснов Я.В. С моей точки зрения, это не закончится. Но есть и более алармистские точки зрения, в частности, руководителя нашего семинара, Сергея Сергеевича Хоружего. Его точка зрения алармистская. Он говорит об антропологическом кризисе, о том, что мы достигли края антропологической границы, мы исчерпали себя. Но когда я смотрю на конкретный материал – на пирсинг, всякие татуажи молодежи, то да, конечно, эта молодежная культура – агрессивная, но это еще, по-моему, не конец света. Времена-то были у человечества и похуже. Мне кажется, что жесткая позиция Сергея Сергеевича Хоружего связана с тем, что он строит синергичную антропологию, и ему нужно как-то дифференцироваться. А в творчестве другого нашего руководителя, Олега Игоревича [Генисаретского], более мягкая методология. Он не отторгает это. Он ввел замечательное понятие антропологемы. Это продуктивно. Без этих антропологем мы шагу не ступим, и через них, может быть, и выживем как сообщество, как страна, имеющая некий топос, некий центр и периферию.

В структуре антропологической границы у Сергея Сергеевича [Хоружего] есть интересный момент – момент виртуальности нашего бытия. Виртуальность и виртуалистика понимается повсюду, но что-то тут есть общего между нашей группой, которую сейчас здесь представляет М.Пронин и я, и пониманием Хоружего. Мне кажется, что мы еще плохо научились жить в виртуальном мире. Это проблема критическая, но это не означает, что здесь не будут действовать стабильные, я их называю устойчивыми, виртуалы. Устойчивые виртуалы – это родина, женщина, мужчина. Я традиционный человек и не понимаю кое-чего, но есть куча таких устойчивых виртуалов.

Сафронов А. А в современных явлениях культуры, в перформансах и т.д. – там разве архаические структуры не просматриваются?

Чеснов Я.В. Александр, в перформансах есть много здравого – в теории перформанса.

Сафронов А. Нет, я имею в виду в общем. Я сказал, что наш мир объединяется живой архаикой. А может быть, как раз не объединяется?

Чеснов Я.В. Существует море этого материала, и мною опубликованного в том числе. Есть у меня одна статья, что-то о культуре тинэйджеров, о колдунах и еще о чем-то. Немножко я этим позанимался – тем, что они творят. Эти фенечки, тайные общества. Фенечки – знаки их принадлежности, какие-то предметики. Общество колдунов, архаических структур – они сроду не знали этого. Но тинэйджерские компашки себя организуют таким образом. Все то же самое: закрытость, отталкивание от чужого и некое изменение телесности, абсолютно то же самое, что и в архаике, хотя они или не хотят.

Дубко Г.Е. В первую очередь спасибо за интересный рассказ. Вопрос такой: можно ли дать формулировку сущности архаического мышления? Второй вопрос: если можно противопоставить архаическое мышление и художественное, то каким образом? Чем они отличаются и чем похожи?

Чеснов Я.В. Спасибо за вопрос. Давайте представим себе гусеницу, перед и зад. Вот она изогнула спинку – назовем это рекурсивной петлей мысли. Вот там, где у нее, скажем, зад, – это мысль восходит куда-то. А там, где у нее челюсти, – сюда эта мысль нисходит. В моей концепции эта рекурсивная петля восходит в месте, которое называется топо-ментальным, достигает континуума. У Мамардашвили тут несколько терминов, я просто беру на полшага дальше. Значит, это континуум – несколько слов, понятий. И снова мысль опускается в локализацию, в какие-то конкретные поведенческие и морфемные акты. Так она идет всегда. Вот я сказал: «добрый вечер», – и этот вечер-то у нас идет, попадает эта мысль в то самое длинное время, Богом созданное вечное время. Вот она вернулась и посыпалась благом этого вечера, взаимного нашего общения.

Так идет нормальная мысль, но архаический человек умеет рвать эту петлю, вот посмотрите, одна вошла, он ее оборвал. И вот этот кусочек, где челюсти, а может быть, зад, куда-то летит в тартары. Там эта мысль попадает в лабиринты, где живут минотавры, там черт знает что творится, страшные вещи, но оттуда – благо. Понимаете, все страшное, но зато изобильное. Миф, собственно говоря, – это изобилие. Эти люди умеют туда, в хтонос, с этой мыслью, отрывком этой мысли нырять, вытаскивать благо и закреплять. Где? В театре, в танце, в обряде, в вашем спектакле. Театром

вы удерживаете это изобилие, и мы уходим от вас обогащенные. Понимаете, что вы творите? Вот эту мысль оттуда – из хтоноса, из подземелья. От этого никуда не денешься.

Занимаюсь я, скажем, современным городом, только что на наших глазах родившимся Обнинском. С чего он начинается? С того, что вытанцовывает темные лабиринтные места, ищет эти темные места – где-то подземные ходы, где-то мрачная ситуация. Поликлиника, построенная якобы в виде итальянской тюрьмы, где-то квартал в виде трех шестерок – апокалиптического числа. Город ищет, ищет свое хтоническое подземелье, которое, кстати, у него было, только совсем не такое. А было в виде колючей проволоки. Он ищет под собой. Для чего? Для того, чтобы определиться, маркировать это ментальное место, получить это благо, право на хтоническое благо, только оттуда. Мертвые почему к нам на праздник приходят? Так они добро приносят с собой оттуда, – так считается.

У меня есть одна работа, в книжке она есть и в лекциях. Почему гость – это *живой мертвый*? Вот я, как этнограф, брожу по людям, и ко мне относятся как к живому мертвому, поскольку, как их, меня встречают хорошо, потому что знают, что есть пословица: гость пришел, всем счастья принес, шесть оставил, одну унес с собой для размножения. Или шесть унес, одну оставил. Я этнограф, а куда меня в Казахстане клали спать? На то место, где кладут мертвого. Туда никто не ляжет, кроме меня, значит, я живой мертвый, я принес туда счастье. Вот, что такое хтонос. Обязательно все играют, и вы играете в хтонизм. А хтонизм у нас на ступнях ног вытанцовывается. Об этом хорошо сказал Павел Федосов. И он еще великие слова сказал. Он сказал, что танец – это риск и еще что-то. Это благополучие – риск, оно может ускользнуть, и надо уметь его поймать. Вы рискуете, у вас рискованная профессия. Иногда у вас получается, а иногда не получается закрепить благополучие, которое пришло оттуда.

Вопрос. Хочу сказать спасибо за Ваш метафорический язык доклада. А вопрос мой о молодежной культуре. Вы упомянули современную культуру молодежи, можно ли связать ее с концепцией нового средневековья, новым мифом о творчестве?

Чеснов Я.В. Я занимаюсь сейчас очень много городами Калужской области, в частности, Обнинском. Удивительные вещи там происходят. В этом году городу исполнилось пятьдесят лет. И вы знаете, что вытворяет молодежь?

Есть такие возрастные инициации у папуасов. Мальчишку от семи до четырнадцати лет выхватывают от матери, тащат в лес, и там происходит ритуальная смерть. Ему говорят, что мы тебя убиваем, чудовище тебя съедает. На самом деле старики оттягивают кожу, дырки даже могут сделать, зубы выбить. Ну, малый пропадает, он переживает смерть. Потом ему говорят: вообще это чушь, мы, конечно, тебя напугали, а на самом деле надо быть осторожным с женщинами, от них подальше держаться и т.д. И он возвращается снова в общество, полноценным уже человеком. После инициации он имеет право убивать человека, жениться, то есть становится нормальным мужчиной у папуасов.

И у нас то же самое. Вот что вытворяет новое поколение. На окраине города в 12 ночи по субботам устраивается стритрейсинг, уличные гонки. Молодежь – от 15-ти до 35-ти лет. Ставки делаются, девчонки здесь. И эта тусовка – то же самое, что мужской дом папуасов.

Где жили папуасские мальчишки? В хижине. А после семи лет их от матерей из хижины забирают. Они живут среди мужчин, и девушки туда приходят для свиданий. У многих специальные знаки, она сунет в хижину палку, а он уже знает, какая пришла. Которой он коснется, к той вылезет, ждет, которая ему сунет свою палку. В общем, там налаженный язык общения, юношеского и сексуального поведения. И это называется мужской дом.

А есть то, что молодежь творит около Обнинска на выезде в Кабицино, в километрах семи от города, – это мужской союз со всеми атрибутами. А вы говорите, есть ли архаика? Да ее сколько угодно!

В одной палеолитической пещере на глинистом полу подростки должны были идти особым ходом. Я знаю, какой это ход, он в Китае называется драконьим. На пятках. И там в полу остались пятки этих пятнадцатилетних подростков. Возрастная инициация там была. Этой штуке – от 30-ти тысяч лет. А некоторые иномарки в Обнинске бьют, а то еще цепляют и проверяют, чья мощнее. А у яноами, знаете такой народ? Прекрасное племя, охотники за головами в верховьях Амазонии, на границе Венесуэлы и Бразилии. Много литературы о них написано. Головорезы самые отчаянные, которые головы врагов высушивают до маленьких размеров, европейцы с удовольствием покупают в качестве сувениров. Вот эти самые яноами, отличные мужички такие. У них идет бой, кто из них сильнее. Становятся два претендента друг против друга.

Сейчас топоры-то уже металлические, а когда-то были каменные. Один благородный говорит: «Ты бей». Другой с размаху в грудь ударяет, у того искры посыпались, но удержался. Ну, теперь тот лупит. Вот что происходит. Олимпийские игры, если хотите. Все то же самое, друзья мои.

Иванова Е.Л. А возможно ли вообще прожить без архаики?

Генисаретский О.И. Есть что-нибудь святое в этом мире?

Чеснов Я.В. Потрясающий вопрос. Я о нем буду думать, ответить не могу.

Генисаретский О.И. Может быть, немножко его артикулируем? Вы назвали это плазмой, про которую сами сказали – континуум, вообще-то все едино. Что тридцать тысяч лет назад, что в Обнинске, все ребята из Подмосковья это делают, все едино. И в этом смысле возникает вопрос, если угодно, об антропологическом статусе всего этого континуума и этой плазмы. Ведь мы же знаем, как конструкторы делались сравнительно-историческим методом. Брали данные на графике по разным народам. Вычленили, конструировали, писали. Плохо ли, хорошо ли, но написали основной славянский миф. Теперь из него разворачиваем назад – это называется восхождением от абстрактного к конкретному. То есть Вы прекрасно, изумительно инсценировали нам эту плазму, погружая нас в это целое. А как Вы это оцениваете со стороны онтологической, антропологической?

Чеснов Я.В. Я бы различал онтологический статус этой плазмы и эпистемологический.

Генисаретский О.И. Это сложнее, но еще интереснее. Давайте.

Чеснов Я.В. Это разные вещи. Ежели я изучаю обычай каннибалов, то я необязательно должен пробовать. Это разные плоскости. Явление, которое существует, и моя наука, которая его описывает, – разные вещи.

Генисаретский О.И. В отличие от нарратива, который Вы рассказываете. Он же, так сказать, розановский. Вы прекрасно, очень эмоционально и выразительно погружаете нас в этот транс, в плазму. Это, вообще-то говоря, действие литературное, великолепное искусство рассказа. И это хорошо, мы все устали от гнусной жизни, на нас это оказывает терапевтическое воздействие.

Чеснов Я.В. Василий Васильевич Розанов – беллетрист?

Генисаретский О.И. Ну, я не был знаком с ним лично. Вы все-таки про онтологический статус дайте нам намек какой-то, штришок.

Чеснов Я.В. Собственно говоря, я ответил. Я различаю явление и мою науку...

Генисаретский О.И. Уверяю Вас, мы тоже различаем.

Чеснов Я.В. Я различаю описываемое явление и описывающую систему, которая шире, поэтому она должна быть мощнее, чтобы ухватить это явление. Поэтому я кое-что, может быть, вам подбрасывал из Розанова. Но поразительное свойство моей науки состоит в том, что она должна развиваться вместе с этой описываемой системой, и из неё брать некие элементы, чтобы себя обогащать.

Генисаретский О.И. Прекрасно.

Чеснов Я.В. И тогда у нас получается что? Герменевтика, которой я занимаюсь.

Генисаретский О.И. Это не есть ответ на заданный мною вопрос про онтологический статус вашей плазмы. Так в курсах философии для студентов вузов описывают, как работает наука. Есть явление, есть система и т.д. А эта плазма, каков ее бытийный статус, по-вашему?

Чеснов Я.В. Онтологический.

Генисаретский О.И. Я и спрашиваю про онтологический статус.

Чеснов Я.В. Так устроен мир. Это онтология мира.

Генисаретский О.И. С точки зрения этнографии, Вами представляемой. Вы выполняли роль жреца или колдуна, который нам свой основной миф повествовал замечательно и убедительно.

Чеснов Я.В. Нет, я не хочу так думать. Почему колдун, скажите? Может, Вы не так понимаете? Зачем слово-то употреблять неправильно?

Генисаретский О.И. Из соображений корректности и вежливости.

Чеснов Я.В. Спасибо, обозвал меня колдуном и говорит, что это вежливость. Колдун занимается совсем другими вещами.

Генисаретский О.И. Прошу прощения.

Чеснов Я.В. Жрец очищает этот мир, Вы знаете, да? Функция жреца состоит в том, чтобы его очищать.

Генисаретский О.И. Повествователь. Тоже не устроит? Вы сказали, что онтологический статус – это миф. А свою роль Вы тогда как определяете? Вы же не как этнограф говорили.

Чеснов Я.В. А как кто?

Генисаретский О.И. Как повествователь замечательный, который блестяще наводит суггестивный транс.

Чеснов Я.В. И я не выступал как этнограф?

Генисаретский О.И. Вот мой вопрос в этом и состоит! Чего тут больше: научной этнографии или блестящего искусства повествования, нам совершенно недоступного или неизвестного и редко встречающегося.

Чеснов Я.В. Я претендую на некую ответственность, на табло ответственности. Когда некоторые умные люди говорят об антропологическом воображении, они говорят это без ответственности, правда же?

Генисаретский О.И. Вы же знаете, что не соглашусь.

Чеснов Я.В. Без профессиональной ответственности в пределах антропологического воображения, но это говорится безответственно. Тогда – всё антропология, нет никакой философии, нет ничего. А есть некая дисциплина, которая предполагает навыки общения, во-первых, с информантами. Во-вторых, она изучает этого человека с точки зрения топических организованностей его мышления. Через эти топы впускается фактор природы, изучения человека как природного существа. По-моему, это целиком прерогатива антропологии. Чего вы еще хотите?

Генисаретский О.И. От Вас больше ничего. Господа, вопросы есть? Если нет, тогда, может быть, кто-то хочет высказаться не только в порядке благодарности, но и... Я понимаю, что выскочить из трансa очень сложно. Да, пожалуйста.

Иванова Е.Л. В сегодняшней жизни этнографическая реальность постоянно воспроизводится, мы ее видим повсеместно. Но она воспроизводится, как бы не зная о мифах, из которых она выросла. Например, молодежные испытания похожи на архаичные инициации, но они ведь не знают, что делали шаманы с подростками. Значит есть какая-то потребность в этом у естественной жизни? Какова роль архаики сегодня? Что она нам дает, воспроизводясь с такой необходимостью?

Генисаретский О.И. Они кино смотрят, между прочим.

Иванова Е.Л. Возможно, молодежь сегодня просвещенная, но не думаю, что они свои действия связывают с архаичными мифами, осознают эту связь. Это какое-то стихийное, спонтанное поведение. Это первое. А второе: есть ли какая-то иная реаль-

ность, которая конкурирует с архаикой или заменяет её? Что это за реальность? Ведь наше отношение к архаике, с точки зрения европейской цивилизованной культуры, двойственное. С одной стороны, это сила, энергия, а с другой стороны, архаика не есть для нас ценность.

Чеснов Я.В. Не всегда. Я думал перед этим докладом, ну все-таки, что такое архаика? Пусть это будет архаика в кавычках. И в общем ничего, кроме того, что это нечто уничтожаемое, отторгаемое современным обществом (в широком смысле слова), на ум не приходит. Давно отторгается и уничтожается, и по сию пору, с пылом и с жаром.

Иванова Е..Л. Но это нормы, которые сдерживают хтонические силы, поскольку иначе они нас разрушат?

Лобач О.М. Вы очень интересно рассказывали. У меня был личный вопрос перед прослушиванием Вашего сообщения. Меня всегда удивляло, почему столь интересные материалы науки абсолютно неупотребимы на практике. В свое время была любимая игра пиарщиков и всех тех, кто пытался писать какие-то тексты на публику: они использовали архаические топы, оборачивая их так, чтобы относиться к общественному подсознанию и тем самым влиять на него и добиваться собственных целей. Ни у кого ничего не вышло. При этом я понимаю, что Ваш рассказ целостный и удивительно интересный, но я бы не оценивала его практическое воздействие. Он замечателен, но я не могу понять, как мне связать его с другими действительностями, другими пространствами. И это было вопросом, пока не состоялась последняя дискуссия.

Когда Вы говорите о том, что архаика уничтожается, мне представляется, что это и есть ее основная функция, она должна вычитаться. Только тогда можно понять, что есть современность, что есть те формы, то новое состояние, приобретенное здесь и сейчас. И понять это можно, только вычтя архаику. Все, что Вы описывали по отношению к молодежным группам, городским культурам – это очень интересная вещь, но все это только некая часть современности, понять тенденцию которой можно, вычитая архаику. У меня есть ощущение и версия, что то, чем Вы занимаетесь, это необходимая вещь для удержания цивилизации в ее современном мире. Поэтому я еще раз выражаю Вам свою благодарность, я получила сегодня массу впечатлений, большое спасибо.

Чеснов Я.В. Вот уж не думал, что я этим занимаюсь.

Дубко Г.Е. Я рискну начать с того, с чего начал Ян Вениаминович. Добрый вечер!

Чеснов Я.В. Добрый вечер.

Дубко Г.Е. А как соотносить архаическое мышление с мышлением христианским и, естественно, православным? Спасибо.

Чеснов Я.В. В нашем быту есть много моментов, которые можно понять через исихастскую традицию. Что я имею в виду? Знаете, кто такие офени? Это бродячие торговцы, которые с XIX века по Руси ходили среди крестьян и разносили всякую всячину. Это мелочные торговцы. Их приветствие звучит так: «Со светом ходишь»? Ответ: «Со светом хожу». Они владели, естественно, боевыми искусствами. То, что сейчас пытаются возродить как традиционную русскую борьбу, – это искусство офеней. Там удивительные психосоматические моменты, связанные с уходом от удара, изображением пустоты. Знающим людям понятно, что это исихастская традиция психосоматической молитвы. Когда это возникло? «Добротолубие» переведено примерно в 1784 г.

Генисаретский О.И. Издано, а переведено на славянский язык еще в Средние века.

Чеснов Я.В. Да, а издано Паисием Величковским, который умер в 1794 г., а где-то лет за десять он издал его. Разве это течение успело бы за несколько десятилетий так распространиться по России? Вряд ли. Значит, эти реалии, которые я как этнограф фиксирую, насчитывают сколько-то эпох. Какие вещи еще здесь есть, если думать о самой Иисусовой молитве? Это же было известно и архаическому человеку, самому первобытному. Я правильно говорю, Олег?

Генисаретский О.И. Поскольку имя нашего Спасителя архаическому человеку вряд ли было известно, то это явно не то же самое. А то, что дышать умели все живые существа, сосредоточивать его...

Чеснов Я.В. Умели пользоваться дыханием, направляли в пупок. Умели, да?

Генисаретский О.И. Да.

Чеснов Я.В. Я ответил, как мог, на заданный вопрос. С поправкой Олега Игоревича, он специалист в этом, я думаю.

Генисаретский О.И. Поскольку Вы чеченовед, Ян Вениаминович, то совершенно тупой вопрос из обществознания. А как вы архаику и варварство разводите? Когда нам показывают отрезанные головы в районе Грозного, то это тоже, так сказать, архаика.

Чеснов Я.В. А когда Невзоров показывал по телевидению отрезанные уши, это что?

Генисаретский О.И. Я задал свой вопрос, Вы можете мне задать встречный.

Чеснов Я.В. Я привык мыслить научно, Олег Игоревич.

Генисаретский О.И. Понятия «варварство» и «архаика» Вы научно разводите?

Чеснов Я.В. Да, это разводится. Варварство – это определенная эпоха, соответствующая так называемой «военной демократии». Вот и все. Там есть некоторые моменты, которые затягиваются, например, появление личности вроде абрека-изгоя. В «Русской правде» этот изгой уже есть, а на Кавказе он абреком называется. Кстати, русское слово бродяга отсюда идет, и в Индии он называется «абара» – бродяга, как в песне Раджа Капура. Это все та же личность – героическая, которая изгнана из общества, но пытается в него вернуться, совершив в пользу общества некие героические действия. Это история варварства, военной демократии. Вот и все, и это надо разводить с архаикой. А в Чечне творится насилие с соизволения нашей власти. Архаизируют нас и это общество.

Генисаретский О.И. В плазму входит?

Чеснов Я.В. Еще как входит. Я ехал в электричке, рядом плачет старуха. Я ее спрашиваю: «Чего Вы плачете?». – «Мужа побили, – отвечает она, – он бывший военный, семьдесят лет». – «А кто побил?». – «Да какие-то ребята к нему подошли, мол, дайте на водку, а муж военный, он на них заорал». – А они: «Мы в Чечне вас защищали».

Генисаретский О.И. Ваш гнев справедлив, но Ваша интонация рассказа об архаике – этакая журчащая, нежная и эмоционально насыщенная – исключает дембелей, которых Вы упомянули.

Чеснов Я.В. В Вашем вопросе было некое...

Генисаретский О.И. Было, и было сознательно.

Чеснов Я.В. Ну, я и отреагировал, как считаю нужным.

Генисаретский О.И. Понятно. Но Ваш рассказ интонационно нежно-позитивный, и в эту интонацию не включаются хтонические черные стороны. Интонация у вас такая. Я ее слышу ухом, и она доброжелательно приемлющая.

Чеснов Я.В. Олег Игоревич, Вы росли примерно в такой же среде, как я, Вы дрались? Очевидно, дрались. Я дрался. За что мы дрались?

Генисаретский О.И. Я же про интонацию Вашу говорю, а не про то...

Чеснов Я.В. Все было.

Реплика. Это интонация научного доклада.

Генисаретский О.И. Нет, нежно журчащая интонация – это не интонация научного доклада. Это же песня.

Реплика. А если чеченец на нас смотрит, разве это не варварство – пить водку, курить табак, практиковать добрачные связи?

Генисаретский О.И. Полюбите нас черненькими, беленькими нас все полюбят.

Иванова Е.Л. Мне кажется, все вопросы затрагивают коммуникативную сторону. А как этнограф взаимодействует с архаикой?

Генисаретский О.И. Этнограф – приемлющий по определению, он ее изучает.

Чеснов Я.В. Нет, не только. Я еще выжить там должен.

Иванова Е.Л. Ян Вениаминович выступал и как колдун, и как этнограф.

Генисаретский О.И. Нет, он отмежевался от колдовства.

Реплика. Когда такой гость приходит, не хочется его отпустить. И сейчас я почувствовал, что вроде и спросить нечего, и отпустить жалко.

Генисаретский О.И. Я даже письмо Яну Вениаминовичу перед докладом написал с вопросом о его методологических намерениях, чтобы как-то сориентироваться, но не сориентировался, честно могу сказать. И поэтому я тоже воздержусь от суждений. Благодарим Вас, Ян Вениаминович.

Чеснов Я.В. Спасибо тем, кто пришел, и за обсуждение. До следующей встречи.

Правое и левое, или эпистемология «царского пути» в исихастской традиции

Заседание № 10 – 12 апреля 2006 г.

Хоружий С.С. Открываем очередное заседание нашего семинара.

Под водительством Олега Игоревича [Генисаретского] Олег Германович [Ульянов] уже выступал в нашем семинаре с докладом¹, но на несколько иную тему. Мы специально попросили Олега Германовича, чтобы доклад по исихастской тематике подождал до моего возвращения, поскольку это чрезвычайно близко к основному предмету моих занятий. Я надеюсь почерпнуть много полезного из сегодняшнего доклада. Из разосланных материалов к докладу уже явствует, что к исследованиям исихастской традиции Олег Германович подходит со своим углом зрения, своими обертонами, довольно далекими от того, что стало привычным в сегодняшней литературе по исихазму. Что до меня, то в моей трактовке, в моих исследованиях исихастской традиции я был ближе к привычному, я тоже придерживался неких магистральных позиций, выработанных в современной науке. Каковы эти магистральные позиции?

Исихазм – определенная школа духовной практики, описывающая процесс духовного восхождения, которое человек выстраивает, начиная от низшей стадии – духовных врат или покаяния, реорганизуя свои энергии и восходя к высшему духовному состоянию. Это состояние в православии, как мы все знаем, именуется *обожением* и понимается энергийным образом, как соединение

¹ Доклад «Окно в ноуменальное пространство: обратная перспектива в иконописи и в эстетике о. Павла Флоренского», прочитанный О.Г.Ульяновым на семинаре 15 февраля 2006 г.

всех человеческих энергий с энергиями Божественными, они же суть благодать Божия. В исследованиях таких практик давно уже утвердилась основная дихотомия. Предполагается, что подобные восходящие духовно-антропологические процессы могут выстраиваться в двух разных парадигмах, двумя способами, которые были известны и обсуждаемы, в частности, и в русской исихастской аскезе. На одном пути возгреваются чувства, любовь Христова, но изгоняются все и любые образы, пусть сколь угодно благочестивые. Знаменитый девиз изгнания образов, на котором особенно настаивал преподобный Феофан Затворник (и он же учил о «возгревании чувств»), был всегда связан с исихастским умным деланием, с той версией духовного восхождения, которая практикуется у нас в православии. Но, разумеется, мы все знаем, что есть мистическая дисциплина, выстраиваемая иначе, в парадигме медитации, созерцания: здесь, напротив, образы не изгоняются, а культивируются, изгоняются же чувства, эмоции. И эта базовая дихотомия всегда служила путеводной нитью духовной ориентации.

Как я увидел из проспекта Олега Германовича [Ульянова], он не склонен принимать резкую, полярную дихотомию двух этих путей, двух духовных способов, а как будто бы находит, что и в исихастском пути элементы образности, а с ними неизбежно и элементы пространственности, тоже находят свое место. Это очень интересный момент. Ничего скандального для православного сознания он в себе не включает – наоборот, он нам предлагает подумать, действительно ли справедлива заостренная бинарная позиция. Сегодня мы все больше учимся понимать, что в одном можно и нужно находить другое. Как мне представляется, Олег Германович собирается показать, что в том духовном пути, который мы привыкли ассоциировать с исихастским духовным восхождением, можно найти и нечто другое: элементы созерцательности, элементы пространственности. Я приглашаю аудиторию последить за этими элементами, как и откуда они будут появляться. Спасибо!

Ульянов О.Г. Благодарю, Сергей Сергеевич, за возможность вновь встретиться здесь, у вас на семинаре, посвященном синергичной антропологии. С ней прямо и непосредственно ассоциируется тема моего сегодняшнего выступления. Напомню тем, кто не был на предыдущем докладе: он был посвящен пространственности и соотношению некоторых иконологических построений с иде-

ями отца Павла Флоренского и назывался «Окно в ноуменальное пространство». Фактически наша вторая встреча плавно вытекает из предыдущей. Я постараюсь здесь конкретизировать те границы пространственности, к которым мы приблизились в прошлый раз.

Павел Флоренский в отношении искусствоведения западной традиции употреблял оборот «окно в природу». Религиозная же, православная иконопись для отца Павла являлась не окном в природу, а *окном в ноуменальное пространство*. Здесь необходимо сделать такое уточнение: у отца Павла далее через запятую шло, что это также окно в мир платоновских идей. Я позволю себе показать, что ноуменальное пространство и, в частности, пространство, которое мыслилось в исихазме, не было миром платоновских идей, а было в известном смысле чем-то обратным, хотя такая диффузия в категориальном аппарате отца Павла Флоренского присутствовала.

Наша сегодняшняя встреча, и место ее, и день – важная точка в нашем земном пути, где сейчас мы все вместе сошлись, потому что сегодня – памятование преподобного Иоанна Лествичника. Иоанн Лествичник – один из главных учителей исихастской традиции, учитель пути к Богу, духовной Лествицы, ставшей краеугольным камнем исихазма. Она до сих пор считается главным произведением для тех, кто живет в этой традиции. Но я, подхватывая почин Сергея Сергеевича [Хоружего], также постараюсь избежать уклонения в искушение Евагрия Понтийского – я не буду подменять непосредственно служение, ту монашескую аскезу, которая столь плодотворно изучается, в частности, Сергеем Сергеевичем, рассудочной духовностью, неким интеллектуальным спиритуализмом. Это важно разграничить, потому что подчас сам исихазм и само умное делание (а оно сейчас очень популярно и востребовано, особенно интеллектуалами) превращается для взыскующего ума в собственную духовную школу. Здесь необходимо подчеркнуть, что исихазм возможен только в монашеской традиции, в монашеской практике. Не случайно различается праксис, когда он сам по себе имеет место. Все остальные рассуждения и подходы, особенно для тех, кто весьма далек от практики и является внешним наблюдателем по отношению к ней, будут, как можно опасаться, достаточно схоластичны. Такое опасение всегда присутствует. И Святые Отцы всегда предостерегают, что надо начинать этот путь, ступать на

Лествицу только в послушании, только под опытным духовным руководством. Но в меру своих сил я постараюсь все-таки здесь приблизиться к контурам этого пути.

Мне довелось соприкасаться непосредственно с нынешними подвижниками. Долгое время я занимался делами нашей Афонской обители и познакомился вплотную с аскетами, живущими в исихастериях (так до сих пор на Афоне именуется небольшие кельи, небольшие скиты, где существует и творится Умная молитва). Такой опыт был, конечно, удивителен. Одно дело смотреть какие-то тексты, а другое дело непосредственно созерцать и наблюдать это умное делание. Конечно, это просто отточие, которое я считал необходимым сделать, предваряя свое выступление, поскольку иначе нам будет сложно вводить какие-то категории. В частности, вернемся к суждению, которое я позволил себе сделать, относительно мира платоновских идей у отца Павла Флоренского.

Напомню, что для Платона мир идей, имея собственное существование, связан с нашим миром, являющимся лишь отражением идей. Эту связь Платон всегда имел в виду. Разумеется, данная картина отличается от представлений о связи Бога и мира в богословии исихазма, но различить это и победить Платона смог лишь Григорий Палама. Конечно, платонизм для христианской мысли всегда оставался очень большим соблазном. Паламе удалось опровергнуть идею о всякой автономной реальности между Богом и тварью, поскольку, как показал Григорий Палама, такой реальностью стал сам Бог в своем свободном снисхождении.

В снисхождении важен сам путь. Мы с вами тоже говорим о своем земном пути. Образ пути волей-неволей занимает каждого человека, и мы ощущаем в себе некую свою конечность, конечность земного существования, мы преисполнены эсхатологическими ожиданиями. Для одних путь обрывается конечным пунктом, для других он сходится в точку, где в конце встречаются тварь с Творцом, и возникает ожидание Второго пришествия. Но идея пути является очень важной метафорой и для нынешней, современной эсхатологии.

Заметим, что современное коллективное бессознательное в поисках своего самовыражения выбирает некий символ. Здесь принято говорить, что обусловлены эти символы подчас доминированием западной технологии и средств массовой информации. Можно

констатировать, что именно эсхатологическая перспектива стала фактом общественного сознания, вытеснившим то самое светлое будущее, которое насаждалось идеологами девятнадцатого века и во всю силу было развернуто в двадцатом. Напомню, выдвигалось такое утверждение, что двадцать первый век, в начале которого мы сейчас находимся, будет веком метафизики и религии, но при этом не уточнялось, что именно эсхатология станет двигателем возвращения к религии. Говорить в таком эсхатологическом ключе и взирать на путь – будь это путь богословский или путь философского дискурса – значит указывать, что наступит конец времен, то есть мы знаем, что есть время. Время – это вторая категория, которую мы сегодня должны рассмотреть. Мы осознаем себя в пространстве (путь – категория, которая существует для всех, пребывающих в исихии) и осознаем себя во времени.

О том, что такое время, можно говорить лишь относительно. Напомню, что на этот вопрос еще блаженный Августин давал весьма своеобразный ответ. Что такое время? «Когда никто об этом не спрашивает, я это знаю. Когда же меня спрашивают и просят объяснить, тогда – не знаю». Именно у блаженного Августина есть очень точное замечание, которое задает рамки пути: прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее непрерывно переходит в прошлое, тем самым переставая каждый час, каждую секунду быть настоящим. Блаженный Августин приходит к выводу, что бытие времени возможно только в его стремлении к небытию. То, о чем мы, собственно, и говорили: что тварь переходит либо в прах, либо к встрече с Творцом. И в этом случае нельзя определять само время, руководствуясь категориями Аристотеля, хотя из физики мы знаем, что это мера движения, определяемая сознанием. Именно в связи с хронологическими категориями блаженный Августин говорил о *растяжении души*, т.е. в этом случае прошлое есть психологический фактор, существующий как воспоминание, а будущее – как ожидание. Здесь можно найти точки соприкосновения с традициями восточно-христианской духовности. В частности, в исихастской традиции тоже есть доминанта, которая определяет категорию пути, но доминанта именно не места (топоса), где существует пространственная точка, а образа жизни. Это путь жизни, путь умного делания, путь священного безмолвия во взаимодействии, в синергии.

Здесь я сошлюсь на пример, касающийся различия «правого» и «левого». Это различие «правого» и «левого» изначально присуще традиции, оно отражено в этикете, присутствует в тех или иных ритуалах, богослужебных или жизненных установках. Даже вне зависимости от того, осознаем мы это разграничение или нет, оно нам изначально присуще. К сожалению, современный человек утрачивает те категории, ту оппозицию, которая была тесно связана прежде всего с социологическим пространством правого и левого. И это очень явно находит отражение в среде, в которой мы сейчас пребываем. Если нет этого образа мира в голове архитектора, если нет его осознания, то что ожидать от той среды, которая будет им создаваться? Пространственные ориентиры, ориентация, связанная с правым и левым, возникают фактически со дня зарождения человечества, они вошли в число «нравственных» категорий: правое – хорошо, левое – плохо. Характерными являются примеры из традиции, в частности, приводимое мной толкование святителя Иллариона Киевского с его «Словом о Законе и Благодати». Он буквально сравнивает незнание правого и левого с пребыванием в «скотском земном состоянии», то есть с потерей своего человеческого «Я». В случае забвения этих границ своего пути, забвения правого и левого человек оказывается «без руля и без ветрил». Это значит, что он не постиг Божественной премудрости, что его ум не связан с Премудростью.

У меня был опыт подобного размышления, в частности, с католиками во время лекции в Папском Григорианском университете. Надо сказать, что католики очень искусны в полемике, их специально этому учат, и это не чета тому, что преподается в Восточно-христианских духовных школах. Когда возник вопрос о право-левой ориентации, в частности, сакральной, непосредственно связанной с Творцом, я был в замешательстве. И вовсе не потому, что мне трудно было объяснить, отчего существует традиция именно такого характера наложения крестного знамения. Крестное знамение уже является точкой расхождения, тем более что крестное знамение в исихазме очень тесно сопряжено с Иисусовой молитвой. В частности, порядок наложения крестного знамения связан со словами: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». И раз это столь тесно сопряжено с молитвой, с умной молитвой, с внутренней молитвой, то, разумеется, и порядок на-

ложения крестного знамени весьма существенен. Кто приходит в храм, будучи новоначальным, и не знает, как накладывать крестное знамение, тот не чувствует в себе света, не чувствует еще ориентира, не чувствует своего положения по отношению к некоему сакральному центру. Характер и образ священнодействия тесно соприкасается с характером крестного знамени, и сейчас это становится все более актуальным. Наверное, присутствующие знакомы с работой культуролога Бориса Андреевича Успенского, посвященной этой тематике. Но ее – тему образа священнодействия – нельзя ограничивать сугубо культурологическими, филологическими или иными аспектами. Изначально здесь есть теоцентризм, вне которого эти размышления будут просто поверхностны.

Поэтому пример моего диспута с католиками показателен. Обсуждалось, куда они обращаются во время молитвы, как творится молитва. После второго Ватиканского собора речь шла о том, чтобы изменить положение священника по отношению к мирянам, находящимся в храме, чтобы он не стоял спиной к ним, как стоят у нас в православных храмах. Но у нас храм ориентирован очень точно на восток, в католической же традиции можно наблюдать иную ориентацию. Важно, куда обращен молящийся, он ведь должен помнить о Боге. Такая диффузия начинает преобладать в современном мышлении, она очень характерна, потому что на самом деле утрачена связь с традицией. И когда спрашиваешь: «А куда вы обращаетесь, когда вы совершаете те или иные действия?» – как правило, каждый отвечает, что я-де себя ориентирую по отношению к тому, кто предстоит в храме, и по отношению к литургу. Особенно важно, когда в молитве литург обращен к Творцу. Обращение к Западу или к Востоку, направо или налево остается в таком «диффузном» состоянии.

В этом отношении для меня, например, было показательным, что происходившая полемика выпала на день убийства Ицхака Рабина. Сначала было непонятно, в чем причина трагедии, но потом оказалось, что убийца был фанатом, членом одной из сект иудаизма. Напомню, что различие правого и левого происходит уже в Ветхом Завете, в книге Бытия, когда приведены были к Израиллю сыновья Иосифа, Манассия и Ефрем, и вдруг Израиль, накладывая правую руку, благословляет младшего, Манассию, а Ефрем старший – у него оказалась левая рука, он не получает благословле-

ния на преемство. То есть возвышен был младший. И до сих пор даже в богословии остаются противоречия между традициями Манассиева благословения и Ефремова благословения. Секты, которые до сих пор существуют, пытаются установить первенство колена Ефремова и вернуть приоритет старшего.

Эта тайна, залог которой уже присутствует в Ветхом Завете, конечно, волновала умы очень давно. Здесь я хочу обратить ваше внимание на связь благословения с правой рукой, на вот эту праворукость. Уже на уровне примитивных культур археологи установили, что выражение доброго начала в наскальных рисунках символизировалось и находило свое идеографическое выражение в виде правой руки, а злое начало, присутствие злых сил – в виде левой руки. Такая дихотомия прослеживается по отношению к мужскому и женскому, дихотомия правого и левого – мужского и женского – присутствует уже на достаточно ранней стадии.

Недавно современной науке стали известны факты подобной дихотомии, дифференциации праворукости и леворукости. Наблюдаемые ранее в культурной традиции, в философствовании, в антропологическом мышлении, эти факты коррелируют с дихотомическим право-левосторонним устройством и деятельностью человеческого мозга. Не случайно есть выражение: «Без царя в голове». Ум, как царь, имеет тоже свою правую и левую стороны, то есть деятельность мозга в своем строении имеет биологические предпосылки для функциональной асимметрии. Асимметрия человеческого мозга была открыта в 1981 г. американским ученым Роджером Сперри, удалось также проследить локализацию определенных функций в том или ином полушарии. В частности, выяснили, что левое полушарие отвечает за логику, за вербальный аппарат, соответственно, является в большинстве случаев доминирующей половиной, а правое полушарие концентрирует в себе мозговые центры, отвечающие за образы, эмоции. Получается, что образ рождается в правом полушарии, а он уже тесно сопряжен здесь – на уровне биологической функциональности – с пространственной ориентацией. Именно пространственная ориентация благоприятствует целостному восприятию предметов и явлений. В развитие таких наблюдений и лабораторных исследований даже рождается такая новая дисциплина, как «нейротеология». К сожалению, в этой дисциплине очень много спорного, в частности,

спорны попытки непосредственно конкретизировать, связать определенный характер веры, «процессы» веры с изучением физиологических процессов в полушариях мозга. Вам, возможно, доводилось знакомиться с результатами экспериментов, когда снималась энцефалограмма у католических священников во время пребывания в молитве, есть результаты таких экспериментов у западных ученых. У нас такие эксперименты, вызвавшие огромные споры, проводились в Оптиной Пустыни. Осуществлялась попытка зафиксировать некие изменения в активности правого полушария у монахов во время молитвы или молитвенной медитации. Есть определенное сомнение в том, что такое возможно зафиксировать, потому что надо было бы тогда полностью отслеживать состояния человека во всем цикле его жизнедеятельности, но такой широкой панорамы исследований нет. И тем не менее некоторые изменения во время молитвенной практики, во время молитвы фиксируются, отмечаются особенности мозговой активности, особенности гемостатики, гемодинамики в сосудах головного мозга именно во время пребывания в молитве.

В этой связи стоит указать, что есть определенные разграничения левополушарного мышления, как логического, и правополушарного, как образного, которые связаны с современной культурой, ориентированной на подчинение правого полушария левому. Подчас человека насильно переучивают, делают из правополушарника – левополушарника, чтобы адаптировать к современной среде и современному способу мышления. Фактически тем самым угнетается образность и, соответственно, целостность восприятия, человек теряет свою индивидуальность, особенно когда его переучивают в малом возрасте, и подчиняется некоему «усредненному началу». Даже психологи бьют по этому поводу тревогу и говорят о необходимости перестраивать систему обучения, сохраняя творческие возможности человека. В частности, пробовали использовать при обучении музыку. Оказалось, что когда процесс обучения дополняли специальными занятиями музыкой, то функции левого и правого полушарий уравнивались, не было угнетения правого полушария, полноценность развития сохранялась, и творческое начало не подавлялось. Эти способы предоставляют нам современные гуманитарные практики, в том числе педагогические.

С точки зрения духовных практик, стоит отметить такой сюжет, который непосредственно связан с сегодняшней нашей тематикой. В ряде восточных традиций, в частности в йоге, распространена техника ноздревое дыхания. Начиная с шестидесятых годов двадцатого века, с развитием нейрофизиологических исследований головного мозга, распространяется представление о том, что человек, воздействуя на ту или иную ноздрию при дыхании, фактически научился управлять своими полушариями. Для меня это звучит неприемлемо, потому что весь процесс восхождения в молитве как бы сводится к определенной технике управления психическими состояниями, в чем, в частности, упрекали и исихастов. Это ноздревой цикл дыхания, который доступен и широко распространяется. Через искусственную дыхательную практику можно повлиять на функционирование полушарий, развить свой интеллект и даже взойти к Всевышнему. Это вроде того, что предлагается дальневосточными практиками. Примечательно, что за внимание к дыхательным упражнениям еще в Византии упрекали и монахов-исихастов, которые действительно говорили о необходимости соблюдать определенное дыхание. Здесь я позволю себе привести слова святителя Григория Паламы именно в связи с упреками в некоем внешнем сходстве молитвенной дыхательной практики у исихастов с языческими ритуалами. Цитата: «Они уверяют еще, что у нас учат вселять в себя божью благодать через ноздри, впрочем, знаю точно, что здесь они клеветают, потому что такого от наших никогда не слышал, догадываюсь что это <...> тоже коварство». Это цитата из «Триад». Фактически мы с вами здесь видим, что Палама всячески открещивался от подобных традиций, подобных автоматических методик погружения в мистическое состояние, которые распространены до сих пор в дальневосточных практиках, поскольку личному **обо**жению и личному преображению человека это никак не может способствовать.

Я позволю себе предложить вниманию аудитории, чтобы мы могли представить лучше место умного делания, виды исихастских келий на святой горе Афон – это древние кельи семнадцатого века и исихастерий, где мне удалось побывать, где до сих пор иноки пишут одни из самых проникновенных образов на Афоне, которые здесь же становятся чудотворными. Один из исихастериев находится близ Кареи, столицы Афона. Вот еще снимок, кото-

рый я хочу показать. Прошу прощения, это не мой снимок, но это фотография, которая была отснята одним из путешествующих на Афоне, и она опубликована. Это фотография подвижника, находящегося в исихии, во внутренней молитве. Конечно, это является неким внешним вторжением в стихию подвига, поэтому я прошу щадяще отнестись к такому показу.

Надо сказать, что исихастская практика невозможна без богословского исихазма. В этом, собственно, и заключено отличие от других направлений метафизического толка, которые предполагают освоение внешней техники и не более того. В исихастской практике вначале необходимо постигнуть опыт молитвы, понять его, настроить свой ум на пребывание в синергии, во взаимодействии с Божественным. Показательно, что практика эта существует, она достаточно распространена с давних времен, и не случайно мы упомянули о ней сегодня. Это практика, описанная Иоанном Лествичником, и ныне она весьма действенна.

Когда в прошлом году проходила в Киеве конференция по исихазму, на ней были замечательные доклады. В них говорилось о том, что нужно систематизировать исихазм, различать в нем некий прото-исихазм, как сейчас принято говорить, исихазм синайский, исихазм Паламы. Это достаточно условное деление, потому что этот путь развивался, он имеет свои истоки, вариации, но, тем не менее, путь является единым. Другое дело, что на Афоне эта практика сохранялась в непрерывной традиции. В России же бывали определенные хронологические паузы в ее развитии. Не случайно мы отмечаем, что вершиной этой традиции в русской иконописи является эпоха преподобного Сергия, потому что в этот период происходил наиболее тесный контакт монашествующих со Святой Руси и со святой горы Афон. И это было не только внешним заимствованием и не только ознакомлением с отдельными сочинениями. Достаточно привести пример текста, который я также включил в свою аннотацию, «О поучении преподобного Афанасия Высоцкого». Преп. Афанасий Высоцкий – это ближайший ученик преподобного Сергия Радонежского, основатель Высоцкого монастыря под Серпуховом, самый, пожалуй, любимый ученик преп. Сергия. Преп. Афанасий удалился на святую гору Афон, где трудился переписчиком. Сохранились его сочинения, есть и автографы. В исполненных им рукописях – как раз в Синаксаре – есть

список сочинения «О трех способах молитвы», авторство которого атрибутируется преподобному Симеону Новому Богослову. Это сочинение было в широком употреблении в кругу преподобного Сергия Радонежского. То есть такой взлет традиции мог состояться, поскольку имело место вовсе не только постижение техники молитвы, но прежде всего это было ознакомление на уровне богословских сочинений, на уровне антропологических изменений, которые происходят во время исихии, во время восхождения. Важно и то, что такие тексты были распространены именно в данном кругу – там, где творилась Иисусова молитва, совершалось умное делание, там и изучались исихастские источники. Ступени Иисусовой молитвы в исихии достаточно точно проиллюстрированы. Это путь, когда человек действительно претворяется, когда уже он себя творит как сосуд, избранный Пресвятой Троицей. Так что нас не должно смущать упоминание в тексте о ноздрях, это есть только внешний прием, как сказал Григорий Палама.

Нынешние практики немножечко отличаются от древних. Например, в поучениях одного из последних известных отцов исихазма – Ефрема Святгорца – об умной молитве говорится о сопряжении Иисусовой молитвы с дыханием. И здесь подчеркивается, что нужно следить, чтобы установилась некая гармония, единый ритм дыхания и сердцебиения. Но, обратите внимание, на схеме полшарий ритм также является атрибутом правого полшария. Так вот, когда устанавливается единый ритм дыхания и биения сердца, тогда уже можно вступать, подвизаться в творении Иисусовой молитвы. Другим примером является дневник старца Феодосия – русского подвижника. Он подвизался в середине двадцатого века на Афоне. В дневнике он свидетельствует о трудностях исихии и говорит именно о внимании к биению сердца. Практики разнятся в том, как следует или не следует контролировать свое дыхание, контролировать биение сердца во время совершения Иисусовой молитвы. Но тем не менее основной является цель, к которой все направлено. Эта цель как раз и отражает стремление постичь Бога в динамике. Динамика собственно является символом пути, и здесь мы должны говорить, что устремление, общение с Богом у Святых Отцов представлено как средний и царский путь. В частности, об этом говорит святой Григорий Богослов. Средний, или царский, путь становится путем внутреннего безмолвия. Это

достаточно хорошо проработано в трудах Сергея Сергеевича [Хоружего]. Здесь существуют определенные этапы концентрации внимания, погружения ума в сердце, к внутреннему человеку, и тем самым внутренний человек обретается как внутреннее зеркало, которое позволяет увидеть Бога через его творение.

Об этом образе часто говорится, особенно у Григория Паламы, – об образе Бога в человеке. Образ действительно может являться внутренним зеркалом, за этим есть определенная традиция святоотеческого богословия, поскольку Отцы неоднократно указывали, что человек действительно в себе содержит некую, условно говоря, «программу», находится в пути, в переходе между двумя полюсами – правым и левым. Жизненный путь совершается в едином ритме, едином движении. Время – это мера движения, определяемая сознанием. Этот путь осуществляется постепенно через откровения, с помощью которых можно достигать некоторых дарований Благодатной Премудрости. В то же время – очень важный момент – это постижение, путь может совершаться только на основании воли человека. Здесь нужно сказать, что именно исихастская традиция гармонизирует природу, увеличивает свободную волю человека. Это учение особенно развито у Максима Исповедника. Напомню, что в то время активно проходили диспуты с монофизитами, и для того, чтобы отточить исихастское богословие, Максиму Исповеднику пришлось показать, что каждой природе присуще собственное проявление, каждая обладает собственным существованием, своей волей, даже если эти воли соединены и воля человеческая во всем подчиняется воле Божественной. Заметим, что воля в учении Максима Исповедника не имеет ничего общего с понятием воли в философии персонализма. Для Максима Исповедника воля это синоним энергии, проявления подлинного существования. Такое словоупотребление показывает экзистенциальный характер мысли Максима Исповедника. Если руководствоваться монофизитскими воззрениями, по которым природа Христа лишена проявления, то тогда, по существу, она была бы не более чем отвлеченным понятием. Раз такова природа Творца, то такова должна быть и природа твари. Для Максима же Исповедника, наоборот, человеческая энергия или воля присуща во всей полноте Иисусу Христу, и спасение человека состоит в соответствии энергии или воле Божественной. Христиане, соединяющиеся в таин-

ствах и мистически со Христом, соединяют себя тем самым с волей Божественной. Максим Исповедник как раз и говорит об этом, когда утверждает, что те, кто достоин Бога, обладают одинаковой с ним энергией. Здесь Максим Исповедник не отрицает человеческой природы, а утверждает, что только в *обо*жении человек может привести свою энергию в соответствие с Божественной энергией, в синергию, в единый ритм с энергией Бога и тем самым принять ее в себя. Проводится четкое разграничение в понятии воли – свободной и как бы «навязанной свыше», и это разграничение сделал именно Максим Исповедник.

В этом отношении важен тот акцент, который в исихастской традиции делается на воле человека. Чтобы вступить на путь умного делания, чтобы подвизаться в исихии, человек должен гармонизировать в себе свое личное хотение, свою волю с волей Божией, воплотить ее (свою волю) в общую гармонию. Только так можно гармонизировать саму молитву, которая является, по Иоанну Дамаскину, «восхождением ума к Богу». Это восхождение ума становится иступлением, т.е. экста́сисом – выходом ума. Здесь важно, что объект в синергии выступает также активным началом, то есть как познающий субъект, который не обязательно будет внешним по отношению к познаваемому объекту. Согласно Паламе, здесь осуществляется общий выход – не только выход Бога к человеку, но и человека к Богу. Понятие экста́сиса при переводе с греческого фактически означает «*выход из стояния*», из пребывания в неподвижности («*статис*» – неподвижность, «*экс*» – выход из). Это прекрасно было развито у Дионисия Ареопагита в его творениях, ставших основополагающими сочинениями для исихазма: *Бог пребывает в подвижности, будучи неподвижным*. Собственно, именно на этом зиждется понятие о Божественных энергиях, проявлениях – за счет движения, выхода из себя по благодати, а не по сущности. Это ни в коей мере не выход сущности, а именно выход такого начала, как благодать. Этот момент очень важен, поскольку краеугольное в исихазме понятие выхода, экста́сиса часто смешивается с тем, что происходит с плотью. Мы не будем в рамках доклада вдаваться в подробности этого изложения, но достаточно показать, как трактуется понятие экста́сиса в корпусе сочинений Ареопагита, чтобы увидеть, что здесь нет ничего общего с тем, что происходит на уровне плоти, когда говорится об «экстатических» состояниях. Мне

хотелось бы обратить ваше внимание, что здесь есть пребывание в неподвижности, *в стоянии*. Отсюда и положение, которое остается традиционным в православном храме: там молящийся человек стоит, а не сидит, как в католическом. Эту позицию стояния мы находим в римских фресках, в орантах, когда молящиеся стоят с воздетыми руками. Это самые ранние изображения. Именно позиция стояния символизирует распятие, человек в стоянии отождествляет себя с распятием. Это буквально связано с тем, что крестное знамение сопряжено с Иисусовой молитвой. Стояние является внешним символом окончания крестного пути и распятия. Практика стояния при молитве очень характерна именно для восточно-христианской традиции. Кроме выхода благости «вне себя» и стояния, о которых мы узнаем из Ареопагитиков, также внутренний, нетварный человек (или внутренний образ, зеркало у Григория Паламы) позволяет выйти «из человека к Богу». Раз есть такая потенция у Творца, значит такая же потенция адресуется и твари.

Очень важны разграничения, которые делают учителя исихазма применительно к понятиям Божественной простоты, сущности и другим. Как вы помните, Спаситель не сказал: «Аз есмь Сущность», он сказал: «Аз есмь Суший». Это самое распространенное выражение в трактатах исихазма. Бытие открывается и как сущность, и как Божественная энергия, и это не нарушает простоты Бога. Выход Бога может быть нисхождением Бога и сущности, равно как и восхождением человека к Богу без экстаза, т.е. выхода за пределы разума и за пределы чувственных ощущений. Краеугольным в праксисе исихазма является понятие бесстрастия. Оно является главным ключиком к тому, чтобы себя определенным образом сосредоточить на молитве и очистить себя, очистить внутреннее зеркало от страстных помышлений, не только от мысли. Чаще всего это остается на уровне современной духовной практики: учат тому, чтобы очищаться, отрешаться от чувственных впечатлений, помыслов, когда пребываешь в храме. Но это лишь самая начальная стадия, на самом деле в глубоком постижении исихазма, помимо отрешения от всего, что находится вне места совершения молитвы, ты обязательно очищаешься внутренне еще от страстей и забываешь про них, ощущаешь не только себя как человека, но ощущаешь свое сердце. А оно является проводником, и мы не случайно с вами знаем, что сердце является центром в исихазме. «Поющее

сердце» Ивана Ильина – это средоточие, будем так говорить, общения с Божественным. Это заложено в исихастской традиции. В этой связи очень важно то, что такое очищение внутреннего зеркала связывается с постижением света, то есть человек впускает в себя свет. Мы с вами говорили на прошлой встрече, характеризуя некоторые положения монадологии Лейбница, что монада не содержит в себе никаких окон для того, чтобы нечто впускать. Так вот, окна эти есть, как показывает паламизм, есть окна и у Божества, и у человека, и подобное окно должно быть преисполнено света, для того чтобы можно было соединиться на этом пути. Здесь достаточно упомянуть о том, что исихазм называют мистикой света, это достаточно распространенное в литературе выражение.

Я позволю себе привести некоторые примеры из Николая Кавасилы (для меня они важны): «Образ восходящего – молнии подобен». Мы говорили о том, что такое выход, экстазис, а вот образ этого выхода дан в творениях Николая Кавасилы: «молнии подобен», «молния пронзает». То есть в какой-то определенный момент «солнце всходит», а земля ему навстречу высылает свои «солнца правды». «Одно солнце – всходит, истинное Солнце, а свои солнца правды к нему устремляются навстречу», – это то, что происходит, по мысли Николая Кавасилы, во время Второго пришествия. «Праведное солнце» – это частый эпитет Спасителя уже в библейских текстах, а также в литургических, пасхальных. Здесь важно показать связь исихастских практик и богословской традиции уже с литургическими особенностями, которые, как я говорил в начале доклада, невозможно рассматривать вне богословского постижения, то есть только культурологически или филологически. В частности, это касается и дифференциации правого и левого, семантический анализ которого часто проводится на уровне «этикеток». Во многих традициях существует дифференциация правого и левого в связи с движением солнца. И в этом аспекте тоже есть определенное отличие, в пространственной организации храмов разных традиций. Я позволю себе показать вам планы православного храма, мусульманской мечети и индусского храма с приложением символа из индусского трактата XII в. Проведем некоторые культурологические сопоставления, чтобы попристальней посмотреть, в чем состоят отличия в молитвенном делании этих трех религиозных традиций.

Относительно мечети всем широко известно, что на начальной стадии мусульмане использовали православные христианские храмы, переделывая их под мечети, поэтому заимствовалось крестово-купольное построение храма, в частности базилики. Но в плане ориентации они были изменены. После покорения Мекки исламом главным центром в каждой мечети становятся михрабы, которые указывают киблу – направление на Мекку. Для молящегося мусульманина главным ориентиром является направление на Мекку, и, находясь в мечети, можно всегда опознать, куда вы должны адресоваться во время своего богообщения. Михрабная ниша, обозначающая киблу, – это самое узорчатое место в мечети.

В индуистской практике иная особенность, но надо отметить, что и тут есть определенная схожесть с христианством. Некоторые культурологи, философы непосредственно сопоставляют христианскую и индуистскую традиции. Рене Генон, например, проводит прямую аналогию в священнодействиях, которые есть в христианстве и в индуизме. Есть, конечно, внешнее сходство, но внешнее сходство не затрагивает сути, как мы уже говорили, обсуждая ноздревое дыхание. В индуизме было принято перед сооружением архитектурной постройки храма создавать его план на камне или на какой-то доске. Этот план символически представлен в виде мандалы – ритуальной диаграммы или схемы, поскольку вначале акт творения был совершен Пурушой. Такая диаграмма изображена на картинке, которую я вам раздал, причем Пуруша, космический человек, изображен в квадрате с головой повернутой на северо-восток. Это не что иное, как мандала с местом пребывания Пуруши, то есть диаграмма храма, символизирующая космос. Космос в виде храма реконструируется, воссоздается, повторяется. В индуистской традиции очень распространен миф о вечном возвращении, и эта схема есть повторение сотворения мира. Как мы видим, здесь вход с востока. Как правило, в любом индуистском храме поклоняются сначала восточной двери, а затем другим сторонам и входам в храм по часовой стрелке. Восточный вход, затем южный, западный и т.д. по часовой стрелке. Очень важный момент – характер этого движения. Именно по характеру движения, по характеру пути мы с вами и можем определить, насколько обсуждаемые практики в этих традициях могут быть близки и насколько они отражают ориентацию истинного стремления к Всевышнему.

Что здесь характерно? Подчас забывается, что христианскому богословию свойственно мышление по вертикали, то есть осмысление себя в вертикальной связи, а не в плоскости. А вот последние исследования, даже у Успенского, ограничиваются размышлениями о правом-левом лишь в плоскостной категориальности, а вертикальная ось как таковая вообще отсутствует. Нам же важно показать, что разграничение правого и левого в христианской традиции может происходить лишь в пребывании стоя. Соответственно, в христианском храме разграничительная точка, точка отсчета тоже присутствует: центром христианского храма является распятие. На прошлом докладе я показывал рисунок – схему с иконы Дионисия, где вокруг распятия была изображена спираль. Но тогда речь шла о перспективе. Такая же спираль организуется вокруг распятия и в плане самого храма. Напомню, что чин закладки храма начинается с утверждения креста. Но об этом забывают. Никогда не говорится о кресте, который является сакральным центром храма, а не просто геометрической осью. Это действительно сакральный центр, и крест находится под каждым престолом. А престол – это не ящик и не ковчег, как его подчас трактуют, забывая, что престол – прежде всего крест. И это крест, который стоит вертикально. Храм уже существует, когда поставлен крест на месте его закладки. И почему-то это представление напрочь отсутствует в исследованиях, и не только культурологических.

А это важно и не только потому, что речь идет о христианском праксисе, о Распятии, но и потому, что здесь есть иной, по сравнению с другими традициями, способ мышления, представления – «по вертикали». И не случайно мы с вами вспомнили о создании храма, поскольку нам всегда даны три меры – ширина, долгота и высота. Относительно этой трехосевой меры возможно то или иное движение, та или иная пространственная ориентация. Если же нет чего-то, например, вертикального членения, то происходит потеря ориентиров и смысла остальных координат, соответственно, нет понимания различий правого-левого. С этой точки зрения, характерна дискуссия, происходившая в Русской Церкви во времена Ивана III, относительно ритуала хождения вокруг храма при его освящении. Споры эти завершились ничем, но нам они показывают, что знания о древней практике существовали, а смысл этой практики был к тому времени уже утрачен, хотя прошло всего сто

лет после эпохи преподобного Сергия. А спор был о следующем: освящая храм, надо ли двигаться по часовой стрелке, то есть по движению солнца (посолонь), либо против часовой стрелки (обсолонь или противосолонь). Диспуты эти действительно были богословского свойства: назывались те или иные христианские авторы, тайные традиции, и каждая из партий отстаивала свою правоту. При этом в ходе дискуссии выяснилось, что движение противосолонь практиковалось на святой горе Афон. Но помнили об этом только на уровне внешней традиции (мол, на Афоне было именно такое движение), а почему – никто уже сказать не мог. Для нас с вами тут важно, что в качестве образца была названа святая гора Афон, где традиция исихазма не прерывалась. И в этой непрерывной традиции зафиксировалось движение противосолонь. Пример показателен, потому что и до сих пор на Афоне время определяется по солнцу. Там до сих пор существует свое время, в котором живут обитатели монастырей. Критерием, точкой отсчета, началом является восход солнца и его движение².

Доминирование этой традиции на Афоне весьма характерно. Напомню, что Афон был центром некоторых языческих мистерий, которые прекратились, когда ступила нога Богоматери на эту землю, почему он и называется уделом Божьей Матери – так гласит традиция. Но то, что это был центр языческий, хорошо документировано, даже археологически. В этом языческом центре происходит смена традиции – появляется совершенно иная традиция и длится непрерывно свыше тысячелетия, традиция непрерывной исихии. И в этой связи я хотел обратить ваше внимание на то, что чин литургического действия, зафиксированный на самой ранней стадии, отражен опять же в сочинении «О церковной иерархии». Очень плодотворно на эту тему в свое время высказался Василий Успенский. Но обратите внимание, что Дионисий Ареопагит, кото-

² «...на Афоне монахи до сих пор живут по византийскому времени. Сутки на Святой горе делятся на три восьмичасия (молитва, работа, отдых) и определяются по заходу солнца, поэтому каждый раз изменяются в соответствии со временем года. А в древнейшей Иверской обители сохранили даже халдейскую систему и отсчитывают часы, в отличие от других афонских монастырей по восходу солнца». *Ульянов О.Г.* Русский на святой горе Афон. Свято-Пантелеймонов монастырь перед вызовом времени. Из интервью для Страны.ру. 12.09.2004. Интернет-версия: http://www.icon-art.info/book_contents.php?book_id=18

рому приписывается авторство трактата «О церковной иерархии», был членом Афинского Ареопага, учеником апостола Павла. Он допускался к отправлению мистерии и был членом избранного совета, отвечавшего за главные культовые отправления в древних Афинах. Фактически можно говорить, что в сочинении «О церковной иерархии» уже есть первоначальная разработка того священнодействия, которое затем сохранялось в христианской традиции. В частности, она связана и с движением солнца.

Здесь в аудитории висит картина, изображающая похищение статуи Афины Паллады из Трои. Этот сюжет отсылает нас к празднику, на котором статую Афины после омовения в водах везли к храму – Парфенону. Процессия избранных жрецов с этой статуей должна была достичь святилища и войти в его центр в тот момент, когда солнечный луч проникал в самое его средоточие, касался сакрального центра языческого святилища. И здесь происходила встреча земного подобия Бога с отражением божественного света, весь обряд, таким образом, был подчинен солнечному движению.

Храм – это образ мышления, образ взаимодействия человека с Богом, притом образ прямой, он должен в себе все это воплощать, являть прямые иллюстрации. Почему вот эти земные «солнца правды», согласно Николаю Кавасиле, устремляются навстречу солнцу при Втором пришествии? В христианском богослужении есть два чина: Малый и Великий вход. Вот Великий вход, когда устремляются в раскрытые врата и вынос Честных Даров идет противосолонь, ибо, естественно, Дары устремляются навстречу солнцу. Движение противосолонь – это движение не *против* солнца, а *навстречу* солнцу праведному. А обратное движение, посолонь – это мы убегаем, уходим от солнечного света, от солнца праведного. Таково было переосмысление традиции. Но всегда это скрывалось от непосвященных, об этом всегда предупреждали отцы Церкви. Поэтому здесь, конечно, нужно говорить о сохранении этой практики, так, как она зафиксирована именно в исихастских трактатах.

Движение по кругу символизируется в священнодействии, потому что сам образ круга является условным образом Божества, это достаточно широко распространенный символ, и мы об этом говорили. Но также мы говорили о движении энергии, о том, что движения устремлены от Творца к твари, и образ этого движения, нисхождения как будто бы в символе круга не отражен. Но

на самом деле точный образ этого движения раскрыт в объеме, в корпусе храма, где траектория движения становится спиралевидной, спиралеобразной. Потому что в храме есть центр и есть пространственная ось, которые знаменуют знак пребывания крестного знамения. Распятие является центром храма, фокусом и сакральным, и геометрического, и психологического пространства, с чем и связана вся ориентация литургии и молитвы в храме. Все остальные разграничения – лево-правая ориентация – подчинены этой доминанте. Доминанта существует в едином центре, а все остальные проявления, инвариантности являются как бы частными случаями. Это отражено в том дискурсе, который сейчас мы пытаемся проследить, и фактически зафиксировано и в храме, и в христианской практике. Например, мы видим на фотографии, что подвижник, пребывающий в исихии, находится в скалах, то есть не в сакральном пространстве. В этом подчас также упрекали исихастов, что они, мол, являются противниками общежития. Симеона Нового Богослова, например, упрекали в том, что он призывал уходить из монастырей и сам удалялся в пустыни, не исповедовался перед простыми монахами. На самом деле в исихастском праксисе не было призыва к неперемному уходу в пустыню. Пустыня эта – внутренняя, и человек в нее погружался независимо от того, находился ли он в людном месте или у себя в келье. Творить умную молитву надо «во внутренней келье», как утверждали учителя исихазма.

Разграничение правого и левого в постижении царского пути как пути восхождения к высшему началу Божественного наиболее полно, объемно было раскрыто в исихастской традиции. Образы, которыми до сих пор руководствуются подвижники и которыми наполняется их жизнь, доказали свою полноту и жизнеспособность, воспроизводясь в течение тысячелетий. То светодаianie, которое изливается в благодати через энергию, затем переходит в светодаianie, которое удаётся запечатлеть в иконах. Я помню еще по работе в музее Рублева, как к нам очень часто любили ходить экстрасенсы – как они говорили – «заряжаться» от икон эпохи преподобного Сергия. То есть даже люди, весьма далекие от практики исихазма, язычники, тем не менее признавали полноту светодаiania в образах на иконах Рублева. И в этой связи я хотел бы еще упомянуть образ круглого стола, символизирующего соединение начала и конца

движения. Не случайно именно вокруг стола на рублевской иконе восседает Божественная Троица. Даже перед иконостасом в храме пребывает это круговое движение.

Мне удалось посмотреть исихастские сочинения в ватиканской библиотеке. Все трактаты Николая Кавасилы четырнадцатого века, Григория Паламы, они все иллюминированы там, где идет речь об ипостаси, о нисхождении. В иллюминациях один и тот же символ – круг, поскольку круг – это символ Бога. Три круга – три соприкасающиеся точки. Стрелочками показано движение. Три круга не меняют своего положения, но движение происходит между тремя неподвижными точками. Так исповедуется нисхождение благодати Христианской Церковью. И наша с вами задача – в меру сил, конечно, не только формально направлять свое мышление к этой категории, а постараться, чтобы она действительно сохранила свою синергию с таким же движением в неподвижности, которое есть у нас с вами, согласно творцам исихазма, и в котором пребывает само высшее Божество.

Хоружий С.С. Спасибо большое, трудились мы около полутора часов кряду. Как всегда у Олега Германовича, доклад был необычайно насыщенный, и это весьма плотно упакованное содержание постепенно будет до слушателей доходить и усваиваться. Сейчас мы, надеюсь, все же сумеем провести предварительную дискуссию. Мне же, как ведущему, положено задать вопрос о некоторых уточнениях.

Перед нами прошел обширный спектр примеров, спектр духовных явлений, в которых затрагивается аспект пространственности и более конкретно дихотомия правого и левого. Это определенная конкретизация парадигмы пространственности: возможно ведь и наличие пространственности без разнесенности правого и левого. В данном случае духовные явления связывались не просто с пространственностью, а с пространственностью, наделенной этим дополнительным различающим отношением. Очень хорошо, но вот первое, о чем я спросил бы. В этом многообразии примеров автор доклад не очень стремился разделять эти примеры – скажу для начала упрощенно – на исихастские и не очень исихастские или же вовсе не исихастские. То есть на те, что действительно относятся к самой исихастской практике, и те, что относятся лишь к каким-то близким сферам. А иногда и неясно, близким ли вообще,

как в случае сакральной топографии храма, которая как раз и дает главный материал для темы правого – левого. Мы понимаем, что тема топографии вся на пространственности, еще бы, только простите, исихазм-то причем тут? Я не сомневаюсь, что связи и нити можно протянуть, а еще верней – притянуть. Но не сомневаюсь и в том, что для становления исихастской практики, ее основ, ее органа, который мной детально описан, эти связи и нити никакого заметного значения не имели. Или еще: мы знаем, что различие правого и левого очень прочно вошло в этический дискурс. Но каким образом это относится собственно к исихастской традиции? И так далее. Короче говоря, большая часть примеров относилась не к самой практике исихазма, но к примыкающим сферам, а порой и не очень примыкающим.

Почему я на это обращаю внимание? А именно потому, что более или менее общепринятое понимание исихазма эти аспекты совсем не выдвигает на первый план, хотя, разумеется, и не отрицает их. Но в связи именно с тем, что они на первый план никак не выдвигаются, возникает уже и некоторый вопрос. Всякая духовная практика, как все связанное с человеческим существованием – смешанное явление, в котором есть, философски говоря, субстанциальные и акцидентальные элементы. Так вот к каким же из них принадлежит пространственность? Это важно потому, что это и есть известный вопрос о соотношении двух русел религиозного сознания, экзистенциального и символического. Здесь очень хорошо и уместно Олег Германович напомнил аскетическое богословие Максима Исповедника. Нет сомнений, что это богословие, развивающееся в нравственно-волевой стихии. Вот этой нравственно-волевой стихии пространственность присуща или нет? Как принято считать на вполне ясных основаниях, вовсе даже и не присуща. А в аскетической практике, исихастской практике движущим элементом именно и являются моменты нравственно-волевые.

В этой связи мы возвращаемся к тематике, которая в богословии уже немало звучала, и в православном, и в инославном. В частности, в протестантском богословии эти темы усиленно продумывались и обсуждались. Темы сакрализации элементов эмпирической реальности, в частности, эмпирической пространственности. Принадлежит ли такая сакрализация к аутентичному существу, к пресловутой керигиме христианства? А не являются ли

ее проявления попросту языческими атавизмами? Так ставится обычно вопрос в протестантстве. Мы в православии его ставим иначе, но тоже ставим. Как следует его ставить в православии? По слову и Отцов-богословов, и Отцов-аскетов, целью исихастского искусства является превосхождение естества, и таковое реально совершается в практике. А что сие есть? Это реальное переустройство того натурального багажа, с которым человек в практику входит. В практике он и не просто переустраивает сей багаж, он его *трансцендирует*, он совершает его переосмысление, а затем суровейшую его селекцию. И в этом горниле практики вовсе не происходит дело так, что все элементы натурального устройства, которые человек обнаруживает, он непременно сакрализует, наделяет сакральным смыслом и ценностью. Это абсолютно не так, он большую часть выбрасывает или оставляет позади, говоря: «Да нет в этом значимости для единого на потребу!».

Вот это и есть те вопросы, которые здесь возникают. Не являются ли такие усиленные акценты на топографии, на пространственности, на правом и левом архаизирующей интерпретацией христианства? *Языческой интерпретацией новозаветной религиозности?* Но я намеренно заостряю. Речь тут скорее о некоторой тенденции в эту сторону. Совершенно понятно, что такие вопросы возникали в православном богословии и в связи с наследием отца Павла Флоренского. Сам отец Павел со свойственным ему духовным и интеллектуальным бесстрашием говорил прямо, что он производит архаизацию христианского сознания, отождествляет его в главной религиозной сути не только с античной мистериальностью, а и с самой глубокой архаикой, с культурами дикарей. Естественно, православное богословие, уважая и чтя отца Павла Флоренского, вот с этим никак не согласилось. И никогда не согласится.

Подобные вопросы являются и в связи с докладом Олега Германовича. То есть нет возражений, отмеченные моменты есть, но в качестве акциденции или в качестве самой сути? В какой мере? Какие-то мнения и замечания вокруг этого из аудитории уже накопились?

Ахутин А.В. Самый простой и качественно неустраиваемый элемент пространственности – это вертикальное восхождение и нисхождение, и это было рассказано не только на примерах организации храма и т.д. Духовный смысл этой пространственности,

условно, конечно, говоря, стал понятен. Относительно примеров я совершенно согласен с Сергеем Сергеевичем, в основном это организация мифологического пространства, поэтому и ссылки на мистерии, античные храмы и так далее. Это очень развернутая картина мифологического устройства пространства. Но вот, помимо ссылок на эти примеры, духовного смысла различения правого и левого, раскрытия доброкачественности правого и недоброкачественности левого я не услышал.

Рупова Р.М. Я хочу предложить проблему. Движение в развитии от мифа к Логосу. Это движение, на мой взгляд, – поступательное. Движение культуры, личности в сторону христианского Логоса. Я с осторожностью утверждаю, но тем не менее хочу вопрос задать вот какой: при каком движении правополушарное мышление преобладает? Как оно соотносится с этим преимуществом правого над левым или наоборот?

Ахутин А.В. А можно мне по поводу асимметрии сказать пару слов? По-моему, дело несколько сложнее, мне пришлось одно время присутствовать при опытах наших психиатров. Я совершенно не специалист в асимметрии, и меня тогда потрясло это зрелище. Во-первых, управление телом, всем организмом осуществляется перекрестным образом, т.е. за левую часть тела отвечает правое полушарие, а за правую – левое. Если при инсульте паралич левой части, это значит, что он произошел в правом полушарии. Значит, десница жреца управляется левым, а не наоборот. Только асимметрия мозга при активности как левого, так и правого приводит к полноценной личности. А то, что делали советские психиатры, впрочем, не только советские, это электрошок. Они работали с психически больными людьми. Сначала вырубали левое полушарие и смотрели, что делает человек. Он, не умея изначально рисовать даже примитивный домик, вдруг начинал рисовать картину, да такую, что неизвестно откуда он ее взял. И наоборот, решал довольно сложную задачу арифметическую, хотя и не очень сложную, когда вырубалось правое полушарие. Но и в том, и в другом случае речь шла о принципиальном дефекте человека. Когда вырубали левое или правое, они начинали проявлять способности, но и в том, и в другом случае это была дефектная личность. Затем наблюдали, что происходит. Со временем деятельность другого полушария начинала восстанавливаться. Постепенно человек приоб-

ретал свой нормальный средний уровень. Он переставал обладать художественными талантами, не мог уже решать ту задачу, но зато он становился нормальным. Асимметрия есть условие нормально-го развития личности, поэтому переучивание слева направо, справа налево и так далее – это вмешательство социума тоже является нормальным развитием человеческой личности.

Тут я хочу добавить, что действительно, как показывают эволюция и прочие доводы, человек становится человеком с развитием левого полушария. Функции, которые сохранены в правом полушарии, у нас общие с животными. Дело не в том, кто лучше, это неправильное отношение. Какое полушарие лучше? Лучше их совместная работа, вот что лучше. И чем более развиты оба и совместная их синергия, тем лучше. Тем это более отвечает развитой человеческой личности. Соответственно, все в организме и построено на пересечении, зрение наше построено на пересечении, все от общения зависит, и так далее. Поэтому, что касается научных обоснований, здесь, мне кажется, дело гораздо сложнее. Но что касается мифологических – это безусловно так, и здесь мне нечего возразить. Все наши исследователи мифов подтвердят, что да, правое и левое различались сакрально. Вот только стоит напомнить одну вещь. Это знаменитые пифагорейские противоположности: не правое и левое, а прямое и кривое. Прямое – правильное, исправленное. Смысл же пифагорейской позиции вот в чем. Прямое, правильное – оно единственное, а кривого может быть множество. А то, что есть, то, на что мы ориентируемся, – это именно единственное, тождественное в себе, как вот здоровье одно, а болезней куча. Таков морально-этический план этой оппозиции, с точки зрения греческого разума. Одно, тождественное в себе – это правильное, и оно – не правое. Вот разница.

Хоружий С.С. Спасибо. Это в самом деле существенно, у докладчика не нашлось времени этот языковой момент осветить. Правое как правильное. Но лишь в какой-то мере они слились. Правое не совсем то, что правильное. В какой-то части эти семантические гнезда совпадают, а в какой-то все-таки нет.

Скурлатов В.И. У меня есть два замечания. Одно общее, связанное с выступлением Сергея Сергеевича, а другое более частное, связанное с выступлением Олега Германовича. Сергей Сергеевич изучает в исихазме сферу сущности, сферу бытия. Сущее – это вре-

мя, это значит асимметрия, правое и левое, само собой. Но в бытии этого времени уже не будет, как сказано в Апокалипсисе. Высшая цель исихазма – это добиться такого состояния, чтобы времени уже как бы не было, ни правого, ни левого – ничего. Теперь по поводу частного момента. Да, проблема это глубинная, архетипичная. Я хотел обратить еще внимание насчет свастики, какая она? Есть и по часовой стрелке, и против часовой стрелки. Какая из них правильная? Вот на флаге республики Ингушетия свастика изображена противосолонная. Я написал недавно заметку. Происходит движение противосолонь. Просто так, на всякий случай, надо иметь в виду.

Хоружий С.С. Действительно, это конкретная деталь.

Генисаретский О.И. Я хотел сказать два слова относительно той антропологической перспективы, в которой можно было бы рассматривать сегодняшнее сообщение. Есть такие горизонты, где о человечестве говорить можно с большой натяжкой, нет строго зафиксированной грани. Но тем не менее такой концепт я бы хотел упомянуть. Собственно, есть три пространственных символизма, есть телесно-двигательная реальность нас, как живых существ, находящихся в трехмерном пространстве и занимающих вертикальное положение и т.д. Для определенного уровня знания, еще прежде греческих времен, этот символизм был зафиксирован. И он, поскольку мы существа телесные и продолжаем так располагаться, в таком пространстве, от нас неотъемлем, он присутствует в повседневном опыте и во всяком другом. Это объединяет нас с животным миром, даже с мертвыми телами, не только с живыми. И мы вполне можем самопонимать себя, другое дело – зачем? Поскольку неустранимо телесное, то считать его не имеющим отношения было бы неосмотрительно, просто бесхозно. Тем более, что эти наши особенности оказывают влияние и на все другое в нас. Второй пространственный символизм – это пространственно-образный, который, вообще говоря, к телесности уже отношения напрямую не имеет. Там есть некоторые координаты, типа верха и низа, может, и левого, и правого или еще чего-то. И точно так же, уже в некотором превышающем редуцировании, есть и пространственно-световой символизм, в котором уже заведомо нет ни верха, ни низа, ни лева, ни права. Хотя, как заполненность светом, все-таки не своей термической характеристикой, он имеет пространственность. Мы, как правило, видим нечто не просто как безразмерные вспышки.

Короче говоря, если только три этих символизма пространственных, три уровня их назвать, то имеет принципиальную разницу отношение к каждому из них. И вообще-то, взаимоотражение, перетекание из одного в другое, восхождение от одного к другому и составляет некую задачу где-то на стыке иконологии и антропологии. Но и я, конечно, при всем моем желании узнать, почему же это имеет отношение к нашей исихастской проблематике, честно говоря, ответа на этот вопрос не получил. Без произносимых имен, без присутствия в некотором смысле живых лиц, конечно, мы остаемся на уровне этого нулевого градуса пространственности, где есть только тело и более ничего.

Хоружий С.С. Вы указываете на то, что элемент визуальный не бывает без слухового, без слышания.

Генисаретский О.И. Без усилия говорить, без обращенности говорения вместе со взором туда, где это произносится, без ответного отклика и так далее. В этом смысле мне кажется, что иногда все слишком резко отсекается от литургической храмовой реальности. Потому, что храмовый литургический символизм во всей своей полноте устроен так, что включает сразу все. И чисто аналитический даже смысл не достигается без учета основного процесса, который происходит в храмовых литургических пространствах. Это потом уже возникает вопрос и о безвидности умного делания. Это все после того, как зафиксированы все аналитические суждения относительно того, как вообще протекает созерцательный молитвенный процесс. Спасибо.

Иванова Е.Л. Я бы хотела разделить сомнения, которые высказал докладчик относительно лево-правополушарных исследований. Олег Германович в своем докладе сказал, что к этим исследованиям – натуралистическим, физиологическим, когда раздражаются какие-то участки головного мозга, – нужно относиться подозрительно. Я думаю, что их нельзя даже притягивать сюда, к объяснению каких-то более высоких практик. Иначе получается, что нужно просто раздражать определенные участки головного мозга, и человек сможет достичь нирваны, что это может происходить автоматически, а не в результате медитации или молитвы. Спрашивается, это состояние, достигаемое автоматически, – к чему оно и как его квалифицировать вообще? Поэтому здесь важно провести какие-то различия или границы и вообще как-то от-

нестись к тому, что происходит в натуралистической парадигме. Если психологи говорят о том, что высшие психические функции невозможно однозначно локализовать в каких-то отдельных областях и зонах мозга и свести исключительно к физиологическим процессам в центральной нервной системе, то что уже говорить о более сложных состояниях сознания, выходящих за пределы обычного рационального поведения. Поэтому вопрос об интерпретации лево-правополушарных исследований остается, на мой взгляд, открытым. Необходимо различать эти реальности.

Хоружий С.С. Спасибо. Я должен сказать, что в число отличий православной духовной практики от дальневосточных всегда входило условие, что чисто соматические, натуралистические моменты в православии никогда не наделялись каким-то автономным духовным толкованием. Они всегда рассматривались только как подчиненные, состроенные со всеми другими, которые можно условно называть моментами нравственно-волевого, личностного, этико-эмоционального характера. Личностный – это, пожалуй, такой объединяющий термин для всего ненатуралистического. Все эти эффекты в православии всегда истолковывались как доброкачественные или не доброкачественные только по своему соотношению со сферой личностного бытия-общения, а не сами по себе.

Ульянов О.Г. Здесь просто замечательное у нас такое с вами движение противосолонь. Уже дискуссия показала, насколько тема оказалась многоаспектной, и я понимаю, конечно, предостережения Сергея Сергеевича, связанные с архаизацией и мифологизацией, которые мне волей-неволей пришлось затронуть. Тем не менее мы с вами видим, что возвращаемся, как правильно совершенно отметил Олег Игоревич, к нулевой точке, к нулевой позиции человеческой. Давайте обратим внимание на то, что в исихазме впервые было включено в единое целое телесное начало и впервые был сделан на нем акцент. Там умерщвления плоти для того, чтобы соединяться с Божеством, отнюдь нет. Непонимание этого приводит к ошибочности некоторых рассуждений, которыми по инерции еще иногда руководствуются. Григорий Палама указал, что части тела человеческого суть действительно части, соприсущные с Божеством. Здесь ни в коем случае нельзя буквально об этом говорить. В антропологии исихазма телесное начало, телесную часть нужно было не умерщвлять, категорически

нам говорили учителя исихазма, а надо преобразовать. Плоть должна быть преобразована, необходимо обрести, снять оковы с внутреннего человека, чтобы привести его от зла к добру, от мрака к свету. Опять движение, опять эти полюса приводят от левого к правому. Это очень характерный момент, связанный с движением. И этот путь строится по вертикали. Но тем не менее это важнейшее, по-моему, начало, и акцент на телесности в молитве, на мой взгляд, очень существен.

Может быть, был сделан слишком большой акцент на предшествующих практиках, но в исихазме прекрасно понимали меру. Отцы понимали, что был предшествующий опыт человека, что ранее, в античности делался на этом акцент. Другое дело, что по мере развития все это было осмыслено в исихазме по-своему. Поэтому, чтобы показать, что все-таки принималось к осмыслению, необходимо было остановиться именно на этой части. Вот опасения, которые здесь прозвучали, связаны с некоторой физиологичностью. На самом деле вы совершенно правы, говоря о том, что есть возможность уклонения, Боже упаси, скажем, в акупунктуру, если говорить о восточных практиках. Различие уже в том было, что на первом плане речь всегда идет, я подчеркиваю, о молитве, о собеседовании души с Богом. А потом речь идет уже о чисто физиологическом воздействии. Равным образом, помимо ноздревой техники, например, предлагаются техники развития, это тоже лежит в физиологическом русле. Делая нагрузку на левую руку, вы развиваете правое полушарие, это то, о чем мы говорили. Я об этом тоже сказал, у меня есть это в тезисах.

Надо и то учесть, что не всегда отцы исихазма непосредственно описывали всю традицию. Ближайший ученик Григория Паламы сказал, что его исихасты на Афоне учили разграничивать правое и левое и даже в цвете. Очень хорошо сказал Олег Игореvич, что это потенция пространства цветового. Отличать белое от красного. Действительно, различение контраста цвета тоже имеет цветовую окрашенность, и надо заниматься цветовой палитрой в этом разграничении. Точно так же есть спектр в солнечном свете, чего мы попытались коснуться. Действительно, есть белый цвет, и он включает в себя большую цветовую палитру. Какие еще возникают соображения? Что накладывается знамение, естественно, только правой рукой, благословение дается только правой рукой, и в

этом есть ниспослание благодати. То есть благодать и призывается, и ниспосылается правой рукой, к себе призывается и от себя отсылается. И в этом отношении, я обращаю внимание, что Сын сидит одесную. Само Божество, первоначало, это первый образ – он слева находится, потом находится одесную. Подразумевается, что это первоначало слева. Отсюда идет благословение по правой стороне, правой рукой, не исключая и перихорисиса внутри самого Божества. В практике исихастов всегда говорилось, что обязательна обращенность к свету, приобщение к свету во время многочасовой молитвы. Молитва начинается ночью, и самая важная часть молитвы, как и в монастыре самая важная часть начала литургии, происходит в момент восхода солнца. И далее, по восходе солнца подвижник находится вне монастыря, вне храмового пространства, солнце движется вокруг себя, а он рисует круг, фактически образует во время движения, во время молитвы круг, совершая свою молитву. Совершенно верно сказано, что в храме этот круг присутствует, это нельзя исключать, что, по-моему, является определяющим, исходным, как правильно заметил Олег Игоревич. Эта позиция прежде всего была кодифицирована в уставной службе. И далее можно говорить уже о том, как часто это находит проявление в молитвенной практике вне какого-то архитектурного пространства. Связь со светом в молитве есть в сочинениях исихазма.

Последнее замечание, которое было высказано, касалось отношения образа и имени. Тут затрагивается сама квинтэссенция пути исихазма. Не случайно это было связано с Афонским движением. Как сказал Олег Игоревич, действительно, и образ имеет некий свой смысл, будучи связан с именем. Здесь мы вновь приходим к дихотомии правого и левого, потому что имя тоже имеет свое начало, оно делится даже во время наложения крестного знамения, оно градуируется в исихастской практике согласно крестному знаменю, накладываемому справа налево. Я говорил о том, что нельзя в доклад все вместить. Здесь нужны не культурологические, не филологические изыскания, а должно быть прежде всего исследование богослужebной практики. Конечно исихазм вмещал в себя эту традицию, выкристаллизовывал, впитывал, высушивал. Помните, как говорил Григорий Синаит, чтобы иметь внутреннего человека, я должен выжать из себя воду. Здесь – учение о том, как взять и выжать воду, высушить себя до внутреннего человека.

В теле человека заключается встреча двух волей. Есть воля человека, она должна быть устремлена ввысь, и есть воля Божественная, которая нисходит к человеку. Что происходит в антропосе? Встреча двух волей. Встреча для одних, а для других – переход в прах земли. Конечный путь или, наоборот, начало пути, вот это человек как движение. Молитвенная практика и построена на том, чтобы было взаимопроникновение, переходение внутри человека двух волей. Воля должна быть та, которая была изначально присуща, послана Божественной волей каждой твари. Не личное хотение, хотение не является внутренней волей, не принадлежит нашему внутреннему человеку, оно – страстное начало, внешняя физиологическая часть. Это хотение, но это не воля. Невозможно развить волю, потакая своим страстям, вы развиваете хотение. Главное: воля и встреча, а местом встречи является сердце. Вот где все происходит, а сердце у нас слева. Мы так устроены, может, мы этого не осмысливаем, но сердце у нас в левой половине тела. Мы же говорим о человеке, и мы никогда не спросим: где у вас сердце? Справа или слева?

Хоружий С.С. Ну что ж, мне кажется, участники своими репликами дали повод докладчику прояснить и дополнить основную часть. Наверное, мы можем на этом завершить заседание. Спасибо.

Роберт Бёрд

Эстетика и Предание в русской религиозной философии
(Вяч. Иванов, П.А.Флоренский и С.Н.Булгаков)

Заседание семинара № 12, 7 июня 2006 г.

Хоружий С.С. Сегодняшний семинар – заключительный перед летним перерывом. Год работы миновал, и по этому поводу уже можно делать общие выводы. Несколько неожиданно для самих организаторов тематика докладов на семинаре часто оказывалась связанной с русской религиозной философией и в первую очередь с творчеством о. Павла Флоренского. Этого в концепции семинара не предполагалось. Главная его тематика – синергичная антропология. Предполагалось, что мы будем говорить уже о чем-то следующем в истории философии, в истории мысли, а русская религиозная философия является для нас дорогим прошлым. Тем не менее жизнь показала, что это прошлое упорно присутствует и совершенно не желает быть списанным в архив. Но по этому поводу у нас, руководителей семинара, никаких негативных впечатлений нет. Наоборот, мы рады тому, что в этой области продолжается творческая жизнь. Разумеется, современная антропологическая проблематика есть нечто иное и по способу мышления, и по набору идей, так что здесь складывается то, что в философии называется «отношением с Другим». Главной фигурой «Другого» для нашей тематики и обнаружилась мысль Серебряного века, русской религиозной философии. Мы вполне готовы продолжать добрососедское существование с таким «Другим». Сегодняшний доклад – это продолжение сложившихся плодотворных отношений. И опять внутри этого «Другого» выделяется фигура отца Павла Флоренского. Теперь я с удовольствием предоставляю слово профессору Бёрду.

Роберт Бёрд. Спасибо, Сергей Сергеевич, за приглашение выступить сегодня.

Мне хочется думать, что Флоренский действительно есть главный «Другой», и мой доклад как раз хорошо вписывается в ту рамку, которую Вы сейчас построили, потому что он был первоначально представлен в семинарии, семинаристам, но равным образом он обращен и к нерелигиозно мыслящим людям, которых, вероятно, интересуют другие стороны Флоренского. Во Флоренском мы встречаем сплав философии и богословия, который не удовлетворяет ни богословов, ни философов, и мне по роду занятий на Западе приходится как-то осмысливать и русскую религиозную философию, и то, что мне кажется в ней ценным, для того, чтобы представить ее тем, кто не разделяет ее основные послылы.

Русская религиозная философия противоречива по всем параметрам. За пределами России она редко участвует в философском процессе. Ей часто отказывают в чести даже называться философией. Она слишком религиозна, то есть она слишком быстро и уверенно дает ответы на многие вопросы, которые ставит, с философской точки зрения, недостаточно жестко и строго. Но речь здесь идет не о восприятии русской философии на Западе. Внутри России она служит своеобразным мостиком от просвещения к церковности и богословию. По мере своего успеха русские религиозные философы подвергаются критике как недостаточно религиозные или недостаточно национальные или, напротив, чрезмерно национальные. То есть русская религиозная философия и внутри России оказывается в окружении противоречий.

Эти противоречия проступают исключительно резко в творчестве отца Павла Флоренского, о котором я буду сегодня в основном говорить. С сегодняшней точки зрения, в философии Флоренского можно отметить два исключительных достоинства. Во-первых, невозможно переоценить его роль в области эстетики, причем не только в области эстетической теории, но и в прикладной эстетике. Наиболее наглядно это проявляется в искусстве иконы, где он, может быть, оказался наиболее важной фигурой возрождения самого этого искусства в XX в. Во-вторых, хотя сам был далек от наследия Святых Отцов, он стимулировал новый интерес к их богословским учениям, а также – и в особенности – к так называемому имяславию. Эти два достижения связаны между собой теснейшим

образом. Но это как раз и порождает настороженное отношение к наследию Флоренского как в церковных, так и в философских кругах. Если его приверженность прошлому отпугивает философов-теоретиков искусства, то для церковных критиков его обращение к церковному Преданию носит черты эстетствующего восхищения. Порой оно походит на «живую веру умерших», о чем предупреждал Ярослав Пеликан, американский историк христианства, связывая такую веру с «мертвой верой живых».

Итак, использовал ли Флоренский язык Предания как часть модернистского проекта или он использовал язык модернизма как мостик между старым и новым? Сегодня я попытаюсь показать, что проблема эстетики и Предания помогает раскрыть своеобразие Флоренского и русской религиозной философской традиции, а также ее ценность как для современной философии, так и для богословия. Одним словом, я постараюсь показать, что Флоренский, опираясь на предыдущих мыслителей и оказывая большое влияние на последующих, таких как Сергей Булгаков, преобразил само понятие Предания, соотнося его с понятиями времени и повествовательности как эстетическими категориями. Может быть, этот тезис звучит немного странно сейчас, но, надеюсь, он станет яснее в ходе доклада.

Проблема Предания стояла очень остро для самих создателей русской религиозной философии, таких как Алексей Степанович Хомяков и Иван Васильевич Киреевский, которые заявили, что, оторвавшись от прошлого, современная Россия ставит под угрозу свое будущее. У Владимира Соловьева эта идея стала еще более осознанной и обдуманной. В позднем тексте «Тайна прогресса» он представляет эту идею в виде притчи. Прочитав: «Современный человек в охоте за беглыми минутными благами и летучими фантазиями потерял правый путь жизни. Пред ним темный и неудержимый поток жизни. Время, как дятел, беспощадно отсчитывает потерянные мгновения. Тоска и одиночество, а впереди мрак и гибель, но за ним стоит священная старина Предания. О, в каких непривлекательных формах! Но что же из этого? Вместо того, чтобы высматривать призрачные идеи за облаками, пусть он потрудится перенести это священное бремя прошедшего через действительный поток истории». Напомню, что в этой притче Соловьев дает как бы новую версию легенды о свя-

том Христофоре, который берет на свои плечи дряхлую старуху, переносит ее через поток воды и, оказываясь на другой стороне, понимает, что это и есть красавица, та самая София, о которой всегда мечтал Соловьев. И он говорит, что Предание может так же казаться неприглядным сегодня, но если потрудиться, то оно может оказаться чем-то неоценимым. Флоренский относился к подобного рода сентенциям с недоверием, считая, что они придают больше значения преемственности национальной культуры, чем целостности Церкви. Можно сказать, что одним из достижений Флоренского было восстановление церковного Предания как проблемы для национального сознания, т.е. в более узком смысле, чем для Соловьева.

Стоит спросить, конечно, что понимается под словом «предание». Принято считать, что православие стоит на двух столпах: Писании и Предании. Однако эти понятия не могут быть разделены, ведь канон Писания и каноны его интерпретации являются плодом неписанного Предания. С такой точки зрения, Предание – это все то, что является ценным и непреходящим. Однако в Церкви единое Предание разбивается на множество практик в разных странах и регионах. Владимир Лосский писал, что Предание «открывает членам Церкви бесконечную перспективу тайны, в каждом слове истину Откровения». То есть для него Предание – это не столько собрание текстов и обычаев, сколько среда, в которой пребывающим в Церкви открывается бесконечная перспектива. Он пишет: «Тот, кто истинно владеет Христовым словом, может услышать даже его молчание». И здесь мы видим, что Предание – это не только те слова, которые передаются в истории, это то, что стоит за этими словами. Это среда, которая передает дыхание от Христа. Таким образом, Предание ограничено временем и безгранично, выразимо в слове и невыразимо никак, великое богатство для верующего и его же сознание бедности. Предание – это хрупкость знания и сила надежды. Иными словами, это радикальное осознание историчности как факта нашего существования и условия нашего бытия. То есть в этом существовании всегда есть нечто осознанное, но мы понимаем, что это осознанное есть лишь намек, надежда на большее. И мне при этом вспоминается стихотворение Анны Ахматовой пятнадцатого года.

Думали нищие мы, нету у нас ничего,
А как стали одно за другим терять,
Так что сделался каждый день
Поминальным днем, –
Начали песни слагать
О великой щедрости Божьей
Да о нашем бывшем богатстве.

Вот эти самые песни, которые слагает Ахматова в память об утерянном, кажутся закономерным ответом на «бедность» веры, они по своей выразительности подобны иконам. Эта красота как сила бессилия. Здесь можно вспомнить историю обращения Руси. Если помните, святой Владимир отправил миссию ко всем главным верам, и православие было избранно именно в силу его красоты. Некоторые считают, что это указывает на исключительное значение эстетики в православии. Но если приглядеться к тексту, то мы увидим, что красота здесь не является самоцелью, красота – не самодовлеющее содержание этой религии. Это и напоминание о том, что отсутствует в слове, что стоит за пределами человеческого выражения. И когда говорят, что православие исключительно эстетическая религия, есть опасность, что красота может прикрывать опустошение, что красота может самодовлеть.

Здесь можно привести такой пример. В кино XX в. православная литургия оказывается очень привлекательным зрелищем. Можно вспомнить много фильмов как в России, так и за рубежом, которые показывают православную литургию. Но, как правило, она при этом сводится к зрелищу, и теряется то, что стоит за этим обрядом, за иконами. Флоренский же всегда настаивал на том, чтобы Предание мыслилось неразрывно с таинством, с тем, что в Церкви приобщает к бесконечному. Можно отметить важность для него мистериальной парадигмы. У Флоренского три этапа мистерий, которые он взял из святоотеческого наследия: сначала очищение, то есть то, что греки называли катарисом, затем научение и потом указание к действию. Эти три этапа отражены в искусстве Нового времени, которое сначала потрясает до основ, затем дает знание и побуждает к действию. У Вячеслава Иванова, например, эти три категории прослеживаются в статье «О русской идее», где он применяет их именно к искусству. Но опять-таки возникает вопрос: это литургия низводится до уровня искусства или, наоборот, искусство возвышается до религии?

Яркая фигура, на которую я хочу указать, – это Андрей Рублев, миф о котором стал необходим в начале XX в. **Спрашивается, почему?** Ведь в XIX в. еще не знали о таком Андрее Рублеве, и вдруг с русским модернизмом возникает целый миф о нем, который продолжает существовать до сих пор. Он стал святым в течение XX в. Мне кажется, секрет состоит в том, что модернисты в начале XX в. нуждались в искусстве, чтобы проникнуться православием. Им нужно было мыслить православие в терминах искусства, а там необходимы такие категории, как автор, интерпретация, конкретные поводы для создания произведения искусства. Поэтому икона, которая существовала почти без ореола определенных авторов, становится прикрепленной к авторам, возникают классики иконописи. Это нетрадиционные вопросы для Церкви, и можно говорить здесь о кризисе православного модернизма. Здесь я опять сошлюсь на Вячеслава Иванова, который писал о том, как ему представляется будущее православия. Он пишет: «Католичество имело в бельгийском поэте Гюйсмансе несравненного истолкователя-художника, равного которому по гибкости и проницательности, и гениальности восприятия и воссоздания можно было бы пожелать и Церкви Восточной. Через посредство своего Гюйсманса православие сделало бы доступными нашему сознанию и завещало бы другим поколениям бесчисленные подспудные сокровища литургических красот и мистического художества, которые могут утратиться вследствие модернизации и рационализации обрядового Предания». То есть для Иванова восстановление в правах православной миссии, православной Церкви было одновременно и задачей ее эстетизации, превращения Православия в искусство.

Пытаясь возродить православную традицию, модернисты, и в частности Вячеслав Иванов, превращают Предание в искусство. И у Флоренского наблюдается такая же опасность. Известны его слова, что если есть «Троица» Рублева, значит, есть Бог. И хотя это утверждение очень сильное и мощное по своим смыслам, все-таки возникает вопрос: что он хочет этим сказать? – Что картина как картина является достаточным доказательством существования Бога? Или что есть нечто именно в этой картине, что отличало бы ее от иных картин? Что отличает икону от искусства как такового? Флоренский говорит, что икона выражает личность Христа, личность того человека, который изображен. Если этот человек был

святым, значит, икона выражает святость. Это у него модель воплощения: есть материальная форма, которая принимает в себя святую личность Бога. Но у Флоренского есть и модель преобразования. Если вы помните, он говорит о Фаворском свете, который был явлен в преображении Христа. То есть если мы стоим перед иконой, то дело не в том, что мы видим святую личность, но мы принимаем на себя свет и благодать от этой личности.

Интересно здесь взаимодействие обеих этих моделей. Можно ли сказать, что иконопись отличается от искусства в силу воплощения Христа? Или же икона отличается от искусства из-за преобразовательной силы того света, который исходит от иконы? Здесь есть две возможности различия искусства и иконописи. В первом случае речь идет о предмете искусства. Если портрет изображает обычного человека, значит, это искусство. Если портрет изображает святого человека, значит, этот портрет – икона. Но по каким признакам мы определяем статус предмета, откуда мы можем знать, святой этот человек или нет?

В случае же модели преображения у нас другая проблема. В Евангелии апостолы были ослеплены светом Преображения, а мы перед произведением искусства не ослепляемся. Мы, наоборот, становимся зрячими. У Флоренского иногда кажется, что икона сама по себе способна преобразить мир, как будто она способна воздействовать на мир непосредственным образом. Однако трудность различия между иконой и искусством указывает на то, что эти критерии различия недостаточны. Нужно продумать еще, в каком отношении стоит икона к искусству. Мне кажется, что икону и искусство можно уподоблять друг другу, но не как символы, преобразующие реальность, а именно как отпечатки незримой реальности. Разница заключена не в том, что изображено, но в том, что неизобразимо на полотне и даже на иконе. И здесь очень важно, что Флоренский поднимает проблему зрителя.

Важно в искусстве не столько то, что изображается, сколько то, к кому обращаются и как реагирует тот, к кому это обращено. Искусство и икона одинаково вызывают отношение к себе со стороны зрителя. Однако то, как Флоренский описывает иконы, иногда приближается к механистическому пониманию. Он пишет, что если мы встанем перед иконой, то получим этот заряд, невзирая на то, кто мы и где находимся. Но он видит, что дело не так просто.

Если икона стоит в музее, то она действует иначе, чем если бы она стояла в храме. Если мы к ней обращаемся во время богослужения, она действует иначе, чем если бы мы обращались к ней в иное время. Если верующий человек обращается к ней, то это не похоже на то, как обращается к ней неверующий человек. То есть предмет остается одним и тем же, а отношение и воздействие всегда разное.

Мне кажется, что в некоторых местах Флоренский приближается к иному пониманию эстетики иконы, которое помогает понять значение для него Предания. Икона – это как раз не лицо Христа, это лицо Предания о Христе. Икона не передает непосредственно Христа, но передает нужное отношение ко Христу. Это можно сказать также и об искусстве. Искусство передает не то, что изображает, а то, как надо смотреть на мир, то есть передает отношение к миру. Здесь есть интересный пример. Флоренский часто противопоставляет икону так называемым «механическим искусствам», например, искусствам гравюры и фотографии, которые ему не нравятся. Он говорит, что гравюра – это лишь рациональная схема предмета, это не весь предмет и не вся личность в полном своем бытии. Однако гравюра и фотография дают отпечатки реальных предметов, которые хотя и не представляют нам весь предмет, но позволяют нам увидеть его иначе, чем мы можем. Эти изображения не обманывают нас, не говорят, что этот предмет находится, присутствует здесь. Они говорят, что он отсутствует, и дают нам понять, как мы должны к этому относиться, должны ли мы надеяться на воплощение этой вещи или нет. В «Иконостасе» Флоренский указывает на связь гравюры с иконой. Он пишет: «Да, иконопись начинается именно такой же гравюрой: сперва иконописец рисует углем или карандашом перевод изображения, а затем нарисованное гравюруется иглой, а знаменит так рисунок признается у иконописцев наиболее ответственной частью работы, особенно в отношении складок. Ведь знаменовать перевод, это значит передать множеству молящихся свидетельство Церкви об ином мире и малейшее изменение линий и тончайшее изменение их характера придает этой отвлеченной схеме иной стиль, иную духовную структуру». Здесь мы видим, что, по Флоренскому, именно очертание иконы передает Предание, именно очертание и есть Предание. И малейшее изменение линии и характера линии меняет Предание. Но эти линии еще не есть образ иконы, это лишь

схема, которую потом приходится заполнять, которую нужно домысливать и до которой нужно дозревать тем зрителям, которым она предлагается.

Икона не предполагает полного присутствия изображаемого, она не предоставляет зрителям возможность узреть реальными глазами то, что изображается. Здесь еще один момент у Флоренского требует пояснения. Он говорит о портретных иконах, где изображаются отдельные святые, которые смотрят прямо на нас. Но если мы посмотрим на старые русские иконы, то увидим, что таких икон не так много. Даже на портретных иконах мы видим клейма, которые передают повествование об этом святом. То есть нам нужно еще войти в жизнь святого, надо понять, каково было содержание его жизни и то, что наполняет его образ святостью. Мне кажется, что именно понятие повествовательности дает нам возможность связать Предание и эстетику у Флоренского. Повествование – это именно такое изображение, которое не дает присутствия. Оно дает динамику личности, оно показывает, где эта личность была. Но мы должны сами воссоздать бытие этой личности, выраженное в повествовании. Например, недавно я присутствовал на конференции, где был очень интересный доклад о византийских реликвиях. Женщина, выступавшая с докладом, очень убедительно доказывала, что мощи в старых византийских храмах никогда не предлагались непосредственно взору или осязанию верующих людей. Они всегда закрывались изображением. Мощи никогда не предполагались для осязания или зрения. Они всегда передавались посредством образа или посредством реликварий, то есть некоего сосуда. На основании византийских текстов доказывалось, что именно таким образом мощи представляются для нашего восприятия. Мы не могли бы воспринять их непосредственно. Нам нужно некое посредство – посредство повествования, посредство образа.

У Флоренского можно реконструировать подобный же взгляд на икону. Икона не дает присутствия священного, но дает его отсутствие, дает очертание – то место, которое должно заполнить священное, но оно не может быть в зримом, осязательном веществе. Мы должны увидеть его другими глазами. Стиль иконы дает нам указание на зрение, передает Предание. Что видят неверующие в иконе? Мы все видим одни и те же фигуры, одни и те же очертания. Различие заключено в нашем отношении к видимому,

в том взоре, который мы устремляем в сторону иконы. Если наш взор обусловлен повествованием об этом святом, то мы смотрим одними глазами. Если же мы смотрим незнающими глазами, тогда мы смотрим иначе. Икона работает именно так: она передает зрение, вводит нас в мир Предания. Поэтому я говорю, что *икона – это лицо Предания*.

Но здесь у Флоренского есть некое противоречие. Он последовательно критиковал фотографию, и можно было бы ожидать, что искусство кино ему не близко, однако в его произведениях есть интересные высказывания именно о кино. И мне кажется, что есть сходство между взглядами Флоренского на икону и на кинематографию. В начале 20-х гг. Флоренский пишет: «Кинематографический прием как таковой вовсе не ведет непременно к натуралистической навязчивости иллюзорного подражания действительности и при известных условиях может, напротив, требовать наибольшего духовного усилия, а единство, им передаваемое, будет созерцаться взором умным, но отнюдь не чувственным». То есть кино, по его словам, формирует наш взор именно тем, что оно не претендует на присутствие изображаемого. В то время кино, как мы знаем, было немое и черно-белое, поэтому было, наверное, как-то очевиднее, что в таком изображении многого не хватает, что оно не заменяет собой реальность, обозначенную им. Это изображение формирует только наше отношение к реальности, которая как таковая недоступна кинематографу. Флоренский в этом месте сравнивает воздействие кинофильма с воздействием иллюстрированной книги. «Последовательно проходящие перед читателем страницы ее должны своим видом, видом своего построения, способствовать последовательно развертывающемуся, но внутренне связному единству произведения». То есть сам процесс прохождения через книгу и является главным воздействием этой книги, осуществляется не столько тем, *что* написано, сколько тем, *как* книга формирует наше видение и наше переживание времени.

В заключение я хочу повторить, что в иконе церковное Предание открывается всем: верующим и неверующим, знающим и незнающим, все входят в это событие, приобретая соответствующее отношение, соответствующий взор, дух. Тем самым икона меняет наше отношение к окружающему миру. В начале доклада я пытался различить икону и искусство. Мне кажется, здесь мы

можем согласиться, что в то же время литургическое искусство и искусство как таковое являются подобными величинами в нашей жизни. Но отличаются они не тем, *что* они изображают, а тем, *как* они формируют наше зрение, вводят ли они нас в Предание или – в какое именно Предание они нас вводят. Любая картина может ввести нас в историю, не в Предание или историю Церкви, а, например, в историю страны. Здесь картина и икона действуют подобным образом, но вводят в разные качества бытия.

Мне кажется, что эта идея Флоренского была в свое время понята. Она обнаруживается, например, у Сергея Булгакова. Я прочитаю цитату из его книги «Икона и иконопочитание», которая была написана уже в эмиграции: «Человек в жизни своей являет неисчислимое количество икон своего духа, развертывая бесконечную кинематографическую ленту его феноменологии. Именование соотносит образ с оригиналом, икону с первообразом. Оно присоединяет данную икону к многоиконному духу. Поэтому одно и то же имя дается различным и многим портретам одного и того же лица. Причем, все они нанизываются на него как на нитку или же связываются им как бы в общей кинематографической ленте». В эстетике Флоренского и искусство, и икона понимаются им как вводящие нас в свою историю, в свое повествование, свое время. Не преобразующие мир непосредственно, а дающие нам указание на необходимое действие, чтобы продолжать эту историю, чтобы она имела будущее, чтобы продолжать Предание и чтобы оно оставалось неприкосновенным. Иначе говоря, здесь жизнь понимается как повествование, кончающееся не присутствием духа, а кончающееся новой ориентацией на то, что отсутствует в нас. Для церковного человека это – отношение к Преданию. Но, по-моему, это значимо для всех. Здесь эстетика Флоренского сходится с современными герменевтическими течениями в философии, которые понимают наше существование как участие в некотором повествовании, где мы не авторы, но персонажи. В этих течениях герменевтической философии преобладает понятие «настроя». То есть важно не ставить цели и двигаться по отношению к этим отвлеченным целям, а именно «настраиваться» в жизни так, чтобы всегда адекватно реагировать, чтобы являть постоянство духа, будучи открытым изменяющемуся вокруг нас миру. Это, по-моему, отражает то, как преобразил Флоренский и понятие Предания, рассматривая его как

нахождение в прошедшем и открытость будущему, и понятие искусства как того, что выражает наше прошедшее и нашу открытость будущему. Спасибо!

Хоружий С.С. Сюжеты в докладе были представлены довольно традиционные, и в творчестве Флоренского эти темы более или менее обсуждались. Даже на нашем семинаре они уже звучали, но трактовка и сами идеи в достаточной мере принадлежат докладчику и были вполне свежими и убедительными. Но для такой новой идейности это было довольно кратко.

Роберт Бёрд. Я готовил доклад не в самых благоприятных условиях и надеялся как раз, что смогу развернуть в дискуссии некоторые идеи, для которых у меня не было готовых материалов на русском языке.

Хоружий С.С. У меня возник вопрос, относящийся к постановке основных линий доклада. Не было эксплицировано, что именно понимается под Преданием. Существует стандартное, привычное понимание Предания как творений Святых Отцов. В данном случае объем понятия явно предполагался какой-то другой. Об отношении к патристике тут речи не шло. Тем не менее Предание фигурировало как основная вероучительная реальность. Я бы хотел поподробнее об этом услышать.

Роберт Бёрд. Я буквально в двух цитатах пытался это наметить. В основном я опираюсь на Владимира Лосского. Но сначала я сошлюсь на Я. Пеликана, лютеранского богослова, который, взявшись за пятитомный труд о догматическом развитии христианства, пояснил в самом начале, что здесь есть некий вызов, потому что догмат, как известно, не развивается, но выражается.

Хоружий С.С. Для православия концепция догматического развития всегда была предметом споров и по большей части несогласия.

Роберт Бёрд. Ярослав Пеликан пришел к православию, кажется, в 1999 г., уже будучи на пенсии. И он много думал о понятии Предания. Он полагал, что отношение к Преданию как к чему-то законченному и больше не развивающемуся есть, как он говорил, «живая вера мертвых». То есть мы принимаем это Предание, но оно умерло, оно не живет вместе нами. И он сводит это к «мертвой вере живых». То есть это равнозначно тому, что мы не находимся в этом Предании. Предание существует в

основном на греческом языке и на иных неизвестных нам языках. И чтобы оно стало для нас доступным, нам надо его перевести на другой язык. Аналогично, необходим перевод и на новые термины. Например, возникает новая философия в XIX–XX вв., и мы не можем не переосмыслить Предание в терминах этой философии. Владимир Лосский, задумываясь над этим в середине XX в., пытался наметить понятие Предания как среды, в которой существует Церковь. Это определенные обычаи, определенные интерпретации текста. Они могут измениться, и это непредсказуемо. И так же может завтра измениться понимание какого-нибудь вероучения или даже сам обряд. Но эти изменения должны происходить всегда внутри этой среды.

В Москве, например, давно идет полемика насчет языка литургии. Переводить ли песнопения и книги на современный русский? Как понять, осуществлен ли перевод в согласии или в противоречии с Преданием? Конечно, таких конкретных критериев нет, и поэтому я приводил цитату, где Предание понимается как способ *видения*. Мы не знаем, как видят другие. Но наша обязанность – открывать глаза и смотреть. И если мы находимся в храме и видим некое несоответствие, то это требует действия. Интересно то, что здесь и у Лосского предполагается почти эстетическая реакция. Наша реакция даже на эти богослужебные тексты – это в первую очередь эстетическая реакция. Это не значит, что мы должны писать красивые песнопения так, чтобы всем было приятно их слушать. Но эстетические критерии помогают нам формировать свое зрение так, как это нужно, и иконы здесь – удобный пример, потому что это зримое выражение Предания. Здесь мы видим не то, *что* видели в XIV в., но мы видим то, *как* смотрели и *как* видели в XIV в. И, входя в этот мир, мы выходим из нашего мира, мы уходим в небесную сферу. Именно так это звучит у Флоренского. Но мне кажется, что все-таки это – прямолинейный взгляд, предполагающий, что икона вырывает нас из истории. Нет, икона дает нам возможность соразмерить нашу реальность и другое видение небесной реальности. Поэтому здесь всегда – как в Предании, так и в эстетике – речь идет о том, *как* мы смотрим на мир и *как* мы настроены, настроены ли мы в согласии с Преданием или нет. Я понимаю, что это неконкретно сказано, но думаю, что я ответил на Ваш вопрос.

Хоружий С.С. Многое, конечно, Вы сейчас дополнили, но не очень разъяснился объем понятия. Когда я задавал свой вопрос, за ним стояло одно определенное понимание и одно определенное имя, которое я не назвал, но которое самоочевидно. В последнее десятилетие православное понимание Предания было основательно переисследовано, переосмыслено и переформулировано отцом Георгием Флоровским. Его трактовка закрепилась в качестве базовой, и в ней имеются отчетливые грани и рамки по всем тем аспектам, которые здесь оказываются размытыми. Это, разумеется, неслучайно, потому что имена Флоренского и Флоровского всегда фигурируют по принципу дополнительности. Едва ли найдутся какие-то существенные, базовые позиции, в которых эти два больших автора XX столетия совпали бы. Но в теме Предания Флоровский уже закрепился в качестве автора базовой трактовки. В частности, в его трактовке нет никакого сомнения, что формулы «Предание», «церковное Предание» и «святоотеческое Предание» синонимичны. В вашем понятии Предания эта синонимичность далеко не очевидна.

Предание не только у Флоровского, но и в гораздо более широком понимании, в православном сознании наделялось если не функцией нормативности, то, во всяком случае, функцией критериальности. Предание всегда было для православия средством проверки всякого нового явления. Должно быть сличение и сопоставление с Преданием, просмотр на его фоне, в перспективе и в его терминах. Для такой работы Предания как средства проверки всегда существовала своя конкретика. В определенные эпохи она слишком сужалась, бывала весьма спорной, но всегда было понятно, что связь с Преданием должна существовать в конкретных рабочих терминах. Вопрос о том, как поверять определенный феномен Преданием, – это вещь рецептурная. Она часто становилась слишком рецептурной, слишком жесткой и закостенелой, с чем согласиться нельзя. Таких формальных *рецептов*, конечно, быть не должно, но какие-то должны быть *критерии*, и это в православном отношении к Преданию заложено. А вот в таком понимании Предания как чего-то совершенно безбрежного, как просто среды и «настроя» критериев не видно, и я их у Вас не слышал.

Роберт Бёрд. Не мне их давать, с одной стороны...

Хоружий С.С. Я, разумеется, не предлагаю Вам придумывать какую-то свою систему, но к какой системе Вы отсылали?

Роберт Бёрд. Я хочу ответить многослойно. Во-первых, я не ставил себе цели решать такую проблему. Моя задача была более узкая. Она возникла в ходе достаточно продолжительных размышлений над Флоренским, над Вяч. Ивановым, над опасностью эстетизации в их религиозной философии. А с другой стороны – над пониманием ценности и влияния этих идей на различных православных богословов. И здесь Флоренский и Флоровский действительно оказались «по разные стороны баррикады».

Хоружий С.С. «Баррикады» – это все-таки слишком сильно сказано.

Роберт Бёрд. С одной стороны, есть Флоренский, или Сергей Булгаков, или в американском контексте у нас, например, есть Шмеман, который прямо цитирует Вячеслава Иванова в своей книге «Евхаристия», что очень удивительно. А с другой стороны, Флоровский дает такие жесткие критерии, которые не передаются тем, кто придерживается иных взглядов на Предание. И я пытаюсь найти здесь общую почву.

Хоружий С.С. Но в базовую трактовку Флоровского входит еще один существенный момент. Существует некоторая выделенная эпоха, эпоха Святых Отцов. Это отчетное время, когда Предание творчески создавалось. Эта идея выделенного времени, времени Предания, которая входит в самое ядро главной концепции Флоровского, концепции «христианского эллинизма», – она приемлется в Вашей трактовке или нет?

Роберт Бёрд. Я хотел как раз к этому обратиться. В этой среде есть особый интерес к творениям святителя Григория Паламы. Но если мы посмотрим на XIX в., то практически не найдем этого имени в церковной литературе. Возможно, что вообще упоминаний о XIII–XIV вв. не было или их было мало. То есть на один и тот же вопрос, когда закончилась святоотеческая эпоха, мы дали бы сто пятьдесят лет назад существенно иной ответ по сравнению с тем, который мы дали бы сегодня. Так что можно поставить какие-то границы, но они всегда могут раздвинуться. И то, что Григорий Палама в некий период вошел в канон Святых Отцов, не указывает на недостаток Предания до того периода, это не значит, что мы его как-то дополнили или вышли за его пределы. Рамки Предания изменились, и я не исключаю, что и Флоровский может оказаться в этом же ряду в будущем. Мы не имеем права ставить рамки

такого порядка, но у нас действительно есть проблема, которую Флоровский сформулировал. Я имею в виду то, что, начиная с XVII в., он называл «западным пленением русской православной Церкви». Был некий перерыв, Предание оказалось прервано, оно как бы приостановилось на время, и как будто мы все можем сойтись на этом. Интересно, что эстетически всегда можно определить икону до этого разрыва и после него. В начале XX в. мы начинаем видеть некое смещение, когда возникают иконы «под старину» и совсем новые иконы, возникают картины типа тех, что создавал Малевич, которые написаны под иконы, но иконами не являются. То есть здесь расширяется разнообразие. То же самое происходит и с богословием. Мы находим С. Булгакова, с одной стороны, Антония Храповицкого – с другой, Флоренский, Флоровский – где-то посередине. И мне кажется, что понятие Предания и использование эстетических критериев – не в традиционном понимании, но в понимании впечатков того, что стоит за пределами выразимого, – дает нам общую почву для решения некоторых проблем. Например, как Флоровский и Булгаков могут сосуществовать в одной Церкви? Или как сторонники того и другого могут сосуществовать? Они по-своему определяют Предание, и я предоставляю им право решать этот вопрос по-своему. Но я пытаюсь предложить общую почву и сказать, что Флоренский дал основы для такой почвы в своем обращении к истории. И мы можем собраться в одном месте, участвовать в одном действии и переживать этот момент в единодушии без каких-то проверочных критериев. Но мое место здесь скромное, и спорить с Флоровским я не хочу.

Хоружий С.С. Понимание Предания как главного источника поверяющих критериев, как инстанции, в каждый данный момент уже предсуществующей, присутствующей и задающей духовную перспективу для этого момента, – это не личная позиция Флоровского, а достаточно органичная позиция отношения к Преданию в православном сознании вообще, да и в католическом тоже. Не хотите ли Вы сказать, что православная эстетика, которую развивали Вяч. Иванов и Флоренский, не должна соотноситься таким образом с Преданием?

Роберт Бёрд. Я попробую пояснить. Мы находимся сегодня в ситуации очень далекой от святоотеческих времен. Мы находимся на некоторой дистанции, и в каком-то смысле это живое развитие

действительно приостановилось. Нам предстоит решить проблему воссоздания этого Предания как живой среды. И я бы не назвал Вяч. Иванова православным в эстетике.

Хоружий С.С. Но в тот период, о котором мы говорили, в 10-е годы, он именно так, современно выражаясь, позиционировал себя.

Роберт Бёрд. Я бы не сказал, что эстетика Вяч. Иванова соотносится с Преданием. Но я бы сказал, что она дает некий потенциал для действия по воссозданию Предания как среды, в которой можно существовать. В книге Лосева «Диалектика мифа» это немного описывается там, где он ругает против электрического света, против определенных деталей современной жизни. Я думаю, что мы не принимаем его всерьез в этих случаях. Когда некий американский философ, один из тех, кто занимается в Америке русской философией [Дж.Клайн – *Прим. ред.*], посетил Лосева в 1958–59 г., он обратил внимание Лосева на то, что у него висела электрическая лампа, и тот ответил в духе Толстого (это есть в воспоминаниях Горького о Толстом). Когда Горький спросил о противоречиях в произведениях Толстого, тот ему сказал «Вы слышите птицу? Что это за птица? Это зяблик. Зяблик всегда поет одну песню. Я не зяблик». Лосев тоже не зяблик. Он пытается воссоздать православную среду, стиль жизни, как мы бы сказали сегодня, и он это делает эстетически. Он разграничивает миф с искусством, но они являются величинами сопоставимыми. Он пытается превратить жизнь в миф и думает, что если ему это удастся, тогда можно превратить жизнь и в христианский, святоотеческий миф. Мне кажется, что это продолжение линии Иванова и Флоренского. И если превратить жизнь в искусство, и если посмотреть на жизнь глазами искусства, то мы, по крайней мере, приблизимся к тому, чтобы увидеть мир, как говорит Флоренский, «очами духовными». Это формирование зрения. Можно формировать зрение по отношению к искусству, можно по отношению к Преданию, но в обоих случаях идет речь о формировании зрения. Без этого мы можем говорить о святоотеческом наследии, но оно не будет звучать с полнотой Предания.

И последнее. По-моему здесь, у Флоренского, есть антиномия. Когда говорят о Писании и Предании, то можно пойти в любую сторону и всегда можно сказать, что христианство – это сплошное Писание или сплошное Предание. Они – взаимосвязанные и взаимозависимые категории, и нужна категория, которая объемлет их

обе. Поэтому я пытаюсь говорить не об историческом Предании и не о Писании как о текстах, но именно о той среде, в которой Писание признается как Писание и где определенные обычаи и традиции признаются как Предание.

Хоружий С.С. Хорошо. Методологически отчетливая позиция в конце концов возникла. В эстетической проблематике критериологическая роль и функция Предания должна проявляться иначе и, соответственно, историзм Предания тоже должен выступать иначе. Это вполне разумные, хотя и дискуссионные тезисы, которые могут остаться для размышления. Но теперь мы достигли вполне отчетливой формулировки.

Еще один вопрос. В случае Флоренского Вы упомянули, что у него возникала корреляция Предания со сферой таинств. Это очень существенное указание. И поскольку мне не припомнились какие-то конкретные тексты Флоренского, где была бы такая связь, я попросил бы Вас прояснить это. Внесение мистериальности в сферу Предания есть сдвиг в другую сторону по отношению к строго историзированной трактовке Предания у Флоренского.

Роберт Бёрд. У отца Александра Шмемана эта противоположная линия доводится почти до крайности, так что даже можно говорить о протестанствующем православии. И у Хомякова это есть. Он говорит о том, что если мы соберемся и совершим таинство, то это и будет Церковь, где бы и как бы это ни происходило. Флоренский пишет об этом в своем сочинении о Хомякове, в лекциях по философии культа.

Хоружий С.С. Да. Там о таинствах очень много, но чтобы и Предание в свете таинств переосмысливалось и ставилось в какую-то прямую связь, такого я не помню.

Роберт Бёрд. Флоренский, используя понятия таинства и обряда, различает их и пытается определить отношения между ними. Он обсуждает различия в поместных обрядах, и до каких пределов это допустимо и почему это допустимо. И он очень четко привязывает это к таинству. Таинство остается сердцевинной христианской жизни, но невидимой и неосязательной. Оно принимается, но принимается под видом хлеба. Мы подходим к таинству через обряд, привлекаемся через обряд, входим в процесс действия. Но само таинство распространяется не на этот обряд, не на это вовлечение людей в себя. Структура здесь подобна той, которую я пытался

описать для иконы и для произведения искусства. Икона втягивает в себя, но она также и определяет нас по отношению к миру. Любое произведение искусства может сделать так же, как бы по образу обряда. Это есть и у Вяч. Иванова, и у Флоренского. Здесь та же триада, о которой я говорил: *очищение, научение, действие*. *Очищение* – мы выходим из нашего мира, из времени в нечто другое. *Научение* – мы преобразовываемся в этом свете. А в *действии* весь смысл, вся направленность этого преобразования по отношению к нашему миру. И так же происходит в таинстве.

Хоружий С.С. В данном случае из Вашего описания становится ясным, что таинство приобретает центральную роль, и именно таинство оказывается несущим туверяющую и критериологическую миссию, которой в Предании не было видно. Это и есть мистериальное христианство, которое достаточно отлично от историзированного, от видящего реализацию истины в истории. Это различие можно видеть и в терминах антиномии, если угодно.

Роберт Бёрд. Здесь для меня возникает много вопросов. Например, вопрос о Писании. Можем ли мы относиться к Священному Писанию так, как мы относимся к художественному тексту, художественному повествованию? Естественно, здесь есть параллели, но я еще не разработал для себя достаточно убедительно ответы на эти вопросы.

Хоружий С.С. Нет-нет, вдаваться в эти темы мы сейчас не будем. Какие еще есть вопросы к докладчику?

Вопрос. Правильно ли я понял, что Вы сближаете понимание Предания у Флоренского с пониманием Предания у Владимира Лосского? Или это иллюзия?

Роберт Бёрд. Я не хотел бы сближать. Я не нахожу у Флоренского таких ясных определений Предания, как у Лосского. Но, как мне кажется, Лосский, работая уже после Флоренского, пытается сформулировать какие-то интуиции, которые исходят от Флоренского.

Продолжение вопроса. То есть Лосский выражает более отчетливо те мысли, которые были у Флоренского? Я бы хотел с этим не согласиться. У Флоренского в «Философии культа» очень четко высказана мысль о том, что форма неприкосновенна, но зато есть полная свобода интерпретации. Это же понимание в значительной степени воспроизводится у Булгакова и у Лосева. Лосев

практически дословно цитирует Флоренского, который говорит, что правы были старообрядцы в том, что «букву» трогать нельзя. И Лосев придерживался той же позиции, при этом отстаивая свободу интерпретации. Интересно, что Лосский в споре о Софии сталкивается с Булгаковым. Причем самое глубокое столкновение у них происходит в понимании Предания. Булгаков выражает Предание так, как это было у Флоренского: форма неприкосновенна, но свобода – в интерпретации. И Лосский говорит при этом, что его понимание Предания нецерковно, что Предание – это живая река, а вовсе не те пески, которые она полагает в своем движении, пусть даже золотые. И Булгаков сколько угодно может сослаться на тексты Святых Отцов, но он их наделяет своей интерпретацией, которая нецерковна. А что является критерием? По Лосскому, критерием является реальная жизнь Церкви. Когда он разбирает столкновение митрополита Сергия и Булгакова, то видит, что они друг друга вообще не понимают. Булгаков отвечает не на те вопросы, которые ему ставит митрополит Сергий. Поскольку митрополит Сергий выражает не свою личную позицию богослова в данном случае, то это очень серьезная проблема. Язык, на котором говорит Булгаков, непонятен Церкви. И сколько бы Булгаков ни цитировал Отцов Церкви, проблема взаимоотношения Булгакова с Преданием остается. И в этом смысле на одном полюсе оказываются Флоренский, Булгаков, Лосев, которые считают, что «букву» трогать нельзя (и, кстати, что касается примера с текстом богослужения, Флоренский категорически против; с его точки зрения, нельзя ничего менять и русифицировать), а Владимир Лосский занимает другую позицию. Для него критерием является реальное участие в живой жизни Церкви, сейчас происходящей.

Роберт Бёрд. Я принимаю Ваше возражение. Наверное, я зря цитировал Булгакова. Мне просто нравится, что он обращается к кино, но я его не трогаю, потому что не понимаю, чего он собственно добивается в своих текстах, особенно когда приводит все эти экскурсы. Поэтому оставим Булгакова в стороне.

Что касается Флоренского. Да, он, действительно, очень отчетливо говорит о необходимости сохранить внешнюю форму. И это он делает в своих сочинениях о языке, об иконе, об обряде, о таинстве. И я пытаюсь немного откорректировать его. Мне ка-

жется, что у него есть интуиция, которая противоречит этому или по крайней мере расширяет это и помогает понять, когда изменения могут возникнуть.

Если же брать Лосского, то он участвовал в создании французской православной Церкви, с французским обрядом по образцу латиноязычного обряда. Он также был востребован во время Второго Ватиканского собора. И тот, кто был в католическом храме, знает, что на Западе почти везде, кроме Польши, очень обедненная литургия. И это другая крайность – говорить, что главное сохранить дух, а форму можно отбросить. По Лосскому, тот, кто владеет Христовым словом, может услышать даже Его молчание. Для Лосского важно слово, но важно и то, что невыразимо в слове. И мне кажется, что Флоренский порой помогает сформулировать подобный же взгляд на выразимость Откровения. Да, важно то, как, когда и кем сказано слово, но важно еще и то, что недосказано в этом случае. Я понимаю, что у Флоренского часто встречаются места, противоречащие тому, что я сейчас сказал, поэтому я считаю важным указать на то, что есть другие источники у того же Флоренского. Мы можем преодолеть те стереотипы, которые вполне справедливо сложились по поводу его эстетики, его учения о литургии. Может быть, я делаю это слишком насильственно, но я бы хотел столкнуть Лосского и Флоренского.

Хоружий С.С. Совершенно явно, за возражением коллеги стояло самое общее разграничение, которое не прозвучало лишь потому, что к ярлыкам мы уже очень не любим прибегать. Совершенно очевидно, суть реплики в том, что у Булгакова, Флоренского, Лосева отчетливым образом представлена позиция богословского и религиозного модернизма. И столь же ясно, что позиция Лосского и Флоровского – это острая реакция на такой модернизм. Сегодня это – общее место, о котором не стоило бы упоминать, не будь интеллектуальная среда в России столь дезориентированной и склонной до сих пор повторять зады этого модернизма как нечто новое и свежее. Но мы говорим и о том, что в общие места, в разграничения по ярлыкам такая фигура, как Флоренский, целиком не укладывается, у него есть и другое. Я соглашусь, что в докладе Флоренский и Лосский звучали не противоречащими друг другу. Но это не отменяет того, что это был русский модернизм в богословии, протестом против которого и была деятельность Владимира Лосского.

Реплика. Уважаемый докладчик, у меня к вам вопрос по поводу дискуссии о культе. К сожалению, в Вашем докладе о культовых действиях и отношении к ним Флоренского почти ничего не прозвучало. В работе «Понятие формы» Флоренский предлагает некоторую жесткую схему при анализе литургии, которую он привязывает к золотой пропорции. Я даже нашла один пример, где проводился обряд крещения и записывался по этой схеме. Оказывается, что младенцы начинают кричать в верхней точки той трапеции, которую Флоренский описывал, и перестают кричать на второй точке, хотя, естественно, они ничего не знают о времени и часах. Как вы относитесь к высказыванию Флоренского о том, что «золотая пропорция» проявляется в литургии? Является ли это некоторой догмой или это проявление интуиции Флоренского?

Роберт Бёрд. Это сложный для меня вопрос. Отчасти моя позиция выработалась как раз из-за неприятия его дотошной интерпретации всех этих мелочей. Не знаю, почему он так много говорит о золотом сечении. Здесь важнее, на мой взгляд, интенция, стоящая за всеми этими интерпретациями. «У водоразделов мысли» и «Философия культа» являются, прежде всего, феноменологическими исследованиями. Он пытается начать с конкретных деталей, выражений и, исходя из них, сделать метафизические обобщения. Я пытаюсь себе объяснять это так, что, во-первых, ему не очень важно, к чему он приходит, а во-вторых, для него важнее с чего-нибудь начать и вырастить из этого дерево мысли. В «Столпе и утверждении Истины», в книге «У водоразделов мысли» можно найти длинные и подробные этимологии слов, которые порой просто несостоятельны с точки зрения лингвистики. Но надо как-то с долей симпатии относиться к таким экзерсисам. С одной стороны, он показывает феноменологический метод, а с другой – он хочет осуществить некий герменевтический подход. То есть, если исходить из конкретных подробностей других времен и соотносить свое понимание с тем, как это могло пониматься тогда, мы возвышаемся над своим ограниченным временем, возвышаемся в историю, мы расширяем свою перспективу. И смысл как раз в том, чтобы расширить свое понимание, насколько это возможно.

Реплика. С методологической точки зрения, произведение искусства и икона – это указатель на Предание. Это так?

Роберт Бёрд. Я бы сказал, что это лицо Предания.

Продолжение реплики. Во всяком случае, Рублев не Васнецов, и икона погружает нас в некую среду, в данном случае в Предание. И люди, которые смотрят на икону, участвуют в обряде, оказываются в некой среде, где они объединяются. Они объединяются даже в том, о чем икона и обряд молчат. То, что икона является указателем, лицом, это, на мой взгляд, тривиальная мысль. А вот второй момент: то, на что указывает икона, объединяет – это не тривиальный, «пафосный» момент. Но я хочу здесь возразить и сказать, что на самом деле – не объединяет. Ситуация очень простая. Для одного человека указатель «Москва» – это указатель на очень развитый европейский город. А для другого за этим указателем есть некое снежное пространство, где ходят медведи. То есть указатель не объединяет. И то же самое в иконе, она ничего не объединяет. Указатель или лицо обладают только той семантикой, которую вкладывает туда каждый конкретный человек. Если он придерживается определенных представлений о Предании, он от этой иконы идет в одно место, если он придерживается другого представления, то идет в другое место. Объединение будет только у тех людей, у которых одно и то же представление об этом Предании. Для них икона действительно является объединяющей. Вопрос о семантике символа очень важен, и он не снимается самой методологией, поскольку методология не объединяет. Это неверное положение. Из методологии объединяющая среда никак не выводится. Вы и сами можете вспомнить такую притчу. Иисуса спрашивают: «Ты не можешь показать нам Отца?». А Он говорит в ответ: «Я столько времени с вами, и вы не знаете Отца?». Одни видят в нем Отца, другие не видят, хотя символ есть.

Роберт Бёрд. Я бы не согласился с Вашим истолкованием этого места из Евангелия, потому что Он не символ. Он есть. В моей терминологии это как раз очень важно, потому что Он здесь сам присутствует, и присутствует не как образ. Речь идет о том, как этот человек может существовать в виде образа. Вы сказали, что икона – указатель на Предание и что это тривиальная мысль. Может быть и так, но она отлична от мысли, которую мы обычно приписываем Флоренскому и Иванову, потому что они не отделяли указателя от указуемого. Я хочу подчеркнуть, что пытаюсь здесь немного скорректировать Флоренского. И, по крайней мере, установить какую-то дистанцию между изображением и изображаемым и назвать имен-

но эту дистанцию Преданием. То есть икона выражает Предание как нужную дистанцию по отношению к изображаемому. Поэтому те, кто смотрит на икону, объединяются не в себе и не в иконе, а *в мире перед иконой*. Здесь есть интересное место у герменевтического философа Поля Рикёра, который говорит, что понимание текста не есть вхождение в этот текст и не есть освоение этого текста. Это самопонимание перед текстом, в свете этого текста. И здесь есть огромная разница. Мы отрекаемся в этом случае от иллюзии, что мы можем понять друг друга вот так, но я могу понять себя в свете того, что Вы говорите. И еще один момент. В Ваших словах слышится эхо семиотики, для которой все знаки – условны. Мы оперируем знаками абсолютно условным образом.

Продолжение реплики. Вас смутило использование мною слова «указатель», которое поверхностно ассоциируется с семантикой. На самом деле я говорю о том же, о чем говорили и Вы. Есть переход от лица, от иконы к той семантике, которая составляет содержание этого явления, и это определяется воспринимающим. Он вкладывает туда свое содержание. Вы – свое, я – свое. Мы с Вами объединимся, но если у нас есть одно представление о Предании. Мы читали одни и те же книги, мы варились в одном и том же котле. Но у другого будет абсолютно другое представление. У каждого человека то, что было недосказано, наполняется своим содержанием.

Хоружий С.С. Эхо было немножко другое, не семиотики, а экзистенциализма. Имелось в виду, что существуют экзистенциальные предпосылки, а не семиотические.

Роберт Бёрд. Я бы хотел уточнить свою позицию в этом пункте. Когда в 60-е гг. появилась советская семиотика, одним из ее критиков оказался Лосев, утверждавший, что надо говорить не о знаках и их условности, а о смысле. Он подвергается критике с Вашей стороны и с моей стороны тоже. В каждое художественное произведение мы вкладываем разный смысл. Но мы делаем не только это. Мы еще стоим в одном месте перед одной картиной. И картина все-таки что-то выражает. Есть разница, стоим ли мы перед чистой доской или перед картиной, которая, возможно, выражает что-то, о чем мы с Вами никогда не договоримся «до точности». Но в свете этой картины мы сможем хотя бы заговорить друг с другом, мы сможем добиться взаимопонимания. И я

пытаюсь сказать об иконе именно в этом ключе. Поскольку икона – лицо Предания, то, находясь перед ней, мы восстанавливаем возможность взаимного вхождения в Предание. Мы не делаем это обязательным, это не становится необходимым. Человек остается свободным перед иконой. Это и противоречит тому, что утверждает Флоренский, когда он говорит, как свет нисходит от иконы, что нечто существует реально – то, что изображает икона. Но я пытаюсь сказать, что перед иконой мы оказываемся соотносимыми по отношению к одному – к «отсутствующему», по отношению к этому «молчанию». Мы можем заполнять это молчание и рассуждать.

Григорьев А.А. К этой короткой дискуссии я хотел бы добавить. Стоит помнить, что не только мы смотрим на икону, но и икона смотрит на нас. Флоренский очень четко проговаривает этот момент во многих местах.

В докладе Вы говорили о «присутствии как отсутствии». Это буквально в стилистике Хайдеггера. Из Вашего доклада я понял, что отец Павел предвосхищает в каком-то смысле Хайдеггера, потому что у него осуществляется попытка не эстетизации, а преодоления эстетики. Это именно то, о чем пишет Гадамер, характеризуя Хайдеггера, в предисловии к его «Истоку художественного творения». Он пишет, что философия Хайдеггера – это преодоление эстетики в том смысле, что произведение искусства – это про-из-ведение. Оно что-то с нами делает, а не мы с ним. И хайдеггеровское разделение: смотреть – видеть и слушать – слышать – здесь совершенно адекватно. Если для меня что-то незначимо, то я буду смотреть, но ничего не увижу. И поэтому вопрос такой: насколько, с Вашей точки зрения, применимо сопоставление иконы и про-из-ведения в хайдеггеровском понимании? Ведь фактически мы перед иконой оказываемся как перед бытием. Именно поэтому Флоренский, на мой взгляд, прав, когда говорит, что оттуда свет льется. А уж заслужили мы или не заслужили, чтобы видеть этот свет, – это уже другой вопрос. Насколько с нами произошло покаяние перед иконой, настолько мы это и увидим.

Роберт Бёрд. Спасибо за замечание. Мне действительно очень близка эта традиция, и я пытался сравнить Иванова и Флоренского с Хайдеггером. Их объединяет не только определенный настрой, но и определенная проблематика, особенно в контексте богословия. У Хайдеггера это произведение [«Исток художественного

творения»], по-моему, очень сильное. Он описывает там переживание произведения искусства, действительно, в духе Флоренского. И они говорили на этом языке. Я помню, как Флоренский сказал про Иванова: «Он делает очень многое, но все, что он делает, – это око-лорождение» (это тоже в духе Хайдеггера). То есть он всегда где-то у истока, и там что-то все-таки открывается. Но в богословском контексте здесь есть проблема: что же открывается? Например, произведения Ван Гога, стихи Фердинанда Майера – они что, работают как икона? По-моему, Гадамер пытается ответить на этот вопрос в своей историзации хайдеггеровской эстетики. Он говорит, что открывается не само трансцендентальное, но открывается другой мир же. Не сама трансцендентность, но другой взгляд на это. И здесь уже можно различать взгляды, разные эпохи, выстроить их иерархию, тогда как у самого Хайдеггера это очень трудно сделать. Гадамер же пытается более сложным образом подойти к нашему месту в этом мире и к тому историческому, что заложено в любом произведении. И в то же время возникает возможность соотносить эти две эпохи с чем-то третьим, чего нет ни здесь, ни там, что не может быть выражено ни здесь, ни там.

И еще один момент я хотел отметить. Гадамер дает возможность понимать этот процесс также и в терминах повествовательности, что для меня важно. Это так же хорошо выражено и у Рикёра. Наше понимание всегда происходит во времени, поэтому наше взаимопонимание всегда является обменом рассказами о том, что происходит на свете. Даже Евангелие – это рассказ о том, как Бог пришел на землю. Это рассказ во времени. И только в этих рассказах мы можем подходить к тому, что существует над временем или вне времени.

Григорьев А.А. Был такой замечательный комментарий Людмилы Арчиловны Гоготишвили к «Философии имени» Лосева, где она сделала следующее различие. У Флоренского, в отличие от Булгакова и Лосева, основная интенция обращена к первообразу, тогда как у Лосева и Булгакова – к первослову. Получается, что у Флоренского мы сквозь этот образ с помощью Предания как слова прорываемся к Первообразу. А Лосев в «Философии имени» описывает систему иерархических предикатов. Есть некое нулевое имя, которое, собственно, и есть имя Божие. По отношению к нему все остальное строится как предикаты, где каждый вышестоящий

предикат по отношению к нижестоящему является именем. И поэтому идет такое развертывание предикатов. Но возможна и обратная ситуация – свертывание и выход к Первоимени. Там, естественно, наступает молчание и тишина. Получается, что в русской религиозной философии есть как бы две традиции. Одна направлена на умозрение в красках (по выражению Трубецкого). Для нее главное – Первообраз. Раз Он явлен, то к нему можно прорваться. А другая традиция направлена на все то, что связано с повествованием, с нарративной традицией, о которой писал Рикёр и которая сейчас активно разрабатывается. Это и традиция исихастской молитвы перед иконой, чтобы увидеть свет.

Роберт Бёрд. Очень интересно то, что Вы говорите. Я не помню то сочинение Людмилы Арчиловны Гоготишвили, где она это говорит, но я помню, в других сочинениях она особо подчеркивает значение мифа для Лосева, в отличие от Булгакова. И здесь открывается мостик от Лосева к герменевтике, к Рикёру, который тоже употребляет слово «миф» в аристотелевском смысле. Да, Лосев предполагает свернутое имя – там, где-то, но его больше интересует то, как имя развертывается в мифах. И только здесь это становится познаваемым для нас.

Григорьев А.А. В «Философии имени» не обсуждается диалектика мифа как таковая, там обсуждается проблематика структуры имени.

Роберт Бёрд. Я давно не читал «Философию имени», я недавно читал «Диалектику мифа», а потому мне трудно подробнее ответить.

Хоружий С.С. Подход Роберта к Флоренскому и его разъяснения по этому поводу представляют собой некую параллель разъяснениям Гадамера по отношению к произведениям Хайдеггера. То есть герменевтические прояснения с добрым отношением к своему герою, с попыткой несколько его усовершенствовать.

Штейнер Е.С. Мне показалось, что одна из основных тем доклада, а именно визуальный образ, икона и ее эстетическое измерение, заняла несравненно малое место в обсуждении, хотя последний дискуссионный вопрос на эту тему. Уважаемый докладчик, отвечая на вопрос об объеме понятия Предания, заметил, что его интересовали более эстетические моменты. В докладе прозвучали слова о том, что икона выражает личность. То есть если есть икона, то должен быть и святой. Мне было бы интересно узнать,

насколько докладчик разделяет это положение, и порассуждать на эту тему, поскольку она довольно спорная. И здесь можно обратиться к упоминавшейся уже сегодня притче о святом Христофоре. Тот извод сюжета, согласно которому он носил сморщенную старуху, которая на деле оказалась прекрасною святой Софией, мне был неизвестен. В каноническом изводе он носил ребенка, который становился все тяжелее и тяжелее, поскольку нес на себе все бремя мира. Недавно католической Церковью святой Христофор был деканонизирован на том основании, что Церковь искала и не нашла исторических свидетельств существования такого персонажа. Мы имеем множество икон, а святого нет. И как с этим быть?

Но тут возникает и другой вопрос, о народной или низовой мифологии и иконографии. Некоторое время тому назад, будучи в музее города Йорка, я видел современную скульптуру святого Христофора, изваянную каким-то местным умельцем, которая представляла собой довольно страшно выглядящую фигуру без ног. Ноги, как явствовало из описания, у него были стерты до основания благодаря самоотверженному подвижничеству. Можно ли рассматривать это вполне современное и вполне благочестивое изображение святого Христофора как икону или это какие-то постмодернистские извращения? Или это религиозное искусство? И здесь возникает вопрос о соотношении иконы и искусства. Из Вашего доклада я не очень четко уяснил, в чем разница между искусством и иконой, которая в докладе звучала неоднократно. У Вас прозвучали слова о том, что портрет святого – это икона, а не искусство. Возможно, это все-таки несколько спорное и уязвимое замечание, поскольку мы немедленно вспоминаем всю религиозную живопись XIX в. и в России, и в Западной Европе, где это началось все намного раньше. То есть всякие мясистые, «а ля Рубенс», тела в картинах на религиозные, библейские сюжеты, которые несколько не содержат в себе религиозного чувства, которое имеется в иконе. Это выхолощенное религиозное чувство, но это – религиозное искусство. И вот тут где все-таки проходит грань между искусством и иконой? Слова о том, что и икона, и искусство вводят нас в Предание, мне кажутся спорными. Нужно развести эти понятия – искусства и иконы, но это можно сделать, только обращаясь к эстетическим характеристикам. Отец Павел весьма много внимания уделял этому, разбирая и перспективу, и плоскостность и т.д.,

из которых он выводил мировоззрение. Вот этот момент, по-моему, был бы полезен при рассуждении о религиозном наполнении визуального образа, которое и делает визуальный образ иконой или картиной в духе Рафаэля.

И еще один момент. Тот факт, что мощи сокрыты в реликвариях, достаточно просто интерпретируется не потому, что верующим нужна какая-то наррация и рассказ об этих мощах, запечатленный на внешних стенках реликвария, а потому что многие мощи неудобопоказуемы и на них страшно смотреть. И как говорил Достоевский по другому, но сходному поводу, «эдак и веру потерять можно», поэтому это не показывают. Кроме того, имеет место быть общечеловеческая тенденция к сокрытию мистического образа, которая меньше выражена в христианской традиции, но весьма полно представлена в традициях Востока. В частности, в традициях синтоизма и японского буддизма: там существуют религиозные образы, не показываемые вообще никогда, никому и нигде, которых не видели столетиями, например, три главные регалии японского императорского дома – их не видели даже жрецы, вытирающие пыль с реликвария. Также существует множество сокрытых сокровищ в буддизме, когда великолепно, высокохудожественно изваянный буддистский образ многократно укутывают в шелковые пелены, засовывают в деревянный ящик и никому не показывают пятьсот лет. То есть, видимо, есть нечто общечеловеческое в сокрытии такого рода образов. Но это, как говорится, замечание в сторону, не требующее ответа. Но что касается первого вопроса, то мне бы хотелось услышать Ваше мнение.

Роберт Бёрд. Сначала я выдвину еще более спорный тезис. Если икона познается только внутри Предания, если иконы являются достаточно ограниченным родом предметов, то искусство тоже исторично, оно возникло в какой-то момент. Поэтому я пытаюсь отличать искусство в современном понимании от иконы в православном понимании, допуская, что древнегреческие изображения не являлись искусством в нашем понимании. Или египетские портреты, которые, видимо, послужили историческим предвестником православных икон: они не являлись ни иконами в православном понимании, ни искусством в нашем современном понимании, а являлись чем-то другим.

Но Флоренский пытается пользоваться всеми возможными объяснениями. Он говорит, что икона зависит от личности изображаемого святого. Поэтому она является иконой только тогда, когда названа, и написание имени, надписанность, есть главный отличительный признак иконы. Он также говорит, что икона отличается своей композицией. И он может здесь сказать, что, например, рублевская «Троица» такая мощная и благодатная по тому, как она написана, по ее композиции. Кажется, что так будет и в случае со скульптурой, о которой Вы рассказали. Если я назову это именем святого, то это будет иконой. Но все-таки в этом приеме есть граница. И в композиции есть граница. Рублевская «Троица» послужила основой для очень многих изображений. В городе Ярославле, например, есть скульптура по рублевской «Троице». Икона ли эта скульптура, если она сделана в виде рублевской «Троицы»?

Есть третий момент, который Флоренский боится упустить из вида. Это то, что икона познается все-таки только внутри Предания. Она становится иконой, только когда освящается священником в храме. И по сравнению с этим критерием критерии наименования иконы и ее композиции несущественны. Здесь Флоренский может указать на практику святого Серафима Саровского, который жил в келье в лесу с двумя иконами сравнительно плохого качества. Многие бы не признали их таковыми по техническим соображениям, по композиции. Именно в силу такого разнообразия возможных объяснений и возможных переплетений с другими видами изображений, выражений, я и пытаюсь понять, в чем отличие иконы от искусства. Когда Малевич вешает свой черный квадрат на место иконы в зале, то каким образом он все-таки ею не является? Вот на эти вопросы я и пытался ответить в своем докладе. Различие в том, как они формируют наше внимание, наше отношение к себе. Флоренский пользуется всеми тремя объяснениями, я же пытаюсь найти общее в них.

Клеопов Д.А. У Флоренского икона является окном в мир. Как мы смотрим, так и на нас смотрят. Вы же пытаетесь немного исправить этот взгляд, разделить означаемое и означающее. При этом получается, что окно у Вас превращается в зеркало. Молящийся перед иконой скорей видит себя и других молящихся.

Роберт Бёрд. Я бы сравнил это с другим. Я бы ответил указанием на самое начало «Иконостаса», где Флоренский заимствует некоторые примеры из психологического анализа снов Фрейда и

описывает икону как сон. Мы получаем откровение в бессознательной жизни, которая находится вне времени, мы получаем это как некий заряд. Но для себя в памяти, в сознании мы должны разыгрывать это откровение в виде мифа, повествования о жизни. И мы потом интерпретируем его. А икона – это экран, на который мы проецируем сон. Мы получаем сон в неразвернутом виде и разворачиваем его на этом экране, на этой пленке. Эта пленка открывается в обе стороны, но она непрозрачна. Он так говорит в самом начале, но потом, конечно, использует и другие сравнения, но мне ближе всего вот это.

Клеопов Д.А. У Киреевского была мысль о том, что опосредованные Богом отношения людей надежнее отношений непосредственно между людьми. Прозрачная икона, икона как окно выполняет роль объединения намного лучше, чем икона-экран, зеркало. Да и Предание требует почитания иконы как святого, и здесь тоже проходит водораздел между иконой и искусством. Это – способность служить именно окном, а не зеркалом.

Роберт Бёрд. Но эта способность – в чьем суждении?

Клеопов Д.А. В суждении верующего. Икона, перенесенная в интерьер дома, превращается в религиозное искусство. Икона в храме способна служить границей между дольным и горним миром.

Роберт Бёрд. Да, именно границей, которая открыта по обе стороны. Но поскольку она открыта и нам, то она подвергается и нашим ограничениям. Поэтому мы можем не договориться в данном случае относительно того, что является иконой, а что не является.

Хоружий С.С. Уважаемые коллеги, мы должны завершать наш семинар. Большое спасибо докладчику. В части, последовавшей за докладом, профессор Бёрд нам сообщил много дополнительных соображений, и этот последокладный раздел оказался вполне сравним с самим докладом и по содержательности, и по систематичности. За обе эти части мы и благодарим уважаемого профессора, спасибо!

Роберт Бёрд. Спасибо вам!

В.И. Аршинов, В.В. Тарасенко

Автопоззис, коммуникация, управление

Заседание № 16 – 13 декабря 2006 г.

Хоружий С.С. Сегодня на нашем очередном заседании выступают Владимир Иванович Аршинов и Владислав Валерьевич Тарасенко, с исследованиями которых тематика нашего института уже долгое время соприкасается. Но пока наши отношения строились, я бы сказал, по книге Дао дэ Цзин. Она заканчивается, как мы помним, наставлением для тех, кто обитает в соседних пространствах. Соседние пространства, говорит мудрая книга, должны быть отделены друг от друга высокими стенами, и обитатели этих пространств должны слушать друг у друга лай собак и пение петухов, однако до самой старости и смерти пускай они не посещают друг друга. Но наука не развивается по этой модели, и нам явно уже пора посещать друг друга. Я очень рад, что сегодня у нас будет основательный доклад двух активных деятелей, развивающих в России тематику автопоззиса.

Каким образом концепция автопоззиса пересекается с нашей тематикой? Прежде всего, в самом общем современном антропологическом контексте. Сегодня перестройка антропологических моделей, исследований, антропологического знания уже начинает достигать завершающей стадии. Антропологические исследования и направления сегодня решительно концентрируются вокруг таких ключевых слов, как «забота о себе», развиваемая в концепциях Фуко, как «практики себя», «духовные практики». К этому «практическому» повороту антропологии органически принадлежит и направление автопоззиса. Уже сами термины в их этимоло-

гии нам говорят, что «практики себя» и «автопоэзис» суть вещи содержательно близкие. Но чисто эпистемологически это направление развивалось своеобразно. Оно вбирало в себя много материала из системного анализа, из естественных наук, и за счет этого арсенал антропологии мог очень эффективно обогащаться. Однако за счет того, о чем говорится в книге Дао, – то есть непосещения друг друга – эвристические ресурсы автопоэзиса практически не внедрялись в другие антропологические направления, не работали там. Вот мы и попробуем эту ситуацию изменить. Владимир Иванович и Владислав Валерьевич сделают сегодня первое и, будем надеяться, не последнее сообщение по этой тематике, и мы будем сотрудничать. Прошу Вас, Владимир Иванович.

Аршинов В.И. Спасибо, Сергей Сергеевич. Мне выпала большая честь и ответственность: я попытаюсь выстроить структурное сопряжение между той тематикой, которую развивает Сергей Сергеевич в Институте синергичной антропологии, и тем междисциплинарным направлением, которое называется концепцией автопоэзиса. Я здесь не доклад буду делать, а постараюсь выстроить некий дискурс, который приглашал бы всех нас осознать, что это, в общем-то, область проблемная. Есть много неясных вопросов, на которые не существует окончательных ответов. Это открытая проблематика, которая – и я в этом убежден – имеет большие перспективы для осмысления, для нового шага познания, объединения гуманитарного и естественнонаучного знания и в том числе для интеграции философских направлений – особенно таких, как феноменология, герменевтика – с естественнонаучным знанием. Я сейчас немного декларативно сформулирую некоторые тезисы, а потом попытаюсь их обосновать, отчасти надеясь на то, что наша встреча не последняя, и можно будет с вашей помощью развить высказанные здесь соображения. Надеюсь также и на вопросы, которые будут заданы в ходе нашего взаимодействия. Это важно, потому что без отклика аудитории выступать всегда очень трудно. А когда берешься за такую тему, как автопоэзис, рассказывать о ней без обратной связи просто невозможно, поэтому я на нее очень надеюсь, и Владислав Валерьевич [Тарасенко], думаю, тоже. Начну с истории вопроса, откуда появились термин и концепция автопоэзиса и как я сам лично знакомился с ними. Это оправданный ход, поскольку концепция автопоэзиса имеет личностный характер, это

лежит в самой сути данной концепции. В середине 1980-х гг. уже была достаточно хорошо известна книга И.Пригожина «Порядок из хаоса». Она вышла на французском языке в конце 1979 г., потом была переведена на немецкий язык, а потом встал вопрос об ее издании на русском языке. И вот тогда я познакомился с этой книгой, с идеей самоорганизации, с идеями нелинейной физики. Будучи сам по образованию физик и занимаясь до этого философией квантовой механики, о которой я еще упомяну, я был зачарован новой парадигмой самоорганизации, как ее представил Пригожин на страницах своей книги, написанной совместно с Изабель Стенжерс. В поле моего зрения стали попадать слова: «порядок», «хаос», «самоорганизация». Где-то через два-три года появился термин «постнеклассическая наука». И тогда же мне попала книга Эрика Янча «Самоорганизующаяся Вселенная», которая сразу привлекла мое внимание именно тем, что там в качестве эпиграфа были восторженные посвящения Пригожину. В этой книге я впервые встретил термин «автопоэзис». Он меня сразу заинтриговал. Я пытался понять эту концепцию с разных сторон. Я чувствовал, что она представляла собой какое-то твердое ядро, которое как-то не позволяло мне войти внутрь и понять смысл, суть этой концепции. Более того, сам термин «автопоэзис» вызывал сомнения. Хотя Эрик Янч разъяснял его подробно и ссылался на соответствующие работы, и прежде всего на работу Умберто Р.Матураны, однако сама концепция мне казалась экзотичной, непривычной, и я с ней боролся 26 лет. Только теперь, в нашем новом веке, до меня стал отчетливо доходить смысл этой концепции, и я могу признать гениальность Матураны, который ее предложил. Напомню, что «авто» – это значит само, а «поэзис» – греческий термин, у него тот же корень, что и в слове поэзия. Если буквально перевести на русский язык, то автопоэзис означает «самodelание», «самоизготовление». Этот неологизм, коренящийся очень прочно в традиции, был введен Матураной, если память мне не изменяет, где-то в конце шестидесятых годов. Тогда же появилась и моя любимая синергетика, и парадигмы Пригожина. Все эти направления как бы не очень замечали друг друга, но между ними чувствовалось определенное сродство. Это притягивало, ставило меня перед какой-то проблемой, загадкой, которую надо было обязательно разгадать и понять. Тем более мне казалось, что уж квантовую механику я понимаю.

Я не случайно здесь упомянул о квантовой механике. Напрямую в текстах, посвященных автопоэзису, о ней не говорится, но я считаю, что вне контекста проблем, связанных с интерпретацией квантовой механики, с ее осмыслением, понять глубокий смысл концепции автопоэзиса не то, чтобы невозможно, но достаточно трудно. Теперь перейду к тезису, считающемуся одним из ключевых в концепции автопоэзиса. Этот тезис формулируется так: «жить – значит познавать». Наверное, многие об этом слышали, и я знаю, что его часто цитируют. В концепции автопоэзиса есть и другие утверждения, так же афористически звучащие и немножко озадачивающие, но тезис «жить – значит познавать» для моего сообщения является крайне важным. Считается, что когда мы рассуждаем с философской точки зрения о познании, то речь идет прежде всего о человеческом познании. И, говоря о познании, мы имеем в виду социальное познание, духовное познание. К слову «познание» можно многое добавить. Но когда мы в духе концепции автопоэзиса начинаем рассуждать о познании на уровне, например, клеточного организма или на уровне еще ниже клетки, то что-то в нас противится принять этот тезис. Тем не менее существует представление, что и на уровне клетки в ходе биологической эволюции процесс познания осуществляется. В концепции автопоэзиса считается, что процесс познания осуществляется в форме «кольцеобразного рассуждения». Это ключевой тезис, и в него надо поверить либо принять его каким-то образом. Без этого тезиса дальнейшие рассуждения о специфике концепции автопоэзиса будут чисто декларативными. Теперь о квантовой механике. К осмыслению квантовой механики было много различных подходов. Например, известен подход Бора; здесь, я вижу, есть физики, которые представляют, о чем идет речь. Был также такой очень известный подход, развиваемый Говардом Патти и еще школой биологов-теоретиков, которые пытались создать теоретическую биологию. У нас были представители подобного типа мышления в биофизике – это М.В.Волькенштейн, Л.А.Блюменфельд. Они утверждали, что в процессе биологической эволюции происходит не просто усложнение и увеличение разнообразия биологических организмов, но сама эволюция в процессе становления создает некие познавательные средства, т.е. аналоги измерительных приборов. В этом утверждении я вижу как раз конкретизацию

принципа «жить – значит познавать». То есть в процессе самой эволюции возникло живое вещество. Я имею в виду не белки, не ДНК, не РНК, речь идет о сути – о живом – как о создании средств и систем самоописания. То есть, если мы рассмотрим эволюцию как самоорганизующийся процесс, то смысл этой самоорганизации (еще до человека) заключается в том, что сама эволюция определенным образом создает средства собственного описания. После открытия и расшифровки кода ДНК это, вроде бы, достаточно тривиальная вещь, но само утверждение этого – принципиальный момент. Сделаю еще одно замечание, вернувшись к Матуране и к его исходной задаче, чтобы оправдать то, что я только что говорил. Исходным пунктом рождения концепции автопоэзиса у Матураны была нейрофизиологическая задача в области теории зрительного восприятия. Как нейрофизиолог, он занимался проблемами зрения, а как биолог, он был эволюционистом. И он пытался соединить в своей концепции, которая потом была названа концепцией автопоэзиса, эволюционный подход и специфику нашего зрительного восприятия. Он хотел найти здесь единый принцип. Этим единым принципом и стал принцип автопоэзиса, принцип операциональной замкнутости. Именно осмысление и решение нейрофизиологической задачи, собственно говоря, и явилось источником идеи автопоэзиса. Таким образом, проблема зрительного восприятия, проблема наблюдателя, которая была поставлена в квантовой механике, лежит у истоков идеи автопоэзиса как процесса эволюции. Я напому, что замечательный философ Мераб Константинович Мамардашвили в своей книге «Классические и неклассические идеалы рациональности» говорил, что самая фундаментальная проблема – и философская, и естественнонаучная, но прежде всего междисциплинарная – это проблема наблюдения, проблема наблюдателя. Эта проблема особым образом решается в концепции автопоэзиса. Она по существу выступает здесь как проблема эволюции и эволюционирующего наблюдателя и – по ходу герменевтического развертывания – превращается в проблему коммуникации как проблему самоописания, автореферентности, соотносительности живого организма с самим собой и с окружающей его средой. В процессе этого соотносительного происходит изменение окружающей среды, происходят конструктивные коммуникативные взаимодействия между организмом и средой. Я бы хотел обратить ваше

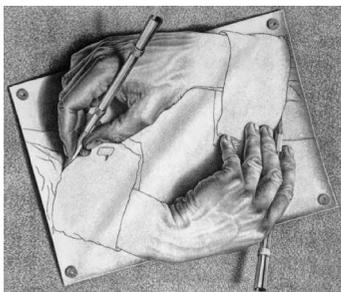
внимание еще на один важный пункт. В начале нашего семинара Сергей Сергеевич сказал, что антропологическая проблематика концентрируется вокруг практик самовоспитания, заботы о себе и так далее. Но дело в том, что автопоэзис предполагает кооперативный характер подобной практики. И здесь я чувствую отсутствие концептуальных средств для четкого и внятного осмысления автопоэзиса. В философском плане мы здесь сразу перескакиваем к проблеме «Другого», к проблеме интересубъективности. Гуманитарный смысл концепции автопоэзиса в том, что, подчеркивая роль языка в формировании человека, она утверждает, что язык является средством не обмена информацией, а координации солидарного поведения человека. И здесь есть чрезвычайно интересные выходы к философии самосознания Гуссерля, к Мерло-Понти и феноменологии телесности. И более того, в концепции автопоэзиса мы имеем мощный потенциал для осмысления человеческой природы как особого рода множественности, коллективности, соборности. Это очень важно.

При описании концепции автопоэзиса используются различные языки: квантовый, биологический, философский, в этом специфика проблем данной концепции. На разных языках представлена здесь и философская проблематика «Другого». Вот вчера был семинар Давида Израильевича Дубровского, где он пытался рассказать, как с информационной точки зрения мы можем говорить о сознании «Другого». И эта проблема сейчас самая фундаментальная, поскольку здесь ставится вопрос о том, как нам описывать уровень коллективного взаимодействия и прежде всего коллективного сознания, оставаясь при этом автономными в своей человеческой сущности, развивающимися существами. Так вот, идея автопоэзиса (и на этом я сейчас завершу свою часть) дает возможность выстроить концепцию коммуникации как самоописания, в которой есть место для Другого. Иными словами, это позволяет уходить от монологического центризма в духе Декарта. И последнее, в концепции автопоэзиса очень явно проявляется тенденция преодоления декартовской парадигмы философствования. Не случайно, что Франсиско Х. Варела в последние годы жизни очень увлекался буддизмом, буддийской философией и сочетал соответствующие духовные упражнения, духовные практики с продвижением автопоэтических идей. Хотя на этой почве они с Матураной,

можно сказать, разошлись. Я рассказал только очень и очень маленький кусочек концепции автопоэзиса как философии, поскольку просто лишен возможности в коротком выступлении показать то мировоззрение, то мирочувствование, которое связано с принятием этой концепции и с ее освоением. Но, поверьте, она того заслуживает, чтобы посвятить ей какую-то часть своей жизни, а может быть, и всю, чтобы в нее войти и через нее посмотреть на самого себя, на коммуникацию, на мир вокруг нас. Пожалуй, на этой пафосной ноте я закончу и предоставлю слово Владиславу Валерьевичу Тарасенко.

Тарасенко В.В Спасибо большое. Я продолжу, принимая эстафету от Владимира Ивановича. Тема моего сообщения «Автопоэзис как практика», и она звучит, пожалуй, немного странно, потому что изначально автопоэзис – это теория, концепция, это концептуальный аппарат, который использовали Умберто Р.Матурана и Франсиско Х. Варела для описания жизнедеятельности организма. И позже Никлас Луман на основании теории автопоэзиса разрабатывал свою – тоже *теорию* – общества. Но как тогда можно говорить о том, что автопоэзис является практикой? Точнее, какую интерпретацию теории автопоэзиса можно дать с точки зрения практик – практик жизни человека, социальных, индивидуальных? Здесь я употребляю такой термин, может быть, провокационный и не всеми однозначно воспринимаемый, как *управление*. Сразу скажу, что язык у нас еще становится, и потому, когда я говорю об автопоэтическом управлении, я все-таки дистанцируюсь от понимания управления как манипулирования, связанного с влиянием субъекта на объект, с воздействием на него и так далее. Для меня управление – это некоторая практика, в первую очередь связанная с развитием как исследованием возможностей и постановкой целей. И здесь соединение управления, практики и автопоэзиса порождает, на мой взгляд, очень мощные инструменты. В первую очередь, это инструменты личного развития, личностного роста и инструменты коллективных (что не менее важно) практик – самодостраивания, самовоспроизводства познания. Тут возникает очень интересная интерпретация всех этих вещей. Как говорил Владимир Иванович [Аршинов], концепция автопоэзиса достаточно радикальная. Это отказ от декартовской парадигмы, что

само по себе уже очень сильная и мощная посылка. Здесь я хочу сделать отступление и обратиться к некоторым своим биографическим фактам. Я аспирант Владимира Ивановича [Аршинова], писал диссертацию, посвященную фрактальной геометрии. Для меня фракталы как геометрические множества тоже являются в некотором смысле радикальным шагом, радикальным отказом от мира Эвклида – мира линий, плоскостей, точек – и переходом к новому восприятию космоса, к новым моделям и представлениям. Кроме того, так получилось, что я связан и с практиками управления. В частности, я профессионально занимаюсь управленческим консультированием, тренингами. И как-то раньше я не мог соединить в одно целое фракталы, философию, тренинги, управление, а при знакомстве с концепцией автопоэзиса у меня все это пришло в состояние некоторой гармонии. Почему? Потому что автопоэзис, на мой взгляд, как концепция, направление, как мировоззрение дает, во-первых, нам выход в некие практики, понимание их саморазвития, а во-вторых, является радикальным отходом от существующих представлений о познании. Я постараюсь это проиллюстрировать. Говорят, чтобы что-то понять, желательно найти какую-то метафору. У голландского художника Мориса Эшера есть картина «Руки», на которой изображены самодостраивающиеся руки – руки, рисующие друг друга. Эти парадоксальные изображения являются своеобразной метафорой автопоэзиса. Метафора состоит в том, что изначально ни субъекта, ни объекта, ни средств нет, есть некоторое движение жизни, движение познавательной системы, из которой конструируется объект, конструируется позиция субъекта, позиция наблюдателя – конструируется и то, что мы познаем, и тот, кто познает. То есть, этот процесс не задан: нет субъекта, нет объекта, нет средств, есть некоторая изначальная цикличная процессуальность как некая автопоэтическая данность. И здесь возникает интересная коннотация, что практика не является предикатом чего-то, а есть сама по себе, как вещь более фундаментальная, чем субъект, чем объект, чем средство. Практика есть цикличное – автопоэтическое в данном случае, в интерпретации Матураны и Варелы, – движение жизни. Вот у меня есть рисунок Мориса Эшера «Руки», я хочу вам его показать, чтобы было понятно, что это такое.



М.Эшер. Рисующие руки (Drawing Hands) 1948. Литография. 28.5x34 см

Соответственно, если мы принимаем концепцию автопоэзиса и смотрим на практику управления, то мы понимаем, что коммуникация изначально прорастает из некоторых, с точки зрения Матураны и Вареллы, практик взаимодействия, которые связаны с состояниями нервной системы наблюдателя, с состоянием его ментальной активности. «Все, что сказано, – сказано наблюдателем», – известный тезис Матураны. Все, что сказано, – сказано живым существом. У живого существа есть когнитивная активность. И эта когнитивная активность, когнитивная практика является изначальной у любого живого существа. Иными словами, первична перцептивная практика. Субъект, объект, средство, познание являются результатом самодообраивания этой практики, основанной на цикличной активности жизни, на цикличном самодообраивании живого существа. И здесь есть концептуальная связь между фракталами, фрактальной геометрией и автопоэзисом. Фракталы – это тоже некоторая модель цикличности, самореферентности. Это самодообраивающееся рекурсивное движение, которое порождает нечто, порождает математические объекты (некоторые – безумной красоты) или математические множества. Изначально у линейной науки было некоторое предубеждение по отношению к цикличности. Круг в определении – это круговая причинность. Это – «закружите мне голову», или это – «дьявол» – тоже круги. Поэтому мышление кругами, циклами, изначальными закручивающимися автопоэзисами, изначальными практиками (саморефлексии, самоанализа и, исходя из этого, самовоспроизводства неких данностей) – это мышление странное для человека, воспитанного в духе прямоты, ясности, четкости определений и понимания. Здесь я подброшу вам еще одну метафору, еще один тезис, над которым я недавно долго думал. Это тезис Бродского, высказанный им в Нобелевской лекции, который меня особенно заинтересовал – о том, что эстетическое выше этического. Иными словами, сначала у нас есть эстетическое, эмоциональное переживание, а только потом образуются нормы, только потом образуют-

ся правила. И с этой точки зрения, социальные нормы не должны диктовать художнику понимание того, что изображать правильно и что – неправильно. Все как раз наоборот: сначала эстетика, сначала мировосприятие, а потом это мировосприятие формирует некие нормы. Мне кажется, эта мысль, эта метафора конгениальна идее автопоэзиса. Но я бы здесь построил еще выше уровень, а именно: перед эстетическим переживанием есть эмоциональное и ментальное состояние. Мы через практики цикличности, само-дотраивания формируем некоторые состояния активности нашей нейрофизиологической системы. И, что самое важное, через эти практики мы формируем коллективные ментальные состояния коллективного творчества, коммуникации или взаимодействия, которые рождают эстетическое взаимодействие уже как практику соотношения этих эмоциональных состояний с символами, знаками культуры, как практику консервации в культуре этих эмоциональных состояний через предметы и искусство. И только потом уже идут практики этические, социальные как практики формирования норм и сообществ. И здесь Магурана и Варела предпринимают радикальную попытку, может быть, наглую, может быть, странную – построить «краткую теорию всего», начиная от зарождения жизни и заканчивая построением социальных структур и систем, сделав автопоэзис некоторой универсальной категорией, объясняющей связь между социальными, биологическими и нейрофизиологическими феноменами, и взяв практику познания в качестве основной системообразующей активности для своей теории. Это на самом деле мощная идея, очень интересная. Она позволяет нам по-новому взглянуть на практики управления и на социальные практики, исходя из предположения, что все дело в активности, в наших ментальных состояниях. Условно говоря, для того, чтобы написать роман, надо в некотором циклическом процессе привести себя в состояние возбуждения, зафиксировать это каким-то образом в своей когнитивной системе, и это даст определенные знания. Я, конечно, утрирую, но тем не менее жизнь – это переход, условно говоря, от одних ментальных состояний к другим. И управление в этом смысле – это, во-первых, анализ существующих ментальных состояний, анализ индивидуальных и коллективных практик самодотраивания, а во-вторых, конструирование возможных ментальных состояний через разрушение существующих. Конструирование здесь –

это, по сути дела, определенные тренинговые и практические ситуации. То есть мы можем индуцировать внутри себя определенные состояния, коммуникативные или творческие, либо определенные коллективные состояния согласованности, содеятельности людей. Здесь появляется очень интересный аспект, связанный с пониманием того, что такое смысл и как его трактовать. С точки зрения концепции автопоэзиса, смысл – это категория нейрофизиологическая, но связанная с коллективными состояниями нервных систем. Условно говоря, можно вызвать согласованность этих состояний, и это будет некий общий смысл, который может быть личностным, не проговоренным, не данным в каких-то знаковых системах.

В качестве иллюстрации приведу фильм Дanelии «Осенний марафон», там есть знаменитая фраза: «Хорошо сидим». Люди молчат, люди ничего не говорят, но у них есть некоторое общее согласованное ментальное состояние, в результате которого стала возможна такая коммуникация без слов. Иными словами, мы общаемся на уровне эмпатии, на уровне взаимных ощущений. Мы ощущаем друг друга, и для этого вовсе не надо опускаться до каких-то слов, знаков и так далее. Это не телепатия, это действительно *эмпатия* в психологическом смысле этого слова. Так вот я утверждаю, что сейчас есть определенная и социальная, и индивидуальная потребность в конструировании и создании некоторых новых ментальных состояний. С этой точки зрения, история идеологий может быть рассмотрена как история коллективного вовлечения людей в общие переживания, чувства и эмоции, как некоторая практика манипулирования и управления. Но сейчас я говорю о том, что само время требует поиска новых социальных практик, новых смыслов. А конструирование и создание их происходит через формирование коммуникативных практик, которые, с точки зрения теории и практики автопоэзиса, имеют вот такую природу: коллективную, нейрофизиологическую и связанную с круговой причинностью, с созданием циклов восприятия, циклов устойчивых эстетических, лингвистических и этических практик, которые формируют уже социальные сообщества. Это какая-то новая форма социальных сообществ и практик, возможно, это новые социальные структуры. Мы можем говорить об особых феноменах. Например, некоторые социальные структуры сейчас еще не видны. Они не наблюдаемы государством, не наблюдаемы обществом,

но они «растут», если говорить биологическим языком. Их рост можно в терминах теории автопоэзиса как-то объяснить или даже предугадать. Скажем, сейчас идет сильный рост клубных неформальных сообществ, люди объединяются. Вот этот семинар – люди почему-то приходят вечером, вместо того, чтобы заняться более прагматическими делами. Что-то их привлекает сюда, почему-то эти встречи регулярны. Сейчас много есть всяких тусовок, клубов по интересам, хоров, кружков каких-то. Все это, что, казалось, безнадежно умерло в девяностые годы, сейчас возобновляется. И, как это ни странно, но телевизор, средства массовой информации, газеты не являются конкурентами этому движению. Есть нечто такое, чего средства массовой информации дать не могут. На мой взгляд, они не могут дать того, что есть в клубном общении, – некоторой эмоциональной коммуникации, вовлеченности, некоей цикличной практики воспроизводства такого хронотопа, возникающего здесь и теперь. Отсюда может быть понята технология создания клуба, тусовки или сообщества. Это практика коллективного смысла – практика, основанная на эмпатии, на сопереживании, на доверии, на таком непроговариваемом интересе людей друг к другу, который, несомненно, носит социокультурный и субкультурный характер. Это также есть повод для создания управленческих практик, практик создания сообщества и управления им. В концепции автопоэзиса есть еще одна важная категория – контингентность, и двойная контингентность. Представления о контингентности проливают свет на некоторые социокультурные технологии создания сообществ, на то, что надо делать, чтобы создать сообщество вовлеченных, и увлеченных, и доверяющих друг другу людей. Это, по сути дела, и есть практика создания социальной коммуникации. Стоит также обратить внимание на феномен блогов. За последние три года Интернет очень сильно и непредсказуемым образом преобразился. Практика Интернета 90-х гг., когда создавались информационные порталы, тематические серверы, постепенно уходит в прошлое. В Интернете с огромной скоростью растет число виртуальных сообществ. Крики о том, что во времена постмодерна мы перестали читать, что текст умер, заменив слово картинкой, оказались преждевременными. Слухи о смерти текста оказались весьма преувеличенными, поскольку текст вдруг ожил. Где? В дневниках. Люди начали писать дневники, и они оказались всем интересны.

Массовое написание дневников вызвало автокаталитическую реакцию. Сформировалась мотивация движения людей друг к другу, и фактически сформировались новые социальные структуры. И опять же это – практика циклического воспроизводства образа себя в тексте, образа того, что я сделал. И главное: эти практики начали самодопраиваться по отношению друг к другу. Грубо говоря, я, пишущий в своем дневнике о том, что я сегодня делал, интересен кому-то неизвестному, который тоже пишет о том, что он делал сегодня весь день. Это самодопраивание друг относительно друга, согласование интересов порождает индуцирующие, усиливающие совместные практики написания текстов. Я более чем уверен, что те люди, которые ведут блоги, не вели дневники в бумажном виде, во всяком случае большинство из них. Блог – явление массовое. Тут играет роль новый интерфейс, который усиливает и делает этот процесс более регулярным, более сильным, более востребованным. Короче говоря, коммуникация усиливает творчество создания текстов – любых, пусть они плохие, бездарные, выступает как мощный катализатор их согласования и формирования. Здесь проявляется контингентность. Объясню, что это за термин. Синонимом «контингентности» можно считать непредсказуемость появления структур, но это не совсем точно. Контингентность – это нечто, рождающееся в коммуникации, что коммуниканты не могут предугадать. В этом смысле «контингентность» чем-то похожа на парадокс заключенных, есть такая задача в теории игр. Два заключенных сидят в разных камерах и принимают решение по отдельности, но результат зависит от того, какое решение они вдвоем примут, а какое оно будет – никто не знает. Условно говоря, в коммуникации возникает нечто третье, что не является в чистом виде ни случайным, ни предсказуемым, а является контингентным.

Аршинов В.И. Это то, что всегда делает коммуникацию рискованной. Всегда, когда вы начинаете говорить, вероятность следующего события не предугадывается. Отсюда возникает масса всяких неожиданностей. Из этой «двойной контингентности» и рождается проблема рисков в коммуникации.

Тарасенко В.В. Да, и как раз, по Луману, социальная структура контингентна. Мы не можем предугадать, не можем выявить результаты этой коммуникации. Почему? Потому что коллизии социальных инноваций, индивидуальных или коллективных практик

нами не предугадываются. Кто мог бы сказать, что сегодня практически у каждого из здесь сидящих будет мобильный телефон? 10 лет или 15 лет назад это вряд ли можно было себе представить. И, опять-таки, в чем тут обратная связь? В том, что эта инновация, эта контингентная ситуация снова нас изменила, изменила наше общество. Короче говоря, коммуникации порождают некоторую структуру, некоторые объекты, которые опять нас меняют как субъектов – как тех, кто эту коммуникацию творит. Эта игра, это взаимодействие, которое уже нельзя описывать в терминах субъекта, объекта и средств. Оно и является существенной чертой автопоэзиса. Я как наблюдатель творю свою внешнюю среду, а моя внешняя среда творит меня как наблюдателя. И моя задача как наблюдателя постоянно простираивать в этой цикличности границы между мной и внешней средой. Ситуация очень интересная, потому что во многом она определяет те механизмы, по которым функционирует рынок. Скажем, компания, работающая на рынке, в принципе может сотворить рынок с нуля, создав с помощью инноваций совершенно новые условия для себя и для конкурентов. И эти новые условия могут опять поменять ситуацию, опять поменять эту компанию, породить какие-то новые формы коммуникации, новые формы взаимодействия. Цикличность, круговая причинность, самодостраиваемость – это все необходимые черты коммуникации и любой социальной структуры. Я практически все сказал. Если есть вопросы, то я на них отвечу.

Хоружий С.С. Может быть, Вы сделаете краткое резюме?

Аршинов В.И. Наверное, вы почувствовали, что тема эта многомерна, имеет много точек роста и весьма перспективна. Хотелось бы еще раз обратить внимание вот на что.

Для меня здесь и теперь центральное место в автопоэтической коммуникации занимают две вещи. Во-первых, это языковая операциональная замкнутость. И в этом смысле автопоэзис есть возврат к идеям субъективного, к субъективному идеализму. В каком-то смысле идет пересмотр, ревизия вообще всех представлений. Это концепция, как я ее называю, «повторного вхождения субъекта». Этот пересмотр, сплошной ревизионизм есть определенное возрождение субъекта, подключение духовных ресурсов и переосмысление того культурного богатства, которое накоплено в разных культурах. Это коммуникативное, нелинейное, циклическое

свойство нового дискурса очень существенно, владение им крайне необходимо. Здесь, конечно, есть риск, есть опасность, как и во всякой коммуникации. Этот риск связан с непредсказуемостью. И это важно. Мы не должны увлекаться идеей классического управления, превращения субъекта в объект и так далее. Субъектно-объектная парадигма здесь получает очень ограниченные права. Где-то она включается и работает, но где-то – совсем нет. В плане социального управления очень важно, что здесь совсем нет этой субъектно-объектной парадигмы. Мы говорим о рефлексивном обществе. Мы пришли к осознанию вот этой органичности, автопоэтичности, коллективности, кооперативности человеческих процессов. Огромное внимание в автопоэтической коммуникации уделяется аспектам культуры. Культура – это сгусток коммуникаций, это свернутые коммуникации, которые между нами существуют всегда и которые здесь и теперь определяют рекурсивные практики взаимодействия между нами. Важно понимать, что мы делаем, когда общаемся, как используем язык, какова роль языка в общении, роль сознания, как язык влияет на сознание, как он связан с сознанием. Эта концепция определенным образом все в себе содержит. Второе и последнее, на что я хочу указать. Конструирующий момент в автопоэзисе тесно связан с идеологией радикального конструктивизма. Это факт. Радикальный конструктивизм – концепция, которая прежде всего связана с именами Эрнста фон Глазерсфельда, Пауля Вацлавика и Хайнца фон Фёрстера, который занимался разработкой кибернетики второго порядка. Фон Фёрстер очень сильно повлиял на Матурану, автопоэзис, если угодно, философия и кибернетики тоже, но кибернетики второго порядка. Вообще все, что здесь говорилось, это знание о знании. Почему в данной области возникают трудности с языком? Потому что осуществляется как бы двойная рефлексия, когда я использую язык и одновременно говорю на этом языке о языке, то есть используется несколько уровней коммуникации. И здесь я циклически возвращаюсь к заявленному сюжету. Коммуникация – это ни в коем случае не обмен информацией или сообщениями. Коммуникация – это обмен пониманиями прежде всего. Ясно, что это определение не полно, не совершенно, особенно в нашем информационном мире, насыщенном блогами, Интернетом и так далее. Владислав [Тарасенко] очень хорошо сказал о блогах как о феномене, вызванном огромной потребностью

людей в личностном общении. Но мы не должны забывать, что и здесь есть проблема. Она в том, что в этих блогах люди как бы компенсируют недостаточность своей личностной биографии. Сейчас есть спрос на биографию, на рассказ, он огромный, мы все хотим понять, кто мы есть на самом деле, обрести смысл жизни и узнать свои корни, генезис, традиции. Это и есть проблема идентификации. С ней дело обстоит, скажем прямо, плохо. И она решается путем компенсации или, грубо говоря, протезирования идентичности. В блогах происходит искусственная, придуманная идентификация. Хорошо это или плохо, я не знаю, но создание такого сетевого дискурса, обмена пониманиями – как если бы, как будто бы – это тоже феномен, который заслуживает глубокого изучения. Ясно, что мы только-только осознали, что информационное общество не демократизирует его. Мы это видим сейчас по нашему опыту последних пятнадцати лет. Открытие информации вовсе еще не приводит к свободному, демократичному обществу. Остается проблема доступа к информации, проблема перенасыщения, и есть много других проблем, вы их все знаете. Самый главный дефицит у нас – это дефицит понимания. Я убежден, что овладение в том или ином смысле, в том или ином ракурсе идеями самоорганизации, автопоэзиса, кибернетики второго порядка может дать нам то понимание, те рефлексии, в которых мы нуждаемся в нашем общении, в нашей коммуникации. Это напрямую связано с духовностью, поскольку, чтобы развивать себя, надо овладевать высшими духовными состояниями. Автопоэзисы высших духовных состояний – это то, что называется духовными практиками, духовными упражнениями. Сергей Сергеевич [Хоружий] проделал огромную работу. Мы начинаем «видеть» и философию сквозь призму автопоэзиса. Если нам важно увидеть даже философию Гегеля как личностное духовное упражнение, а не как способ рационализации и переделки мира, то я уж не говорю о философии древних или о религиозных практиках исихазма. Понимание культуры как духовной практики нам сейчас крайне необходимо. И чтобы это не было только риторикой и словами, нужна большая работа и в том числе, наверное, нашего семинара.

Хоружий С.С. Спасибо, Владимир Иванович. Я думаю, что дискуссия, безусловно, завяжется, у нас уже была поднимавшаяся рука. Но для начала я, злоупотребив правом ведущего, сразу

обозначил бы одну важную тему для дискуссии. Сейчас нам была описана целая познавательная вселенная автопоэзиса с обширными разработками, со своим концептуальным аппаратом. Услышав, что этот концептуальный аппарат применяется и к проблемам личным, личностного самовыражения, о чем Владислав Валерьевич [Тарасенко] довольно долго говорил, и к проблемам духовной жизни, и к культурному материалу, можно сразу решить, что никакой проблемы сопряжения, интеграции этой методики автопоэзиса с привычной базой гуманитарной и антропологической науки, собственно, и нет, вот бери и применяй. Мне кажется, что это абсолютно обманчивое впечатление, проблема есть, и вот на нее я и хотел бы обратить внимание. Почему она есть? Напомню, что первая из ключевых формул всей этой науки звучала так: «жить – значит познавать». Очень хорошо. Потом Владимир Иванович раскрыл эту формулу, а мы согласились, что она, безусловно, содержательна и имеет право на существование. Но эта формула таит в себе и очень большое коварство. Само понимание познания, которое она в себе несет, заведомо неклассично. Оно и постнеклассично. Нужно четко сразу сказать: под «познанием» разумеют здесь вовсе не «человеческое познание», а некоторые абсолютно обезличенные, обезчелоченные процессы, обладающие лишь некими абстрактными характеристиками типа рефлексивности, обратных связей. И каким образом это соотносится с теми когнитивными парадигмами, которые до сих пор, даже в самой новейшей эпистемологии, представляются в качестве теории познания, априори совершенно не ясно. И затем это уже соотносится с тем, что звучало дальше. Возникает серьезное подозрение, что на поверку речь идет о весьма редукционистском подходе. Имеют место определенные черты процесса познания, которые улавливаются и фиксируются, ну скажем, в живых системах, в широких классах системного знания. Но уловить некоторые черты еще вовсе не значит доказать, что там на самом деле происходит познание. Обратная связь имеется и не то что в живом организме, а в электротехнической сети, которую в восьмом классе рисуют в тетрадках школьники. Только, простите меня, это не значит, что процессы в этих сетях можно отождествить с рефлексивной деятельностью человека! Обратная связь, которая есть в электролампочке, это не рефлексия в деятельности разума. Здесь уже язык подводит. Конечно, сама операцион-

ная суть рефлексии – это обратная связь, что же еще. Но рефлексивный акт нашего разума – это уже отнюдь не переключение тока с одной стороны на другую. А вот здесь такие короткие замыкания (простите, но электротехнический язык ведет за собой) сплошь и рядом нам предлагались. Улавливались операционные черты, общие в человеческом познании и в системном языке, после чего в порядке короткого замыкания нас пытались убедить, что речь идет о человеке. Да не о человеке эта речь, это системный анализ, и чтобы доказать, что вы из сферы системного анализа действительно перешли в дискурс о человеке, требуется большая работа.

Как понимать это *якобы познание*, какая когнитивная парадигма на самом деле в автопоэзисе имеется в виду? Это очень серьезный вопрос. Он для меня самого интересен. Я очень хотел бы верить, что в рамках автопоэзиса его продумывание было и ответ уже есть. Я даже почти уверен, что он есть. Гуманитарно весьма культурные люди этим занимались, занимаются и сейчас, вероятно, ответы есть. Но прежде всего очень существенно зафиксировать, что еще нужно выстроить целый соединительный горизонт. Без него полностью купируются личностные измерения. Где в том, что мы слышали, дискурс личности? Его нет. И говорить, что мы будем описывать духовную деятельность, не зная, что такое личность и как она вообще может быть в этот дискурс включена, очень опрометчиво. Многое может быть включено, а вот то, что называется несводимым своеобразием личности, я очень сомневаюсь. А если оно не может быть включено, то по самому определению, это и есть дискурс редукционистский, который несводимое своеобразие игнорирует. Возможно, он говорит об очень многом и интересном другом – скажем, что возникают эффективные возможности для описания разных коллективных состояний. Это ценные вещи. Но надо всегда представлять себе, что мы теряем, чего мы не охватываем.

Аршинов В.И. Да, очень много было выпущено, и я принимаю возражения. Мы постараемся сейчас ответить. По поводу редукционизма. Этот упрек отчасти справедлив, отчасти нет. И в жизни, и в понятиях всегда есть редукция сложности. Всегда есть. Это, так сказать, по жизни. Образование человеческого организма, образование системы как целого, которое отграничено от среды, – это и есть некая редукция. Как это можно назвать по-другому? Это первое. Второе: по поводу, естественны ли мотивы редукциониз-

ма. Поскольку я шел от естествознания, то это неизбежно. Можно было, конечно, идти от философии, другим путем, но это не было нашей задачей. Мы сейчас выходим на феноменологию Гуссерля, и Гуссерлем пока наш горизонт ограничен. Это второе.

Третье: коммуникация автопоэтична, сама коммуникация и есть автопоэзис. И она не редуцируется на части, она не редуцируется к информации. И спасибо большое, что Вы это подчеркнули, это очень существенный момент. Здесь есть как раз некое триединство – сообщение, информация и понимание, которое немножко спасает от редукционизма. Коммуникация межличностна, значит, она косвенно предполагает личностное...

Хоружий С.С. Да нет, личностного она не предполагает совершенно. Она не межличностна, ибо она не меж личностями, а меж «чем-то» и «еще чем-то». Она предполагает только существование каких-то черных ящиков.

Аршинов В.И. Да, совершенно верно. Но с чего-то надо было начать. Личность – это уже продукт культуры, согласитесь. Если бы начали с нее, то тогда бы спрашивали, о какой культуре идет речь. Тут возникает много сложностей междисциплинарного характера. О какой культуре идет речь: о светской или о духовной? Мы бы ушли в споры по поводу определения, поэтому где-то надо было начать. Я шел на риск коммуникации, и не случайно сказал об этом.

Хоружий С.С. Это истинно так: Вы пошли на риск, как сейчас говорят, подставились. Сообщество, я надеюсь, от этого выигрывает, завязывается дискуссия на определенную нужную тему. А для нашего семинара, я напому участникам, это в особенности нужно и содержательно. Тема редукционизма у нас уже поднималась на самом последнем семинаре, где был доклад профессора Штейнера по современным исследованиям Дзэнских практик. Он подробно рассказывал о новых американских результатах в этой области, которые описывали Дзэнские практики на нейрофизиологическом уровне. И в этой связи опять же очень активная была дискуссия. И у Вас нейрофизиологический редукционизм опять-таки прозвучал, так что для нашего семинара это уже стало некой сквозной темой.

Аршинов В.И. Когда мы говорим по поводу редукционизма коммуникации, здесь есть еще одна важная вещь. Когда коммуникация развивается, она включает в себя рефлексивность. Но кто здесь субъект рефлексии? Вот Вы сказали: «Коммуникация – два черных

ящика взаимодействуют». Но когда мы с вами начинаем коммуницировать, то – уходя от «обмена информацией» – я полагаю, что у Вас есть сознание, и дальше начинается этот дискурсивный процесс. Я занимаюсь, с одной стороны, самоописанием, умножаю в себе копии, действую методом проб и ошибок, а с другой стороны, процесс этот иногда сходится, и мы приходим к взаимопониманию. И если я знаю, что здесь такое возможно, то сначала я отталкиваюсь от Вас как, извините, от черного ящика, а потом в результате многократного итеративного процесса мы приходим к новому состоянию, Вашему и моему. И специфика этого процесса зависит от культуры, какие в ней есть образцы, какая у нас философия – все это может вообще блокировать процесс, а может очень сильно его катализировать. То есть культура здесь играет фундаментальную роль. Мы не можем ее выбросить. Плохой редукционизм начинается, когда естественнонаучный технократизм игнорирует все культурные смыслы и пытается строить кибернетическую модель. Тогда, конечно, получается то, что получается. И в Интернете, кстати, та же модель срabатывает. Но если мы будем культурные смыслы рефлексировать, будем их осязать, чувствовать, причем ощущать всей своей даже не психофизиологией, а всем своим коммуникативным состоянием, то, я думаю, это не так безнадежно.

Хоружий С.С. Дело, безусловно, не безнадежно, но философ здесь обязан сказать, что как бы мы, отправляясь от черного ящика, эффективно ни продвигались, учитывая культурные измерения и прочее, до сознания мы принципиально не дойдем, потому что не сможем прийти никогда. И когда Вы просто так сказали: «А мы предполагаем сознание», – я скажу: да не можем мы в этом дискурсе его предположить, его нет, и не возникнет оно никогда! К глубокому моему сожалению, здесь нет Анатолия Валерьяновича Ахутина, который всегда очень активно, куда лучше, агрессивнее моего, защищает несводимое своеобразие именно философии как философии, в отличие от всех сциентистских и естественнонаучных дискурсов. Многое можно привнести, а вот сознание не понять.

Аршинов В.И. Да, это как тест Тьюринга. Конечно, это просто способ облегчения коммуникации, загадка, проблема. Вот Мамардашвили так и называл: «Наука о сознании – икс-наука». Я думаю, этот икс мы вряд ли когда-нибудь найдем. Но знать, что икс есть, мы должны.

Хоружий С.С. Да. В общем, возникает некая рабочая гипотеза: наиболее эффективно было бы мыслить методику и аппарат автопоэзиса не как самодостаточный полный дискурс.

Аршинов В.И. Конечно.

Хоружий С.С. Притязания на полноценный гуманитарный и философский дискурс здесь нет. Здесь скорее предполагается все же интеграция с каким-то философским союзником.

Тарасенко В.В. У меня другая точка зрения. Изначально это научный тип размышления, и то, что есть редукция, это нормально. Когда мы студентам читаем лекции по логике, то говорим, что понятие – это мыслительная процедура, благодаря которой мы выделяем существенные признаки предметов и абстрагируемся от несущественных. Это редукция в чистом виде. И автопоэзис в этом смысле есть чисто научная теория, она создала свои понятия и начала с ними работать. Я не уверен, что здесь есть претензия на философию и на гуманитарные размышления. Это скорее философам интересно заглянуть в черный ящик и посмотреть, почему там все это вертится. А в принципе с помощью автопоэтической теории могут рождаться гуманитарные техники, мало имеющие отношения к философии, как это ни странно, но они позволяют создавать организации, практики личностного роста и так далее. Эти техники и практики возникают не из философии и не из религии, они возникают из биологии и естественных наук. И это есть некоторая тенденция. Она мне кажется очень интересной, если ее обдумать. И философии бы как-то это понять и отрефлексировать, найти скорее союзника, чем врага, который пытается на какую-то территорию залезть. Это мне кажется более конструктивным. Это есть редукционизм в первом смысле как рождение теории естественнонаучных дискурсов. Но есть еще более хитрое понимание редукционизма, уже онтологическое. Живой организм – это производство редукций. Иными словами, живой организм это то, что непрерывно упрощает бесконечное многообразие вокруг себя и формирует представление о себе, о внешней среде и границах через эти процедуры редукции. Это уже второй смысл редукционизма, онтологический. В этом плане теория автопоэзиса – это теория редукционизма.

Хоружий С.С. Терминологию бы стоило уточнить, дабы Божий дар, *онтологию*, не путать с яичницей, *онтогенезом*. Онтогенетический редукционизм, само собой разумеется, не тот,

который я подвергал критике. Это определенная черта системных процессов, против которой нечего возразить. Хорошо, Ваше разъяснение намечает здоровый род отношений, а территорию очертить все-таки нам следовало, потому что из самого Вашего рассказа не очень было ясно, как Вы понимаете Вашу территорию. Не предполагаете ли Вы, что личностное пространство и философское пространство Вы в свой дискурс как-то ухитрились поместить?

Тарасенко В.В. Сергей Сергеевич, здесь тоже есть некий редукционизм, связанный с контингентностью. Личность – это результат или конструктор некоторых социальных, лингвистических, эстетических, эмоциональных контингентностей, которые развиваются, усиливаются в практиках коммуникации. Это метафора некоторого калейдоскопа, который как чуть встряхнули, и вот такое случилось. Это скорее генетическая, биологическая трактовка: возникновение некой индивидуальности из миллиона комбинаций и многообразий. В этом смысле понятие контингентности может быть связано с понятием личности. Такая трактовка тоже может быть, но это чисто биологическая редукция.

Хоружий С.С. На функциональном уровне, внутри определенного, очерченного круга задач вы можете оперировать законным образом и понятием личности, уточняя, что это конструктор в ряде таких-то практик.

Тарасенко В.В. Да, это сконструировано. Я еще хочу сказать о техниках, а именно о гуманитарных. Речь идет о техниках управления знаниями и пониманиями. Когда я провожу тренинг, то говорю, что как тренер не даю знания, но даю понимание. Наша задача в том, чтобы группа получила понимание, в результате которого у нее создастся возможность взять на себя ответственность за принимаемые решения. Это может быть личное решение, связанное с личными жизненными поступками, или же решение, связанное с организацией, но понимание дает ответственность. И опять-таки, эта вещь практическая, она может идти через технику, через телесные практики при формировании понимания. И концепция автопоэзиса...

Хоружий С.С. ... она хорошая практика, как Вы и говорили.

<...>

Вопрос. С помощью теории автопоэзиса можно объяснить, например, такой феномен, как торжество марксистско-ленинской теории?

Аршинов В.И. Можно, я думаю. Просто не хочется далее политизировать разговор.

Хоружий С.С. Было бы хорошо, если бы Вы указали хотя бы одно-два понятия в вашем аппарате, которые могут вести к таким разъяснениям.

Аршинов В.И. Понимаете, мы говорим об эволюции коммуникации. Здесь я немножко собьюсь на синергетический язык и сошлюсь на любимого мною Германа Хакена, основоположника синергетики, прикрывшись его авторитетом. У него есть популярная книжка по синергетике «Тайны восприятия», где в конце он пишет о конкуренции идей и, в частности, парадигм. Он говорит о том, что между ними действительно есть конкурентные отношения. Здесь, кстати, возникают параметры порядка. Для меня параметры порядка в языке – это смысл, это коммуникативный канал. Итак, идеи находятся в среде, которая флуктуирует, хаотична, идет борьба, конкуренция за ресурсы и так далее. Смысл автопоэзиса в том, что мы организуем симбиозы. Сотрудничество, грубо говоря, имеет приоритет в этом эволюционном дрейфе. В отличие от эгоизма, альтруизм – «я-ты» коммуникация – имеет преимущество, в конце концов, и в каком-то прагматическом плане. Это вопрос выбора, вопрос веры.

Правда, опыт показывает, что такого рода идеи, как марксистская философия, действительно, стали монополистами на русской почве. Это вопрос, на который я лично пока не имею ответа. С точки зрения редукционизма, о котором Сергей Сергеевич [Хоружий] прекрасно сказал, ответ прост. Но с точки зрения духовного развития России и культуры ответ для меня до сих пор не ясен. Почему-то в Европе марксизм сейчас существует, и они нормально как-то с ним живут.

Хоружий С.С. Речь, конечно, сейчас не идет обо всех измерениях проблемы, – историософских и прочих. Но, по-моему, основное зерно Вы указали: понятия, которые позволяли бы уловить сами механизмы таких явлений, в вашем аппарате присутствуют.

Тарасенко В.В. Да, и к тому же многие интерпретации такого рода проводил Луман. Фактически его аппарат основан на этой теории.

Реплика. Я хотел бы начать, как мне кажется, с некоторой ошибки в управлении пониманием. В Вашей речи прозвучало непонимание той игры, которая была в Нобелевской лекции Бродского.

Когда он говорит, что эстетическое выше этического, то имеет в виду, что сама иерархия «выше» уже есть этическое. Отношение этического и эстетического – это уже элемент этического, и поэтому здесь есть как бы «двойная отвертка». С одной стороны, «эстетическое выше этического». С другой стороны, здесь заключено превосходство именно этического, поскольку предполагается наличие иерархичности.

На мой взгляд, эта недооценка рефлексивных смыслов сквозит во всем докладе. Какую-то часть вопросов уже снял ведущий. Но мне хотелось бы указать на один момент. Вы очень активно превозносили новое и считаете, что приносите именно новое, свежее. А между тем Владимир Иванович [Аршинов], который перед Вами выступал, говорил о формировании порядка из хаоса. Но это совершенно противоположные вещи. То, о чем говорили Вы, – это акцентирование на процессуальности, которая сама себя выстраивает, и в этом заключается пафос. Эта процессуальность не доходит до чего-то определенного, до чего-то конкретного и замкнутого. У Вас получается, что энергия и практика существуют сами для себя, что смысл жизни в самой жизни, а смысл познания в самом познании, ведь так? Но тогда смысл получается каким-то бессмысленным, бесцельным. Мне кажется, что Вы пытаетесь заменить на «автопоэтические ритмы» собственно структурный синтез, без которого ни к какому знанию не придешь. Получается, что внешние коммуникативные связи, сам процесс общения может все заменить, все выстроить, а значит, что можно оторваться, пренебречь древним знанием. На мой взгляд, это все совершенно ни к чему. Мне представляется, что сам акцент на новом устарел. Сейчас, на мой взгляд, и в выстраивании текстов, и в коммуникации преобладает тенденция к обнаружению конкретного и структурированного знания. Тот информационный взрыв, который был до этого, когда все говорили и никто не слышал, оказался слишком разрывающим. И теперь проявляется это самоструктурирование – и социальное, и смысловое, обращаются к старому, древнему, серьезному, появляется понимание того, что это древнее есть всегда, а не только стихия, энергия. И последнее замечание – по поводу «хорошо сидим». Это фраза вовсе не отрицает наличия языка и системы общения. Есть много литературы именно по поводу этой фразы в русском языке. Вот и мы «хорошо сидим»!

Аршинов В.И. Благодарю Вас.

Хоружий С.С. За критикой последовало-таки одобрение. Ответ требуется или нет?

Аршинов В.И. Я сделаю только одну краткую ремарку относительно этического и эстетического. Я хочу подчеркнуть еще раз кольцевой характер дискурса, круговой – назовите как угодно. Это относится и к иерархии. Именно в этом ключе, как я понимаю своего содокладчика, он и цитировал Бродского. Конечно же, здесь не ставится эстетическое над этическим.

Реплика. Но это прозвучало...

Аршинов В.И. Прозвучало, к сожалению, да, спасибо, что заметили...

Хоружий С.С. И была уместная коррекция, что смысл у Бродского таков, что *этически* эстетическое выше этического.

Аршинов В.И. Вот это типичный автопоэзис.

Лепский В.Е. Я хочу отнестись к выступлению первого докладчика в большей степени, поскольку общая линия направлена на конституирование знания, на поиск его «сшивок» в различных областях науки, и она хорошо прозвучала в докладе Аршинова. В связи с идеей автопоэзиса я хочу кратко показать все позитивы и ограничения, которые заложены в этой модели. Прежде всего, творцы таких ярких моделей (а эта модель яркая) как, например, Шеннон в теории информации, всегда очень далеко заглядывали. Они были прозорливыми и порядочными людьми. Шеннон заранее предупреждал человечество, что эта идея никоим образом не распространяется на социальные системы, она относится к каналам и системам связи. Идея автопоэзиса рождена нейробиологами, и она в высшей степени была ориентирована на биологические системы. Что там красивого? В чем красота этой модели? Там был построен мостик ко многим областям знаний. В чем состоял мостик? Было, на мой взгляд, два принципиальных момента, которые дают нам основание сделать «сшивку». Первое – это понятие самопрезентации систем. Это не рефлексия, это именно самопрезентация системы. И второй момент, очень важный, на мой взгляд, – это понимание того, что возникают самодостаточные структуры, которые занимаются саморазвитием, самостроением, самостроем. Это очень важный второй мостик. Если первый мостик как-то натянут, потому что там доминирует идея «черного ящика», а из «черного

ящика» на структурные направления перейти непросто: это функциональные схемы, и поэтому здесь есть ограничения. И все-таки это была попытка выйти на какие-то подобию общерефлексивных представлений в системном плане, – не в психологическом, а именно в системном. Это первый, общесистемный ход. А второй ход – это фактически выход за пределы эволюционной теории к пониманию того, что есть нечто целостное, которое в других областях может рассматриваться как субъект. Вот таких два очень сильных хода. Ход – «снятие» черного ящика в общесистемном плане – эта работа была проведена тоже в контексте кибернетики, в чисто кибернетическом аспекте. Но, кроме того, Лефевром была проведена работа в контексте логики, логического аспекта. Лефевр ввел понятие рефлексии в системном плане – как моделирование системой себя, моделирование других систем, с которыми она взаимодействует, и осознание факта этого моделирования как основы метода получения этого знания. И вот эти работы вместе – работы Лефевра и работы специалистов по автопоэзису – фактически построили базу для кибернетики второго порядка. Она рождалась в биологической проблематике, а Лефевр ближе к психологической проблематике, к аналогии с субъектом в психологическом плане. Вместе они образовали пространство, позволили кибернетике выйти из двух осей – структурной и вычислительной, поведенческой (например, теория информации, теория вычислений), выйти в плоскость некоего подобия системной рефлексии и работать в некотором «пуле». Это был мощнейший ход. И он бросил всем нам, гуманитарной науке, мостики: «Ребята, давайте искать связи».

В чем состояли ограничения, кроме тех, которые у Матураны были связаны со структурными вещами? Там еще ограничения были такие. Поскольку Матурана был эволюционистом, он эволюцию видел в одном из направлений, а на самом деле подходов много. Он видел эволюцию в том, что некоторая система приспосабливается к среде какими-то своими внутренними методами, в том числе и самопрезентацией, и еще чем-то, и саморазвивается, чтобы приспособливаться к ней дальше. Этого недостаточно, этот мостик слабоватый, потому что на самом деле есть другие подходы к эволюционному развитию. Они говорят о том, что есть не только приспособление, но сама среда еще и влияет на это, и вносит сюда нечто свое, отраженное какими-то другими системами, в нее

заложенными, интериоризированными формами, и идет взаимное влияние, причем активное. И субъект рождается не только за счет проб и ошибок, но и за счет воздействия среды, и тогда мы можем подтянуть сюда культуру и многое другое. Вот этого там не было. Это и есть слабость такой модели. Поэтому вывод какой? Первый, что модель очень интересная, и кибернетика второго порядка дала основание говорить о возможных «сшивках», совершенно новых, и аналогиях с гуманитарными и философскими науками. И второй: целый ряд ограничений, которые я назвал, не позволяет говорить об использовании этой модели в каких-то практиках. Это настолько за уши притянуто, на мой взгляд, что кажется nonsensom. Поэтому первая часть доклада мне кажется очень конструктивной и «сшивочной» в контексте современного подхода, в том числе и постнеклассического, а вторая часть доклада довольно сильно редуccionистская. В ней есть некое одностороннее понимание, когда рассматриваются некие компоненты управления. Тут есть субъект-объектный подход, а субъект-объектного подхода у Матураны и его коллег не было.

Аршинов В.И. Ой, я протестую! Дело в том, что Матурана не дарвиновский эволюционист, у него не дарвиновская концепция эволюции.

Лепский В.Е. Но у него нет линии движения.

Аршинов В.И. Просто докладчик не донес это до аудитории. Они знали идеи Якоба фон Иксюля, это есть в книжке «Эволюция».

Лепский В.Е. Они-то, может, и понимали, но я о модели говорю, а в модели нет элементов, за которые можно схватиться...

Аршинов В.И. У них была концепция структурного сопряжения. Но до конца я не донес этот сюжет.

Лепский В.Е. Да, модель есть. И плюсов, и минусов много. Плюсы – эта модель пригодна для «сшивков».

Аршинов В.И. Да, это есть.

Хоружий С.С. Как я и надеялся, но это уже дальнейшая работа.

Лепский В.Е. Да, с этим нужно дальше работать.

Хоружий С.С. Спасибо. Еще вопросы есть?

Тарасенко В.В. Я еще хочу сказать, что я тоже протестую. Протест связан с тем, что использование автопоэзиса в практиках управления – это не мой велосипед, точнее, я на нем катаюсь, но,

кроме меня, еще много народу катается. И в принципе это когнитивная и содержательная модель. С ее помощью можно формировать вполне работающие инструменты развития организаций, имеющие практическое применение. Опять-таки мы исходим из предположения о той или иной дополнителности этих инструментов, то есть не ставим вопрос о том, какие инструменты правильные, а какие неправильные, а мы исходим из того, что есть разнообразие методов, инструментов развития организаций, инструментов развития человеческих сообществ, и тогда – как один из инструментов, порожденный этой теорией, – я считаю, он вполне имеет право быть. Что касается взаимодействия организма и среды, то опять-таки абсолютно не согласен с тем, что есть только односторонняя связь между ними. Как раз метафора рук и состоит в том, что одна рука для второй является средой.

Аршинов В.И. Да, гравюра Эшера – рука, рисующая руки, – это метафора рекурсивного мышления.

Вопрос. А где реальный мир?

Тарасенко В.В. А нет реального мира. Он был сконструирован вами, вами и вами. Он сконструирован наблюдателем. Мы говорим об установках модели, они очень четкие и конкретные.

Хоружий С.С. Хорошо, спасибо. Друзья, еще появятся вопросы?

Вопрос. Это касательно подчиненности законов автопоэзиса законам термодинамики. Поскольку нейронная система может принимать бесконечное число состояний (в волновой теории), а процесс автопоэзиса все-таки одномерен и телеологичен, то получается следующее: когнитивные процессы не должны подчиняться законам энтропии, а процессы автопоэзиса вполне им, вроде бы, подчиняются. Ваши комментарии?

Хоружий С.С. Вот это прямой вопрос, появившийся уже в конце дискуссии.

Тарасенко В.В. Ну, я, во-первых, не уверен, что автопоэтические процессы телеологичны. Это сильное утверждение, которое в Вашем вопросе прозвучало и которого не было в наших сообщениях. С этим тезисом я не согласен. Они цикличны, детерминистичны, но то, что там есть какая-то телеология, об этом речь не шла. Речь как раз идет не о телеологии, а скорее о той самой контингентности как новой форме со-творения. Что касается энтропии, то здесь прозвучал опять-таки сильный тезис, с

которым в качестве постулата сложно согласиться. Поэтому мне сложно сказать по поводу связи между термодинамическими процессами, законами термодинамики и автопоэзиса. Но я, к сожалению, не говорил здесь ни о законах автопоэзиса, ни о законах энтропии. Такой терминологии не было вообще. Здесь сказать что-либо сложно.

Хоружий С.С. Хорошо. Друзья, к явному успеху семинара я отношу то, что гораздо больше вопросов остались открытыми для дальнейших размышлений, для дальнейшей работы, чем тех, которые мы закрыли сегодня. Так или иначе, семинар мы на этом сегодня завершаем, это последний семинар данного года, следующий у нас в январе.

Ф.Е. Василюк

Культурно-антропологические возможности психотерапевтического опыта

Заседание № 18 – 14 февраля 2007 г.

Хоружий С.С. На сегодняшнем заседании доклад будет делать Федор Ефимович Василюк, специалист по целому ряду исследовательских направлений психологии и психотерапии. Кроме того, он инициатор и собственного направления, которое специально обращено в сторону синергийной антропологии. Я бы мог сказать, что Федор Ефимович является членом ученого совета нашего института даже не с его основания, а еще и до основания. Когда мы обсуждали проект института, Федор Ефимович был непременным и ценнейшим участником, в привычной для него роли консультанта, но на сей раз не психотерапевтического. Род его консультаций можно было бы, вероятно, назвать институциональным. Видимо, и сегодняшняя его тема будет отчасти затрагивать тематику институционализации, и для нас это важно и актуально. Как вновь работающий институт, мы постоянно сталкиваемся с этим самым словом «институционализация». Происходит новое структурирование академической жизни, исследовательских областей, смещаются все границы. Казалось бы, в этих процессах решающая инстанция – это сам предмет и наша в нем предметная деятельность, ее развитие. Но сегодня Россия – чиновничье государство, и достаточно распространен противоположный взгляд: главное – нечто учредить, декретировать, институционализировать, а уж предметная почва к чиновничьим решениям будет смиренно подстраиваться. Чтобы такой взгляд укоренялся в государ-

стве столоначальников – это крайне естественно. Но в науке, в нашей исследовательской деятельности мы все-таки не торопимся переходить на такие позиции.

Занимаясь нашей предметной деятельностью, мы видим, что она по-новому распределяет исследовательские территории; и вследствие этого в качестве дальнейшего этапа, возникают и проблемы институционализации. Возможно, сходные ситуации есть и в деятельности Федора Ефимовича. Имеет место его обширная психотерапевтическая проблематика, в которой он практикует новые методики, и весьма возможно, это выводит и к некоторым институциональным размышлениям, вопросам, находкам... В анонсе Федор Ефимович выделил две главные темы своего сообщения. А я хотел бы сказать, что с позиции нашего института и нашего семинара мы будем иметь в виду еще и третью тему, а именно: каким образом институционализация психотерапии взаимодействует с институционализацией антропологии, с нашей сферой. Мы сотрудничаем с новосибирскими антропологами, с Сергеем Алевтиновичем Смирновым, который ведет сайт и выпускает альманах, где в последнее время на первом плане именно институционализация антропологии. Очень хороший повод для нашей встречи дают эти процессы институционализации, которые надо сопоставить и продумать. Прошу Вас, Федор Ефимович.

Василюк Ф.Е. Спасибо. Добрый вечер, дорогие коллеги. Для тех, кто не получил рассылку, я обозначу тему доклада: «Культурно-антропологические условия возможности психотерапевтического опыта». И я бы хотел начать с некоторого факта, который известен всем, но его нужно назвать. Сейчас психотерапия, особенно в Западной Европе, в Соединенных Штатах, да уже и у нас в больших городах в каком-то смысле «пронизала» собой всю культуру. Трудно найти какую-нибудь область искусства, политики, спорта, повседневности, в которые так или иначе не встроилась бы психотерапия, причем в разных своих изводах: и как консультирование, и как коучинг. Сейчас каждый уважающий себя бизнесмен, руководитель корпорации обязательно консультируется со своим коучером. Словом, психотерапия пронизала культуру, вошла в каждую ее пору. И это мы видим, например, на экранах. Если без обнаженной натуры современный американский фильм еще как-то обойдется, то без психоаналитиков, пусть пародийно изображенных, это уже вы-

глядит непристойно. Вот это – факт. Конечно, в разных странах и регионах степень психологизации культуры разная, но то, что это очень мощный и интенсивный процесс, который не останавливается, это, мне кажется, факт. Один эпизод, который произошел на нашей с вами памяти. В 1996-ом году был издан первый указ новоизбранного президента Бориса Николаевича Ельцина (он в философской общественности не остался без внимания), указ странный и беспрецедентный, я бы сказал, в истории – указ о возрождении и развитии философского, клинического и какого-то еще психоанализа. По-моему, «Свобода» откликнулась на это так: «Руки прочь от советской науки». Но тем не менее многие наши психологи, академики, философы подумали и решили в глубине души (а может, даже и глубже, где-то в бессознательном), что психоанализ не такая уж и плохая штука, почему бы его не возродить и не развить? Но финансирования не последовало, и все остыло. Это, конечно, курьез, но он показывает, что даже на такие существенные политические решения психологи могут оказывать влияние. История с этим указом, правда, объяснялась тем, что питерские коллеги-психологи участвовали в предвыборной кампании и включили в Указ специальный пункт. Этот последний пункт Указа звучал так: «Предоставить на Литейном проспекте Восточно-Европейскому институту психоанализа здание такое-то». Так что психологи и философы зря беспокоились, смысл указа был вполне практический. Но важно другое. Если психологи влияют даже на такие существенные вещи, как выборы президента, и на самые интимные вещи частной жизни человека, то это не может не беспокоить, не может не тревожить. И, собственно говоря, главный внутренний смысл сегодняшней беседы, как мне представляется, – это тревога.

Если подумать о моей позиции докладчика, то я, разумеется, кое-что подготовил, у меня есть какие-то соображения. Но по сути дела, я нахожусь в позиции пациента, пришедшего со своей тревогой, с проблемой, от которой зависят не только мои размышления, но моя профессиональная жизнь, мои выборы, мои реальные человеческие решения. Они зависят от того, как будет обдуман этот вопрос, какое будет выработано к нему отношение. И, как обычный пациент, я не просто приношу вам, моим глубокоуважаемым терапевтам, свою тревогу. Я приношу уже какие-то свои мысли по этому поводу, но они не завершены по двум причинам. Во-первых,

проблема требует культурологической, антропологической, философской рефлексии, и просто недостаток образования, средств, опытности в этом мышлении, разумеется, ставит меня в положение некоей беспомощности в осмыслении ситуации, и этой помощи, собственно, я и прошу не только для себя персонально (хотя буквально и для себя тоже). А, во-вторых, дело тут не только в дефиците моих средств, образованности, но и принципиально я, как психолог, не могу обойтись без Другого. Так как я нахожусь внутри позиции психотерапевта и для меня ее решение значимо не как решение интеллектуальной, а как жизненной задачи, поэтому я и не могу обойтись без Другого и без людей, обладающих опытом философского, антропологического, культурологического мышления. То есть я пришел к вам на сеанс философской, антропологической, культурологической психотерапии. Даже термин такой существует – философская психотерапия.

Главный мой запрос, как у всякого пациента, такой: помочь мне осмыслить, каково место психотерапии в культуре, какова ее функция, миссия, может быть, какой вред здесь может иметь место, какие есть опасности. Вот целый ряд вопросов, уточнить которые до конца можно, только их обговорив. И, как на первом психотерапевтическом сеансе, позвольте, я вас немножко утомлю своими долгими и сбивчивыми размышлениями, как это бывает у пациента, – размышлениями о том, что я сам уже придумал, какие у меня есть вопросы и мысли, чтобы потом начинать этот разговор.

Итак, первый вопрос, который я перед собой ставлю в этом контексте. Для того, чтобы нам вместе разобраться с вопросом о психотерапии в культуре, нужно оглядеться, так сказать, окрест и посмотреть, где же еще, в каких областях, в географическом, в историческом смысле – в какие периоды, в каких культурах – психотерапия имела место вообще. Была ли она или это специфический феномен современной европейской культуры? Была ли психотерапия в Древней Греции, в Риме, у индейцев племени куна, о которых пишет Леви-Стросс, в средневековом Китае, на Афоне? Там есть психотерапия или нет? Я понимаю, что так вопрос ставить не совсем корректно, его нужно еще уточнить. Но начну с не очень корректной постановки вопроса и приведу один пример, который может рассматриваться как кандидат на выяснение, психотерапия это или не психотерапия.

Плутарх пишет утешительное письмо своей жене по поводу смерти их двухлетней дочери. Вот фрагменты из этого письма: «Дорогая жена, щади себя и меня в нашем несчастье, ведь я сам знаю и чувствую, каково оно. Но если увижу, что ты превосходишь меру должного в своей скорби, то мне это будет тяжелее даже того, что нас постигло. Попытайся мысленно перенестись в то время, когда у нас еще не родилась эта дочка. У нас не было никаких ведь причин жаловаться на судьбу. А затем свяжи нынешнее наше положение с тогдашним, как вполне ему подобное (*тогда не было дочки, и сейчас нет дочки – Ф.В.*). Ведь окажется, дорогая жена, что мы считаем несчастьем рождение дочери, если признаем, что время до ее рождения было для нас более благополучным. И промежуточное двухлетие надо не исключать из памяти, но принять как минувшую радость и не считать малое благо большим злом. Если судьба не дала нам того, на что мы надеялись, то это не должно отменять нашу благодарность за то, что нам было дано. Наше благополучие зависит от правильных суждений, приводящих к душевной стойкости, а превратности судьбы не несут в себе сокрушительного удара для жизни. Сама эта боль дает нам почувствовать, сколько отрадного содержит в себе оставшееся у нас». (*У них еще дети остались – Ф.В.*) Странное впечатление оставляет это чтение, и не раз Сергей Сергеевич Аверинцев, а раньше Герцен писали о том, что логическая, доктринерская попытка утешения не утешает. Хотя Сергей Сергеевич Аверинцев все-таки считал, что тогда риторика была утешительной и утешала. Но сейчас современный муж, конечно, не стал бы так писать жене по такому поводу. Это чрезмерное почитание рассудка, меры выражения своих чувств, эстетически и этически невыносимо для современного сознания.

Но если мы посмотрим на это как на фрагмент по психотерапии, то мы здесь узнаем совершенно однозначно некоторые профессиональные ходы. В частности, в когнитивной терапии Арона Бека или в одной из версий терапии Хэвлока Эллиса собственно так производят то, что называется коррекцией дисфункционального мышления. То есть надо исправить мышление, и тогда депрессии негде будет разместиться, потому что она – следствие неправильной мысли, а не реальных бытийных трагических обстоятельств. Ассоциация когнитивной психотерапии, я думаю, с удовольствием приняла бы Плутарха в свои почетные члены. Остается, как гово-

рится, только уговорить Плутарха. И таких примеров в культуре мы можем найти множество. Когда шаман поет песню – здесь я напоминаю вам известный пример из структурной антропологии Леви-Стросса, – то эта песня, в которой символически изображаются физиологические процессы в родовых путях, помогает роженице разрешиться от бремени. Тут уж, наверное, ассоциация эриксоновской психотерапии или эриксоновского гипноза вполне могла бы вручить премию за изящное исполнение психотерапии. Короче говоря, в истории существует множество примеров, которые явно напоминают современную психотерапию. Но далее нужно уточнить вопрос, который был не совсем корректно сформулирован.

Для того чтобы начать сопоставлять психотерапию с чем-то подобным, нужно ввести некоторое определение и опосредующие понятия, причем какие-то «эластичные», которые позволят нам не говорить о том, что здесь психотерапия, а там ее нет, но которые наоборот позволят провести некие опосредованные сопоставления. Ролло Мэй, известный американский психолог, консультант, психотерапевт, в контексте нашей задачи формулирует вопрос следующим образом. Он говорит, что психотерапия или нечто ей подобное существовало всегда, в качестве специфической сферы психотерапия возникла на определенной стадии развития культуры. Когда в культуре наступает кризис или резкие перемены, то тут и проявляются фигуры, которые начинают специально выполнять психотерапевтическую функцию. В данном случае он говорил о греческой культуре, имея в виду стоиков, эпикурейцев, киников как людей, остававшихся, разумеется, в рамках своей философской позиции, но реализующих в культуре психотерапевтическую функцию.

Есть и другие подходы к ответу на вопрос о психотерапии. Я назову еще один, принадлежащий Андрею Феликсовичу Копьеву, нашему современнику, довольно известному психологу и психотерапевту, который ищет, как он это называет, аналоги и гомологи психотерапии в культуре. Хотя психотерапию он трактует, по-моему, слишком расширительно, говоря о целительном опыте вообще. В частности, в качестве примера целительного психотерапевтического опыта он приводит хрестоматийный эпизод изменения душевного состояния князя Андрея Болконского при виде дуба. Мне кажется, стоит чуть ограничить те определения

психотерапии, которые невольно встроены в позицию, в данном случае Ролло Мэя и Андрея Феликсовича Копьева, и попытаться дать иное, скорректированное определение.

Я бы предложил ограничить круг сопоставляемых с психотерапией феноменов такими, где явно есть некая диалогическая ситуация, в которой один человек *намеренно* (именно *намеренно*, это важно) утешает, поддерживает, вдохновляет, то есть, если говорить обобщенно, проявляет душевную заботу о другом. Душевную заботу – в противопоставлении практической заботе. Помощь доброго самаритянина израненному человеку я бы не стал относить к психотерапии, хотя, наверное, душевное влияние тоже имело там место, но он не проявлял специально душевную заботу, он помогал израненному человеку. Подобным же образом заботу о душе стоит отличать от забот о теле, об имуществе, о социальном положении, которые сами по себе могут приносить какие-то психологические эффекты, но к психотерапии относить их не хочется, не хочется трактовать ее слишком расширительно.

Пользуясь этим достаточно туманным определением, можно ввести еще несколько опосредующих понятий. Говоря о туманности, я имею в виду, что в нем есть много поводов для уточнения. В частности, само понятие заботы. Ясно, что оно предполагает какое-то представление о благе, о какой-то антропологической норме. Понятно, что в разных культурных и субкультурных контекстах эти представления могут радикально отличаться. В частности, в молодежной субкультуре или в гусарской субкультуре кураж будет, безусловно, признан благим состоянием, а, например, состояние смиренномудрия не будет признано таковым. Поэтому и Плутарх, о котором мы говорили, исходил, разумеется, из некоторого определенного представления о норме. Благородная сдержанность чувств при выражении скорби – это некая безусловная ценность, и он не жалеет своего недюжинного красноречия для того, чтобы предостеречь жену от привлечения плакальщиц, которые подливают масла в огонь, распаляя чувства.

Итак, вот ряд опосредующих понятий, которые помогут думать более структурированно при сопоставлении психотерапии и культуры. Во-первых, это *психотехническая функция* культуры. Сюда можно отнести все те практические формы культурной активности, когда один человек оказывает целенаправленное

влияние на душевное состояние другого, независимо от намерений и целей. И в этом смысле, если родители утешают обиженного ребенка и если торговец пытается сбывать негодный товар какими-нибудь манипуляциями, то все это будет подпадать под психотехническую категорию.

Второе понятие – чуть более узкое, поставленное немножко в другое измерение. Я бы назвал его *косвенной психотерапевтической функцией культуры*. Любые формы культуры могут оказывать и оказывают некое позитивное влияние на душевное состояние: успокаивающее, ободряющее, умиротворяющее, вдохновляющее. Слово «позитивное» можно опять проблематизировать, но пока примем такую формулировку. Эта функция косвенная, потому что прямая задача культурного действия может быть совсем другая. Футбольная команда играет не для того, чтобы вызвать восторг у болельщиков. Играют, чтобы победить, а восторг есть один из косвенных результатов. Итак, это косвенная, а не прямая психотерапевтическая функция. Понятно, что в культуре есть коммуникативные действия, прямая цель которых в том, чтобы выразить соболезнование, сочувствие, утешить, поддержать. Обычно мы встречаем это в семейных, дружеских кругах, в бытовых ситуациях, то есть в контексте достаточно близких человеческих отношений.

В качестве еще одного опосредующего понятия я бы ввел *кристаллизацию* психотерапевтической функции. Если представить себе «разлитую» в разных культурных формах функцию, то кое-где происходит ее *кристаллизация*. Либо в отдельных жанрах, как например, консоляции, утешительные сочинения, о которых уже шла речь, либо в каких-то фигурах. Например, фигура плакальщиц, нами упомянутая, до сих пор существует в русской культуре, на Кавказе, в мусульманских странах. Несмотря на религиозные запреты, традиция привлечения плакальщиц сохраняется. В их действиях есть элемент профессионализации. Здесь происходит закрепление одной из функций в рамках обрядового действия, то есть психотерапевтическая функция закрепляется за какими-то культурными ролями.

Далее, стоит ввести еще такое понятие, как *культурный сдвиг психотерапевтической функции*. Некоторые культурные практики, институты начинают осмыслять свою миссию как цели-

тельную, психотерапевтическую, и тем самым квалифицируют себя как род психотерапии. Такое бывает в искусстве, когда поэзия осмысливается, например, как нечто целительное: «болящий дух врачует песнопение». А, например, греческий митрополит Иерофей Влахос написал книгу, которую перевели на русский язык два года назад, она называется «Православная психотерапия». Читатель, думающий, что там можно найти что-то специально психотерапевтическое, будет разочарован. Это достаточно традиционная книжка из православной литературы, но там акцентируется такой момент, что христианство – не столько учение, сколько лечение. В книге есть подзаголовок: «Святоотеческий курс врачевания души». Все дело христианства здесь осмысливается через терапию, через врачевание.

И, наконец, еще одно понятие – *психотерапия как метод*. В медицине психотерапия всегда развивалась и до сих пор развивается именно как *метод*. Тут есть свои задачи, свои ценности. Психотерапия используется наряду с физиотерапией, хирургией и прочими методами. Психотерапия как один из методов.

В XX веке, большей частью во второй его половине, происходит возникновение психотерапии как отдельной самостоятельной профессии с более или менее устоявшимися цеховыми формами и нормами жизни. Появляются самостоятельные учебные заведения, исследовательские институты, периодические издания, этические кодексы и так далее. И, наконец, дело идет к тому положению (можно сказать, что это процесс незавершившийся, но далеко зашедший), когда психотерапия уже не просто профессия, но становится институтом культуры. Можно за критерий институционализации взять триаду, которую предлагает Олег Игоревич Генисаретский. Он говорит: чтобы сформировался некий культурный узел, нужны три элемента – институт, традиция и практика. И психотерапия, похоже, если и не до конца, но почти уже сформировала этот узел. Есть институт, в данном случае как элемент социальной структуры общества; формируется традиция мышления, традиция трансляции опыта через образование, сертификацию, нормы. А практика, как мы уже говорили, широко внедрена во все слои культуры. Все основные признаки налицо, и это характеризует психотерапию как культурный институт.

И когда промежуточные понятия введены, теперь следует основной вопрос, который я хотел предложить вам обдумать. Этот вопрос емко сформулировал известный специалист по исследованию агрессии Карл Менингер. В разговоре с Ролло Мэем он сказал так: «Люди разговаривали друг с другом тысячи лет. Весь вопрос в том, как случилось, что эти разговоры стали стоить шестьдесят долларов в час». Как это случилось? В этом и есть соль вопроса. Научнообразно его можно сформулировать так: какими характеристиками должна обладать культура, где возможно развитие психотерапии или разных психотерапевтических функций, свободно плавающих и меняющихся, как особого института? И, соответственно, вторая часть этого вопроса: каков должен быть человек, для которого профессиональная психотерапия – это культурный, адекватный способ разрешения жизненных коллизий? Это вопрос о культурных и антропологических условиях возможности институционализации психотерапии.

Если говорить о первом вопросе, то естественный ход состоит в том, чтобы попытаться сопоставить ту культуру, в которой психотерапия есть и активно институционализируется, с теми, в которых этого не происходит и, по всей видимости, происходить не может. Из этого сопоставления можно будет что-то извлечь – какие-то характеристики, специфические для этой культуры. Можно предложить, по крайней мере, три (если не больше) оппозиции.

Во-первых, оппозиция города и деревни. Понятно, что в большом городе психотерапия есть, а в деревне ее нет и, по-видимому, как таковой быть не может. Во-вторых, оппозиция «Запад-Восток». На Западе психотерапия есть, если иметь в виду европейский Запад и североамериканский, а на Востоке, даже в таких развитых странах, как Япония, ее нет. Разумеется, там есть какие-то особые психологические институты, но серьезного развития психотерапия там не получила. И, наконец, оппозиция «модерн и классика», если иметь в виду под модерном период с последней четверти XIX в., а под классикой – предыдущий период. Рассмотрим эти оппозиции.

Начнем с оппозиции «город – деревня». Интуитивно факт отсутствия психотерапии в деревне вроде очевиден, но его нужно как-то обосновать, извлечь выводы. Во-первых, мне кажется, что разный способ циркуляции информации о членах сообщества в

городе и деревне делает невозможным психотерапию в деревне. Житель деревни не просто информирован о подробностях и обстоятельствах жизни всех членов маленького сообщества, но у него есть свое аффективное, эмоциональное отношение к этим фактам, это не безличная, не нейтральная форма знания. Поэтому, если бы мы все-таки в какой-то избе открыли психотерапевтическую консультацию, вывесили бы вывеску и кто-нибудь туда все-таки пришел, то он был бы лишен одного важного права – права первого рассказа о своей жизни. В городе, когда к нам приходит пациент, мы знаем его мир, семью, обстоятельства жизни, проблемы только через его уста, через его способ видения. А в деревне до встречи с ним мы уже знали бы о нем больше, чем он сам о себе знает. Его рассказ было бы невозможно воспринимать нейтральным образом, что требуется в терапии. Для терапевтического мышления и действия не столько важна фактологическая достоверность (ибо кто может удостоверить эту фактологию?), сколько личные усилия по называнию, определению, квалификации фактов реальности моей, пациента, жизни. Но и это не главное.

В деревне невозможно на практике обеспечить конфиденциальность. Конфиденциальность в психотерапии является не просто этическим требованием, это само собой разумеется. Она входит в интимную, структурную суть дела. Если не обеспечивается условие конфиденциальности, то терапевтические отношения – об этом много в специальной литературе пишется – просто не могут состояться полноценным образом, процесс не пойдет. В деревне же, если даже терапевт будет выполнять все правила и ни слова никому не скажет, сам факт прихода в эту избушку нашего воображаемого Ивана Петровича приведет к тому, что все соседки, увидевшие, что он пошел к психотерапевту, начнут это обсуждать. Соответственно, пойдут сплетни и пересуды. Отношение к этому факту будет такое, что не успеет Иван Петрович выйти из этой избушки, как все его бессознательное станет достоянием общественности. Он выйдет в уже изменившееся сообщество, где будет иное к нему отношение, потому что люди будут опираться на пересуды и мнения. Они знают, зачем он туда пошел, или догадываются, что в данном случае не важно, – реальность будет иная. Поэтому конфиденциальность в деревне обеспечить невозможно.

Еще одно расхождение. В психотерапии существует запрет, взятый не из ума, а из опыта, на двойные отношения, поэтому терапия близких родственников, руководителей или подчиненного – дело противоестественное. Такое на практике иногда бывает, иногда удается как-то выдержать напряжение двойных отношений и не поскользнуться. Но все-таки большинство кодексов это запрещает, и делает это с основанием. В небольшом деревенском сообществе все неизбежно связано отношениями родства, кумовства и какими-то практическими связями. Поэтому психотерапевт почти всегда будет лично заинтересован в том или ином разрешении ситуации пациента. А если не он сам, то его родственники, и так далее. Все эти тесные социальные связи препятствуют установлению простых и незаинтересованных нейтральных отношений. Получается, что именно город своей отстраненностью, отчужденностью, анонимностью городской жизни создает условия, где возможны и конфиденциальность, и отсутствие практической заинтересованности, выгоды в отношениях. Поэтому оказывается, что именно в городе возможны терапевтические отношения и терапевтическая практика.

Кроме того, можно обсуждать вопрос о стрессогенности жизни в городе и деревне. Хотя современные антропологические изыскания уже не придерживаются прежней наивной идиллической картины жизни традиционных сельских общин, в которых младенцы не плачут, маленькие мальчики не дерутся, девушки ведут себя чинно, старики учат молодых достоинству и т.д., но все-таки большинство современных исследователей признают, что стрессогенность в городе выше. Возможно, это не стоило специально проблематизировать, но стоит отметить, что в деревне выше ежедневная востребованность человека жизнью, самим укладом: корову подоить, собачка требует, чтоб ее покормили, и так далее. Там невозможно, как в Москве: если сосед месяцами в запое и еще не поджигает дом, то все в порядке, его никто не будет беспокоить. Тем более, что закон о психиатрической помощи сейчас довольно строго выполняется, и принудительно никто никого госпитализировать не будет. А в деревне человек все время востребован, и это отчасти тоже профилактика от депрессивных состояний.

И последнее из соображений в сопоставлении города и деревни. Город, особенно мегаполис, где психотерапия развита и динамично развивается, изменяется, а потому требует постоян-

ных изменений от горожанина. Изменений в одежде, культивируемых эмоциональных состояниях, способах отдыха и т.д. – во всех сферах жизни город достаточно агрессивно требует изменений. В этом смысле городской императив таков: изменяйся, становись другим, будь личностью, что опять-таки значит – становись другим. Для психотерапии мила эта идея, психотерапия живет идеей личностных изменений, потому что исходит из предположения, что не обстоятельства надо менять (это чаще всего и недоступно), а отношение к ним. Измениться должна сама личность, должны произойти личностные метаморфозы, и тогда человек справится со своей проблемной ситуацией. Психотерапия верит в личностные изменения, в то, что они возможны, а город, если и не верит, то требует их. А деревня живет в этом смысле более реалистично. Она знает человека в контексте его родственных связей, знает его род, знает, понимает, что люди меняются редко и требовать от них изменений нельзя. Похоже, что в деревне преимущественно живут «характеры», неизменные структуры, а в городе – личности.

Теперь про оппозицию «Запад и Восток». В этой области неизбежны чрезмерные обобщения, неточности даже у людей, более образованных в этой области, чем я, и все же позволю высказать ряд соображений. В чем тут дело, почему именно на Востоке не развивается, а на Западе развивается психотерапия? Во-первых, конечно, нужно обратить внимание на большую социокультурную регламентацию и ритуализацию жизненного пути и жизни человека на Востоке по сравнению с Западом. В частности, можно взять профессиональную деятельность как значимую область жизни и сравнить успешную американскую и успешную японскую карьеру. В Америке сейчас появились специальные яппи-журналы. Они пишутся для преуспевающих молодых людей (их называют *яппи*), которые до тридцати лет уже стали или должны стать миллионерами, и пишутся ими же самими. Там публикуется много писем, заметок. Так вот эти яппи-журналы полны жалоб на невротические проблемы: нарушение сна, сексуальные дисфункции чуть ли не в восьмидесяти процентах случаев, повышение уровня тревоги, отсутствие удовлетворенности жизнью – в общем, самые несчастные люди – это молодые, ведущие здоровый образ жизни, американские миллионеры тридцати-тридцати трех лет. По крайней мере, так представляется дело в этих яппи-журналах, причем представляется ими

же самими. Казалось бы, им-то и обращаться к психотерапевтам, но психотерапевты от них отказываются. Гонорары высокие, но психоаналитическую работу вести с ними невозможно. Такая работа требует регулярности посещения, а он завтра летит в Австралию, послезавтра в Южную Африку, у них перепутались день и ночь – в таких условиях работать с ними невозможно. И они оказываются выброшенными, ну, просто изгоями, бедненькие! То ли дело японский служащий. На годы вперед известен алгоритм, по которому он будет продвигаться по иерархической лестнице. В этом смысле, конечно, нагрузки, риски, которые действуют в ситуации авантурной свободы в западном образе профессиональной карьеры, просто несопоставимы с теми, которые есть на Востоке. Разумеется, японские служащие не живут в санаторных условиях, где всегда тишь да гладь, но существенное отличие здесь все же есть.

Второе важное отличие Востока и Запада связано с отношением к страданию и смерти. Если обобщать с неизбежными огрублениями, то на Востоке преобладает тенденция к рассмотрению страдания как сущностного атрибута существования. На Западе же относятся к страданию как к некоему модусу существования, хотя и не случайному, но в известном смысле «вторичному». Есть некая благая норма, то есть бытие должно быть хорошим, благим, а всякое нарушение этой нормы и рассматривается как страдание. И более того, оно не принимается в целом как таковое, а ищется смысл, чтобы его оправдать или преодолеть.

Разумеется, в отношении к смерти радикально отличаются и сотериологические установки культур Востока и Запада. Они создают фон для различного восприятия негативных событий. Доминирующая на христианском Западе (общая при всех конфессиональных особенностях) установка спасения, победы над смертью и воскресения, вечной жизни радикально отличается от восточных установок на растворение в безличном бытии. Может быть, это трюизм, но это создает психологически разный фон, определяя психологические фильтры при восприятии негативных событий. Похоже, что «болевые» пороги западного сознания снижаются, и возникает большая готовность воспринимать события как невыносимые, превосходящие пределы терпения. Психотерапия тоже вносит серьезный вклад в снижение этих порогов, отчасти из-за некоторой выгоды. Конечно, дело обстоит не так прямолинейно,

но основания для этого есть. Например, в современных психиатрических классификациях существует понятие посттравматического стрессового расстройства, которое на практике трактуется подчас очень широко. Тенденция к его широкой трактовке создает ситуацию, когда человек может пожаловаться и получить бесплатную страховку на психотерапевтическую помощь. При этом он вспомнил, как тридцать лет назад в школе на него косо, с какими-нибудь сексуальными целями посмотрел учитель, и это до сих пор его волнует, тревожит, у него возникает тревога, бессонница, невротические жалобы. Я немного утрирую, но тенденция к такому расширительному толкованию есть. То есть существует некая социально-экономическая выгода в снижении «болевых» порогов. Чем больше страдание воспринимается как невыносимое, тем больше стимулов обращаться за помощью.

В антропологии обсуждается еще различие в понимании западной и восточной самости (Self). Понимается, на Западе Self ориентирована эгоцентрически, а на Востоке – коллективистски. Пресловутые западный индивидуализм и восточный коллективизм тоже имеют отношение к этой теме. Есть разные традиции в трактовке самости. Антропологи говорят, что крайний случай социоцентрических моделей Self – в культуре Индии. Там еще сохранились касты, и, попадая с самого рождения в ту или иную касту, группу, человек подтверждает свое достоинство вот таким «натуральным» образом – по факту рождения. В то же время западный человек подтверждает свое Я в противостояниях, победах, выигрывах, соревнованиях. В этой оппозиции «японское Я» рассматривается как некое промежуточное, исследователи отмечают ситуативность этого Я: меняется контекст, меняются и модели презентации Self.

Из этого следует, что западное Я, которое концептуально описывается как целостная, интегрированная трансцендентная личность, это не просто «концепция Я», а некоторый императив. По сути дела, западный человек приговорен культурой, чтобы быть личностью именно в таком смысле – контролировать все свои проявления, интегрировать свои многочисленные социальные отношения, быть центром сознания, воли и прочих функций. И эти требования – быть личностью и интегрировать свои проявления, – похоже, в принципе не решаются в психологической (горизонталь-

ной) плоскости, а предполагают духовно-аскетическую (вертикальную) работу. Но в условиях секуляризации, потери навыков и опыта духовной работы культурный императив быть личностью создает постоянно воспроизводящийся конфликт между требуемым и возможным. Таким образом, этот конфликт оказывается заложённым в саму культуру. В этом смысле японская культура выглядит, в силу ситуативности «японского Я», менее стрессогенно. В разных культурных контекстах могут проявляться разные презентации Я, разные этические нормы, а жесткого требования по их интеграции в японской культуре нет.

Кроме стрессогенности, культуры могут различаться еще по одному параметру, а именно: по распространенности в культуре способов психологической самопомощи и помощи другим. Если даже не говорить о медитации и прочих духовно-психологических практиках, которые все-таки в восточной культуре транслируются больше, чем на Западе, то и сам способ общения между людьми тоже принципиально отличается по параметру психотерапевтичности/не психотерапевтичности. Вот забавное наблюдение одного японского исследователя, который приехал во Францию изучать разницу между японской и европейской культурой. Оказавшись в Марселе, в каком-то ресторанчике, он услышал, как все кричат, благодушно благодаря за что-то официанта. Он воспринимает это как неприличное поведение и делает вывод, что европейцы в диалоге, в споре, в крике, голосом утверждают свое Я, в отличие от японцев. «У них, – пишет о европейцах японский исследователь, – не существует диалога в японском стиле, когда собеседники пытаются взаимно проникнуть душою и понять друг друга посредством чувств. Диалог в японском стиле – это, в конце концов, не что иное, как средство улаживания настроения и смягчения атмосферы двух обращенных друг к другу лицом людей. Диалог европейцев для каждого из горожан, которые как никогда живут по принципу “полагайся на собственные силы и средства”, – это почти единственная возможность для самоутверждения и самозащиты». Похоже, что европейским психотерапевтам приходится учиться лет пятнадцать-двадцать для того, чтобы научиться практиковать во время терапевтических сеансов диалог в японском стиле. Этот диалог в японском стиле – как он описан – очень похож на способ ведения беседы

у Карла Роджерса. Возможно, в Японии терапевтический потенциал культуры, предписывающей определенную форму коммуникации, более высок, чем на Западе.

Все эти гипотезы мне и самому кажутся неточными, рыхлыми. Но это первые соображения, и я буду рад, если вы что-то отвергнете или сможете развить какие-то соображения на эту тему.

Последнее противопоставление – классика и модерн. Я уже упоминал о гипотезе Ролло Мэя о том, что психотерапия расцветает тогда, когда культура загнивает или когда происходят какие-то резкие перемены. Мне трудно оценить, насколько можно распространить эту идею, но по крайней мере в европейской истории это похоже на правду. В этом смысле переход к модерну и одновременно рождение профессиональной психотерапии, последующее ее бурное развитие связаны с серьезными кризисами европейской культуры. Попробуем вдуматься в то, что такое модерн, в плане выявления в нем специфического содержания, которое может способствовать или не способствовать развитию психотерапии. Во-первых, вспомним такую характеристику модерна, как антитрадиционализм, элиминация в философском дискурсе трансцендентного Божественного разума как основания разума человеческого, отказ от представления о единой онтологии, предпочтение многих онтологий. На философском уровне выявляемые характеристики имеют прямое отношение не только к искусству, но и к психотерапии. В искусстве – сдвиг к частному интересу, к личному, ситуативному, к настроению, состоянию, впечатлению, аффекту. Когда в центр культурного интереса попадает такое частное психологическое, это способствует тому, чтобы возникла возможность и у самого представителя культуры, и у психотерапевта вкладывать массу страсти и профессиональных хлопот, чтобы это частное опекать, утешать, исцелять и так далее. Человек модерна уже выходит из состояния, когда имелось объемлющее целое, по отношению к которому он подтверждал свое существование. Теперь, без этого большого контекста, он может утверждать существование самого себя как такового.

Если подумать здесь о каких-то персонажах, то Иван Карамзов почел бы, верно, за оскорбление, если бы ему предложили поутешать его, посочувствовать, потому что ему надо было «мысль разрешить». Да и все мальчики Достоевского ни за что ни к каким

психотерапевтам не пошли бы. А вот Гуров из чеховской «Дамы с собачкой» – уже потенциальный кандидат. У него есть тяга к тому, чтобы поговорить о своем, о личном, по душам, а не разрешать всякие проклятые вопросы, которые важны для всех. У него эта потребность уже сформирована. Она не может утолиться ни в покаянном контексте, ни в клубном, потому что товарищеская беседа в клубе не предполагает такой открытости (осетрина-то с душком!). И вот это неутоленное ожидание разговора еще острее подчеркивает потребность в нем. Хотя, конечно, неизвестно, пошел бы наш герой к профессионалу, которому нужно платить деньги, шестьдесят долларов в час, но тем не менее потребность эта уже созревает.

Получается, что самодостаточный человек, который полагался на себя, на свой разум, на свою волю, на собственные силы, ставил задачи и перед самим собой, и перед социумом, – этот человек, как формулирует наш глубокоуважаемый председатель [С.Хоружий], отверг конститутивную границу Бытия с Инобытием в надежде обрести безграничную свободу. И, отринув границу с Инобытием, он обнаружил ее в самом себе, границу между Сознанием и Бессознательным. Она-то и стала фундаментальным отношением, доминирующей антропологической топикой человека модерна. Теперь межа проходит внутри его собственной души. Можно сказать, что Человек, борясь за свою независимость от Высшего, обрел свободу и стал принадлежать самому себе. Тем самым он, вроде, сберег для себя свою душу, но, по евангельской логике, тут же ее потерял в приобретенном раздвоении. И психология стала с удовольствием выковывать ему новую душу – психику, подчиняющуюся естественнонаучным законам. Этот новый, как говорит Мишель Фуко, «психологический человек» поверил, что в глубинах его души, а точнее природной психики, находится как источник основных жизненных сил, творческих импульсов, так и равно темных чудовищных порывов. Он оказался в ситуации отчужденности от собственной психики, от самого себя, и ему понадобился посредник. Человеку модерна нужен посредник для встречи с самим собою, сам он потерял вход, способность самостоятельно встретиться со своей жизнью. Такой посредник, по определению, должен быть посвящен в тайну Бессознательного и способен выразить ее рационально. Это и есть психоаналитик, он оказался тем посвященным, тем новым служителем нового закона, который, как

мы знаем, приходит при перемене Закона. При перемене Закона происходит перемена Священства. Вот эта причудливая смесь рациональной веры в разум и веры в то, что человек иррационален, – это есть одна из фундаментальных характеристик и человека модерна, и психотерапии, потому что психотерапия, особенно психоанализ, живет и питается бессознательным. Если бы бессознательного не было, его обязательно надо было бы выдумать, потому что это профессиональная «делянка» психотерапевта, область нашего пространства, где мы – эксперты, а вы, глубокоуважаемые пациенты, ничего в этом не смыслите и нуждаетесь в нашем посредничестве.

Получается, что в данной культурной матрице есть некое место, матрица «готовит» эту ячейку, чтобы она была заполнена психоаналитиком, психотерапевтом. А в матрице других культур, которые мы рассматривали, такого места нет. Даже если терапевт там и появляется, ему там нет места. Вот коротенький пример деревенской психотерапии.

Мы были с женой в гостях у знакомых в Тверской губернии, довольно далеко от Москвы, в нормальной такой деревне. И вдруг у соседки происходит драматическое событие: сын попал под трактор; остался жив, но поранился. Событие обычное для деревенской жизни, потому что и трактористы пьют, и сыновья пьют. У этой соседки гипертонический криз, она лежит. Вокруг собрались кумушки, соседки, пытаются ее как-то утешать, а она не хочет жить, собирается помирать. Тогда хозяйка, у которой мы гостили, обращается ко мне с просьбой, чтобы я как-то помог. Я говорю, что я же не врач, помилуйте, что я могу сделать? Но хозяйка очень меня просит. «Ну, хорошо, – говорю я ей, – а как вы скажете, кто я такой?». – «Я объясню, что вы как Хазер», – отвечает она мне. Я не смотрел, а они в деревне смотрели по телевизору какой-то мексиканский сериал, где была такая фигура психоаналитика по имени Хазер. И вот, значит, иду я в качестве Хазера в соседний дом, а соседки из дома уже вышли и сбились кучкой, стоят. Даже собачка – это как-то врезалось мне в память – прижалась к ногам, поджала хвостик: Хазер идет! Я зашел в дом, и единственное, что я мог сделать, это провести релаксационный сеанс с гипнотическими инструкциями, с тем чтобы она заснула, поспала и успокоилась. И она, слава Богу, заснула, номер прошел. На следующий

день мы с женой уехали рано, но самое интересное произошло потом. На другой день после нашего отъезда в деревню приехала автолавка, и наша хозяйка пошла за покупками. У автолавки к ней подходит соседка с другого конца деревни и говорит: «Петровна, что-то у меня защемило поясницу, твой “электросенс” еще не уехал?». Электросенс! Вот это совершенно точная формула. Во-первых, это, очевидно, производная от экстрасенса – нечто вроде магической фигуры из того, что есть в деревенской матрице: знахарь, волшебник, полуколдун. А «электро» – это, несомненно, дань техническому прогрессу. То есть это не какой-то архаичный, а современный колдун, словом, Хазер.

Так что, даже если и открыть в деревне психологическую консультацию, сама деревенская культурная матрица быстро бы загнала нас в заготовленную ячейку. И тут уж развернуть какой-нибудь лакановский анализ было бы, прямо скажем, затруднительно. На Востоке это, похоже, тоже не формируется, и в эпоху классики невозможно было бы сформировать «ячейку» для психотерапии.

Позвольте занять еще несколько минут вашего внимания для постановки еще одного вопроса. Это были, так сказать, культурные аспекты, можно было бы еще предложить оппозицию «демократизм – тоталитаризм». Понятно, что в тоталитарных обществах развитие психотерапии менее вероятно, чем в демократических, но оставим это в стороне. Вопрос же следующий: каков тип человека, для которого психотерапия является культурно адекватным способом решения жизненных проблем?

Сказав слово «проблема», стоит остановиться. С проблемой, с этим понятием в нашей области происходит странная история. Казалось бы, понятие проблемы для психотерапии значимо и должно занимать такое же структурное место, как и понятие болезни в медицине. А уж понятие болезни, что это такое, форма течения и т.д. – все очень тонко развернуто в клиническом мышлении. Что же касается понятия «проблемы», то в психотерапевтической литературе оно практически не обсуждается, хотя им все, разумеется, пользуются на каждом шагу, но концептуально это понятие не разработано. Это первый странный факт.

Второй странный факт. Еще совсем недавно, 130–150 лет назад, у людей никаких *проблем* не было. Я просмотрел с помощью компьютера основные романы Достоевского и Толстого, искал там

слово «проблема» в любом контексте, но ни разу ни у Достоевского, ни у Толстого это слово не встретилось. Этот факт, мне кажется, говорит об очень многом.

Еще вопрос: все ли наши современники могут это слово употреблять адекватно? Например, если двух-трехлетний малыш скажет: «У меня проблема», – то мы это воспримем с удивлением, мол, от горшка два вершка, а у него, видите ли, проблема! Мы ему верим, что он чувствует дискомфорт, страдает или, может, злится, но что у него проблема – это ему не по чину. Но тогда кому это «по чину»? Каков человек, который может с экзистенциальной серьезностью и адекватно употребить это слово «проблема» по отношению к каким-то коллизиям в своей жизни, если это не могут сделать герои Достоевского или маленький ребенок? Можно указать несколько характеристик такого человека и пояснить, почему он говорит именно о проблемах.

Первое – это *восприятие частной жизни как самоценности*. Такой «психологический человек», если пользоваться термином Фуко, должен обладать базовым ощущением безусловной значимости проживаемой им жизни. Причем значимость его жизни должна быть общественно самоочевидной, не нуждаться ни в доказательствах, ни в какой-либо защите. Мое частное существование изначально самоценно. Оно не требует подтверждения, оправдания какими-то высшими инстанциями, каким-то служением и так далее. Это данность, а не плод заслуги.

Теперь второе: *личность как владелец жизни*. Человек ощущает себя как хозяин жизни, ее потребитель, он чувствует, что имеет право владения, распоряжения, пользования своей жизнью. Вот это *моя* жизнь, с ударением на слове «моя». Иван Карамазов считал, что он имеет право «сдать билет», но он считал себя обязанным это право доказывать. А «психологический человек» так не считает. Он считает, что его жизнь принадлежит ему и он может ею распоряжаться, как ему заблагорассудится, без всяких доказательств.

Третье: *благополучие как норма жизни*. «Психологический человек» обладает базовым убеждением, что его жизнь должна быть *в порядке*. Порядок можно трактовать по-разному: как успех, счастье, благополучие, но всякое нарушение любого порядка, закона благополучия, всякая порча экзистенциального имущества подлежит обнаружению, объявлению его *проблемой* для того, чтобы при-

нять необходимые меры. В таком типе существования сам трагизм бытия, окружающий этот островок маленького личного благополучия, к которому время от времени прибывает остаток каких-то кораблекрушений, воспринимается как некая случайность, а вовсе не как базовое устройство мира. Девиз Бунина: «Не теряйте отчаяния» – такому человеку будет, конечно, непонятен.

Еще одна характеристика – *консюмеризм как доминирующая деятельность и доминирующая экзистенциальная стратегия*. Из всех видов деятельности и отношения к жизни потребление мыслится как главное, смыслообразующее, и тут даже есть некоторые факты. Несколько лет назад количество супермаркетов в США превысило количество школ, а до тех пор было наоборот. Средний американец проводит шесть часов в неделю в супермаркете, а с детьми – в среднем один час в неделю. Тут примеров много, но вот один характерный. Наверное, вы видели, где-то год назад стал выходить современный глянцевоый журнал «Psychology», и там в проспекте, в презентационном буклете главный редактор пишет: «Жить лучше люди хотели всегда». Причем это хороший журнал по сравнению с тем, что есть вообще в популярной психологии, там достойные авторы и все более или менее пристойно. Но этот журнал – орган «психологического человека», он для «психологического человека» и про него. И в соответствии со всем этим, главный редактор пишет: «Жить лучше люди хотели всегда, только сегодня это наше законное желание все явственнее приобретает новый психологический смысл. Многих из нас в первую очередь интересует уже не количество неких общепризнанных благ, а качество своей, именно тебе принадлежащей и только тобой управляемой жизни». Здесь даже не нужно ничего додумывать, все сформулировано.

Только тобой управляемая жизнь – еще одна очень важная установка, я бы ее назвал менеджериизмом, если позволено такое слово употребить, – *менеджеризм как жизненная позиция*. В этом воплотились две черты: с одной стороны, это своеволие – только **мной** управляемая жизнь, в противоположность возможной позиции доверия, установки на послушание или на достижение компромисса, консенсуса, когда есть некий Другой, с которым соразмеряется моя жизнь. Но еще это и *управляемая жизнь*, то есть жизнь мыслится как нечто, чем можно управлять активно, директивно или нет, но лепить из жизни то, что мне нужно. Конечно,

в этой установке только сам субъект есть менеджер жизни, он и выносит некий вердикт, что называть проблемой, а что не называть, какие меры предпринимать. В этом, конечно, есть некий активизм. Он выделяет какие-то жизненные коллизии как проблемы, или воспринимает что-то как проблему, что, безусловно, добавляет активности. Ведь если представить себе, что у человека произошел какой-то глубинный кризис, крах жизни, но хватило воли, ума, выдержки, менеджерской решимости выделить это как проблему и дать ей название, то это как-то мобилизует, ставит под контроль. Это – заплата на прорехе бытия, но она вдруг кажется вполне управляемой и контролируемой.

И последнее. Такой человек должен обладать рационализмом как базовым мировоззрением. В этом контексте можно использовать введенные Сергеем Сергеевичем Аверинцевым три парадигмы: научная рационалистическая парадигма, парадигма судьбы и теологическая парадигма, различаемые по способам познания и способам влияния на жизнь или на обстоятельства. Позволю себе коротенькую выписку из Сергея Сергеевича Аверинцева прочесть. Он пишет: «... От понятия судьбы следует отличать два других понимания детерминации, оставляющей место свободе: научную, то есть каузальную детерминацию, и теологическую, то есть смысловую. Каузальное понимание допускает возможность выйти за пределы необходимости, проникнуть в ее механизмы и овладеть ею. При теологическом понимании человеку предлагается увидеть бытие как бесконечную глубину смысла, как истину, что опять-таки связано с идеей свободы. Познайте истину, и истина сделает вас свободными. У судьбы, в глазах верящего в нее, есть реальность, но нет никакой истинности, поэтому ее можно практически угадывать методами гадания, ведовства, мантики, но немислимо познать, ибо в ней принципиально нечего познавать».

Из этих трех установок рационалистическая наиболее адекватна для восприятия своей жизни и сложных ее обстоятельств как проблем. Здесь сразу возникает ощущение от своей жизни, от своего бытия как от механизма или организма, который можно залатать, и всегда есть эксперт на каждую проблему, эксперт, который может то или это отремонтировать, есть вот такая специализация.

Итак, вот пять установок:

- *частная жизнь как самоценность;*
- *личность как владелец жизни;*
- *благополучие как норма жизни;*
- *консюмеризм как доминирующая стратегия;*
- *менеджеризм и рационализм как основа мировоззрения –*

которые можно извлечь, раскрывая понятие проблемы. Я не думаю, что у каждого и вообще у всех людей это доминирует. Ясно, что в реальном сознании переплетены разные слои – исторические, культурные. У меня нет намерения клеймить этих людей или понятие «проблемы». Митрополит Антоний Сурожский очень тонко определяет это понятие и им пользуется, но сейчас не будем вдаваться в детали. Однако есть комплекс идей, ощущений, который включается, когда человек осмысляет что-то как проблему. И ровно тот же комплекс нужен, чтобы психотерапия могла состояться. Выходов из психотерапии может быть много разных: и духовных, и медицинских, и так далее, а вход только через проблему. Если проблемы нет, то не будет никакой психотерапии. Вот некоторые соображения, извините, что я так долго вел свой рассказ пациента, теперь я с удовольствием выслушаю ваши соображения.

Хоружий С.С. Спасибо, Федор Ефимович. Я думаю, что заключительная часть доклада носит достаточно программный характер. Нам был нарисован портрет одного очень существенного антропологического типа, который и господствует вокруг. До этого в антропологическом плане нам был довольно систематично обрисован комплекс культурных предпосылок, изложены две концепции. И я думаю, что по их поводу замечаний и вопросов у присутствующих должно быть порядочно. Безусловно, они и у меня самого есть, но я не буду злоупотреблять своим положением ведущего. Слушаем вопросы аудитории.

Балобанов А.Е. У меня два вопроса. Один, возвращаясь к началу разговора к тому, как докладчик представил себя в качестве пациента...

Василюк Ф.Е. Да, и я бы хотел остаться в этой позиции.

Балобанов А.Е. ... и тогда я бы попросил Вас, если можно, помочь нам понять, в чем Ваша проблема, с которой Вы обращаетесь к нам?

Василюк Ф.Е. Да, спасибо. В чем моя проблема и чем я бы хотел поделиться? Говоря слово «проблема», я, разумеется, туда же и попадаю, о чем сейчас говорил, – я не вне этого способа чувствования, думанья. Проблема вот в чем. Если окажется, в конечном итоге, что психотерапия это не просто симптом, а, скажем, сама болезнь культуры, то для меня возникнет вопрос: «А могу ли я себе позволить продолжать в этом участвовать?» Как мне к этому отнестись, если я приду к выводам, что это вредно? Я не могу изменить мир, изменить то, что происходит, но лично я могу принимать какие-то решения: участвовать или не участвовать в этом. А если участвовать, то как? Может, что-то мне нужно изменить в этом. Если окажется, что это плохо, а я продолжаю участвовать в плохом, развивать какие-то технологии, которые усугубляют это плохое, прикрывают, припорошивают, то придется сделать много трагических выводов. Но на то и психотерапия, чтобы делать иногда неприятные для себя выводы. По крайней мере, я хотел бы быть к этому открытым, хотя это и трудно.

Бахрамов А.В. А вот мне кажется, что Ваша последняя постановка темы о психотерапии имеет такую особенность. В Ваших рассуждениях есть некий неявный момент, который создает проблему. А если его эксплицировать, то проблемы не будет. Вы дали психотерапии, ее практике некое определение. Возникла четкая семантика. И потом Вы смотрели, что на Западе это есть, на Востоке этого нет, в провинции этого нет, в городе это есть, но все это в рамках вашей дефиниции психотерапии. А давайте расширим понимание психотерапии, не будем привязываться к тем формам, которые существуют сейчас, расширим эту семантику. Как мы ее расширим? Посмотрите, есть ли в деревне психотерапия? Да, она, конечно, есть. Например, священник или его аналог. В любой культуре есть шаман или кто-то еще. Есть психотерапия и на Востоке, в той же Японии, это культура общения. Она частично заменяет психотерапию. То есть *если мы под психотерапией будем понимать ее функциональные составляющие, а не привязываться к европейской, западной форме, то мы усмотрим ее везде.* Это сквозная линия, она проникает всюду. Возьмите жречество, возьмите что угодно, и тогда не будет никакого противопоставления ни во времени, ни по оппозиции провинция – город, ни по оппозиции Восток – Запад. Не будет и Ваших проблем, поскольку

психотерапия была нужна, остается нужной, а в некотором смысле ее позиции усиливаются, потому что сейчас человек сам становится своим психотерапевтом и ему нужны эти инструменты. Вот Вы сделали акцент на психологическом человеке. Для меня это просто откровение, что об этом в явном виде было сказано. Да, эта мощнейшая тенденция есть. И Вы замечательно сказали о том, что человек сам становится менеджером, это потрясающая вещь. Психотерапия, которая существовала всегда, теперь переходит внутрь, но человеку нужны инструменты, ему нужно познание, а это дает психотерапия. Фрейд много дал – неважно, насколько это адекватно, главное – это работает. Теперь допустим, что мы уходим назад во времени, и там мы не усматриваем такой развитой психотерапевтической практики. Возникает вопрос: а нужна она была в такой степени, как сейчас? Психотерапевтическая практика в каком-то историческом периоде, в каком-то регионе была адекватна потребностям человека того времени. Был там какой-нибудь старейшина, или мудрецы, были там священники, раввины, я не знаю, кто еще, но такие персонажи были.

Хоружий С.С. Простите, Вашу идею в основном Вы уже донесли. Но у Вас, что называется, альтернативная концептуализация примерно того же?

Бахрамов А.В. Нет, я расширил понятие семантики психотерапии.

Хоружий С.С. Поскольку она существенно отличается от представленной докладчиком, то в этом смысле она и альтернативна. Докладчик представлял нам попытку осмысления уже принятых семантических нагрузок, а Вы что-то свое представляете.

Василюк Ф.Е. Доктор, большое спасибо, Вы меня утешили. Могу ли я идти, сеанс закончен? То есть Вы меня благословляете в таком смысле: «Не беспокойтесь, это на нервной почве у Вас такие сомнения возникли, продолжайте заниматься, потому что все равно всегда все этим занимались, ничего стыдного в этом нет, ничего плохого Вы не сделаете, продолжайте, оснащайте и нас вот этими культурными средствами». Если так, то позвольте, пожму Вашу руку, гонорар обсудим потом.

Бахрамов А.В. Есть еще вопрос. Он связан с психотерапией. Есть проблематика амнезии, потери памяти. Работает здесь психотерапия? Мне интересно Ваше мнение, с чем это связано, что происходит?

Василюк Ф.Е. Это какой-то специальный вопрос. Количество форм амнезии огромное, существует амнезия, связанная с нейропсихологическими нарушениями, здесь психотерапия не может помочь, нужна помощь врачей-нейрохирургов и так далее, есть формы амнезии психиатрического толка. Но есть, конечно, амнезии, связанные с психологическими проблемами. Знаменитое фрейдовское вытеснение, если его понимать как нарушение функций памяти, то это тоже своего рода амнезия.

Бахрамов А.В. А участившиеся случаи бытовой амнезии?

Василюк Ф.Е. Это с возрастом связано, у меня, по крайней мере, точно. Это просто возрастное, связано с атеросклерозом сосудов головного мозга.

Лобач О.М. Спасибо большое, уважаемый пациент, что Вы поставили проблему, которая неоднократно обсуждалась, и она Вами весьма сильно продвинута. В конце Вы подошли к выводу, с которым спорили мои коллеги, о том, что функция психотерапии ситуационна. Психотерапия помогает адаптировать личность в очень специфических, узких условиях, урбанистических, прозападных и т.п. Для меня есть несколько недостатков в Вашей подаче материала, требующей расширения. Первое: здесь пропадает роль психологии как науки. Психотерапия описывается как система, оторванная от корпуса знаний. При этом она получает слишком большую свободу и нагружается моральными и личными выборами специалистов, что делает очень тяжелой реализацию ее как профессии. Ведь либо вы защищаетесь от моральных выборов корпусом профессиональных требований, либо эти выборы возложены на вас и тогда это становится очень сильной вашей проблемой. Это первое.

Второе – это состояние современной психологии, которое на самом деле провоцирует терапевтические кризисы. И отсюда вопрос: до какой степени психология должна мигрировать и необходимо мигрирует к антропологии? Нужна ли общая рамка, и будет ли происходить то, о чем писал Выготский по поводу создания реальной общей психологии? Насколько возможно то, что она станет транспортом для психотерапии-профессии? И тогда возникает возможность социализации.

Еще вопрос такой. Когда Вы давали первую классификацию, где и как рассматривается психотерапия, то там было описано несколько действительностей. Но в постоянном переходе

от действительности к действительности нельзя выбрать одну, из которой можно рассматривать проблему; а значит, нельзя и получить решения. Ни перевести в задачу, ни получить ответ. Например, душевная помощь – это действительность психологических состояний, персональная действительность. При описании периода кризиса появляется социальная действительность. А то, что относится к институционализации, – это уже действительность административно-хозяйственная. При этом ее причудливые формы таковы, что ее нельзя считать устоявшейся, поскольку роль психотерапевта и психолога во всех административных действительностях нагружена мифами. И коучинг, который возник с большой помпой на нашей территории лет шесть назад, на самом деле тихо погибает, переводя всю свою деятельность в разряд общего консультационного сопровождения. И то, что Вы описывали, по материалу очень интересно. Но смешение действительностей при рассмотрении этого материала не позволяет выйти на решения, не позволяет сформировать задачу. В этом смысле в позиции психотерапевта необходимо либо сформировать свою действительность, как действительность *профессии*, либо необходимо сказать: «Я – личность, я реализуюсь в такой форме, где для меня главная ценность в помощи, для меня существенно душевное состояние Другого», – либо, наконец, найти еще какую-нибудь действительность, из которой можно рассматривать свой опыт. В противном случае большой материал, отлично разработанный, не позволяет сделать следующего шага развития, не позволяет перейти в рефлексивную позицию.

Василюк Ф.Е. То есть, доктор, если я все противоречия устранил, то у меня есть шанс?

Лобач О.М. Абсолютно точно.

Василюк Ф.Е. Отлично. Один из советов для размышления, который Вы мне даете, я услышал таким образом. Вы говорите: «Ваша такая болезненная невротическая рефлексия связана с тем, что Вы берете на себя решение проблем, которые не нужно брать на себя. Есть некоторое алиби, связанное с апелляцией профессии к психологии как науке». Я чуть-чуть утрирую, но это для заострения позиции. Иными словами, мне нужно рассматривать это как моральную проблему, потому что я отрываю психотерапию от пси-

хологии, а если бы я ее не отрывал и рассматривал психологию как научную основу психотерапевтической деятельности, тогда можно было бы обвинять психологию.

Я в принципе хотел бы это сделать, но кое-что мне мешает. Что? Во-первых, история. Если мы рассмотрим три основных общих подхода, традиционно признаваемых в психотерапии, – психоаналитический, гуманистически-экзистенциальный и бихевиорально-когнитивный, то окажется, что из этих трех на науке основан только один, и то только бихевиоральный, когнитивный же подход придумал сам себя. Но бихевиоральная психология мне не кажется самой продуктивной, интересной и глубокой, а поэтому из психологий не на что опереться. История знает какие-то мелкие прецеденты, но крупных прецедентов, когда психотерапия вырастает как прикладная психология, нет. Скорее наоборот, сама психотерапия порождает некоторые психологические способы мышления. Это во-первых.

Во-вторых, даже если бы и удалось найти некую психолого-психотерапевтическую науку и сослаться на нее, то я, как деятель внутри культуры, чьим авторитетом должен оправдываться? Получается, авторитетом науки. Вот психоанализ говорит, что нужно осознавать все свои неосознаваемые содержания. Психодрама говорит, что нужно спонтанно проявлять себя, и так далее. Последний ли это авторитет для меня? Честно говоря, нет, я не могу на это сослаться, видя реальный практический случай. Я еще мог бы сослаться на Фрейда, как на персону, мог бы сказать: «Знаете, я делаю так, потому что так делал Фрейд», – если бы я верил ему как человеку. Это гениальный ученый, безусловно, но человек мне не близкий так, чтоб я мог на него опереться. На такого человека, как Карл Роджерс, – я могу опереться, я могу сказать: «Я делаю так, как Карл Роджерс», не обосновывая дальше ничем, для меня главное обоснование – этот человек.

Мы видим, что история психотерапии развивается именно так, что в основании идеи всегда лежит не концепт, а какая-то фигура со своим характером, установками. Фриц Перлз, основатель гештальт-терапии, был тоже очень интересным человеком, но психопатизированным, судя по истории жизни. И когда мы смотрим на нынешних московских представителей гештальт-терапии, то кроме идеи, концепта, методов, которые заимствованы из Фрица Перлза, с удивлением обнаруживаем (а на видеопленке это видно),

что они повторяют и просто пластику Перлза, какие-то голосовые интонации и так далее. То есть повторяют рисунок его индивидуальности и даже его психопатические выходки. Но для него это было естественно, он был в этом смысле продуктивным психопатом, а для других это не подходит. Получается, что на психологию опереться невозможно, обвинить во всем тех, кого я считаю для себя авторитетом, – это уже теплее, но до конца как-то не успокаивает. И в этом смысле, мне кажется, идея построения антропологии и того, что Сергей Сергеевич [Хоружий] называет примыкающими стратегиями, когда в психологии появились бы отчетливые аксиологические, антропологические, философские ориентиры, – эта идея более перспективна. У Ясперса есть такая замечательная формула, простая и внятная: «Цель любой психотерапии определяется религией, – а дальше замечательное добавление, – или ее отсутствием». Он все-таки возводил психотерапию к последнему истоку, теологическому.

Лобач О.М. Вы приняли ответственность на себя, а я имела в виду совсем другое. Вопрос не в том, что Вы должны были опереться на науку, психологию. Вы не можете на нее опереться. Вопрос в другом. Психотерапия несет некий миф в себе о том, что она имеет генетическое отношение к психологии. Вы очень точно показали и этот миф, и разрыв с ним. Сохраняя миф, либо Вы говорите: «Да, я опираюсь на науку, но у меня есть и практика авторитетных людей за последние 150 лет». Это на самом деле профессией не является, и Вы говорите: «Это только узкая социальная сфера». Либо Вы будете выстраивать то, что называется личными практиками жизнепроживания. Но тогда Вы должны создать уже свою школу. Я говорю так, потому что была проблема, как Вам дальше профессионализироваться. Либо Вы остаетесь в узкой сфере профессии, либо уходите ...

Василюк Ф.Е. Мне больше нравится первый доктор [Бахрамов А.В.]. Там нет проблемы, а тут, оказывается, надо выстраивать антропологию, школу, это очень трудно. Хотя я думаю, что если бы хватило у сообщества решимости так делать, то это был бы путь. Но легче, конечно, согласиться, что нет проблем.

Иванова Е.Л. Хочу как пациенту посочувствовать Вам с Вашей проблемой, но высказать надежду, что психотерапия может нести и некую культурную миссию.

Мы привыкли к тому, что когда есть какие-то категориальные, понятийные оппозиции, то полюса в них в некотором смысле равноценны, равноправны, есть некая симметрия. Ваши противопоставления не категориальные, это культурные оппозиции, они отражают столкновение разных миров и разных культур. Мы живем в психотерапевтической культуре, считая ее современной, мейн-стримом, на одном полюсе, но что происходит с другим полюсом и как он влияет на нас? Какова судьба этих – других – полюсов? Ведь они, как особые социальные реальности, исчезают под давлением современной культуры (то есть «психотерапевтической»). Исчезает деревня под влиянием процессов урбанизации, исчезает классическая культура. Спрашивается, представляют ли они для нас ценность? Но мы не знаем, как вступить с ними в контакт. Ведь даже если бросить профессию психотерапевта, мы не сможем выпрыгнуть из западной психотерапевтической культуры, если иные полюса исчезнут. Но есть упование, что эта культура не только задает определенный «нехороший» тип личности («психологического человека»), но и развивает его универсальные способности понимания человека во всех иных мирах и культурах. С помощью этих способностей мы сможем выстраивать новые интерфейсы взаимодействия с другими культурными мирами.

Василюк Ф.Е. Из этого сочувствия не уверен, что все понял, но как пациент извлекаю, естественно, то, что задевает. В самом деле, одно из оправданий, если искать оправдание в Ваших словах, то оно в том, что психотерапия это гуманитарная, гуманистическая практика. И я осмысляю это таким образом, что это одна из почти единственных известных мне ситуаций, в которой человек попадает в положение, когда интересуются им и только им. Интересуются со всем возможным напряжением человеческого внимания, просто рассудочного внимания, эмоционального, жизненного. Дают возможность ему выговорить свою частную жизнь независимо от ее каких-то достоинств, достижений и так далее. То есть психотерапия в лучших своих образцах умеет увидеть этого человека и дать ему возможность почувствовать, что он, независимо от своих каких-то достижений, настоящий представитель своего рода человеческого. Он не отчужден, не выброшен. Психотерапия позволяет ему увидеть в себе человека, а потом уже

делать какие-то следующие шаги. Она дальше не идет, разумеется, но иногда она делает немало. Вот это одна из тех вещей, которые и позволяют оставаться здесь.

Рупова Р.М. У меня сложилось впечатление, что Вы хотели выступить в роли пациента и больного, но в Вашей речи есть все, что нужно, чтобы выйти из этой проблемы.

Василюк Ф.Е. Отличный ход. Идем дальше.

Рупова Р.М. Вы сами сказали, что психотерапия – порождение больной культуры, и оставаться в ней, в плоскости этой же культуры, значит никуда не идти и ничего не менять. И опять же Вы сами сказали, что тут вопрос в норме. Что есть норма? Для того, чтобы сделать следующий шаг, надо эту норму увидеть не в плоскости больной культуры, а в плоскости новой антропологии, о которой Вы сказали. Эта антропология, конечно, лежит уже в более высокой, в духовной сфере, в сфере православной антропологии. И если, опираясь на эти нормы, осуществлять в качестве психотерапевта корректирующую деятельность, то будет, мне кажется, реальная помощь обществу. Получается такая позиция духовного учительства.

Василюк Ф.Е. Я сначала думал утешиться Вашими словами, но боюсь, у меня это не получится. Логически и теоретически все было бы хорошо. Ну да, действительно, есть православие, есть Церковь, есть учение Отцов, есть и богословие, развиваемое в антропологии. Чего же более? Бери и пользуйся. Вот падшая несчастная культура, вот несчастные падшие пациенты. Так неси разумное, доброе, вечное туда. Монтируй, вставляй, проповедуй, учительствуй, и все будет на своих местах. Но что-то не дает занять эту позицию. И, может быть, вот почему. Вы наверняка знаете один из таких эмпирических, опытно открытых законов эффективности психотерапии, это закон конгруэнтности, то есть соответствия терапевта самому себе. Если я, прошу прощения, был бы святым, то Ваш совет с удовольствием принял. Почему? Потому что я мог бы всегда соответствовать в терапевтическом акте самому себе, проповедовать, учительствовать. Мои слова не расходились бы с моим душевным состоянием, с моим делом, с моей жизнью. Но тот, каков я есть, я боюсь впасть в состояние неконгруэнтности, в профанацию. Тут есть и всякие духовные опасности, разумеется. Попросту есть опасность фальши. Поэтому получается, что мы

лишены, к сожалению, такой возможности. Можно взять готовый духовный опыт и его в этом готовом виде привносить в терапию. Если нам повезет, Бог даст, то иногда, в каком-то конкретном акте взаимодействия, этот опыт может быть заново порожден. Вот если заново, тогда неважно, кто он, пациент, и кто я сейчас, если мы совершим какие-то душевные усилия по взаимопониманию, работе с собой и так далее, и здесь родится то, что теоретически осмысляется как православная антропология, – тогда вот такое маленькое чудо произойдет. Но это не гарантировано, и этого нельзя принять как некую профессиональную позицию и установку.

Овчинникова Т.Н. Не кажется ли Вам, что у русской культуры, которая существует уже много столетий, есть определенный духовный опыт, который составляет ее костяк. Человек, будучи свободным, постоянно возвращается к самому себе, к Богу, к царю, к чему-то устоявшемуся. Соотношение планомерности и целенаправленности не является ли характеристикой духовной культуры России?

Василюк Ф.Е. Если можно, несколько секунд, я пытаюсь понять. До конца не могу понять, как бы это можно было применить в реальной работе и в реальном образовании. Целенаправленность сама по себе, планомерность сама по себе, независимо от цели и планов, – вещи достойные, хотя и вызывают эстетическую аллергию после того, как определенное количество десятилетий удалось прожить в планомерных пятилетках. Но тем не менее психотерапия – такая странная реальность, в которой целенаправленность и планомерность губит психотерапевта. Если вдруг я иду на сеанс и у меня есть стратегия, то почти всегда эти сеансы оказываются провальными. А иногда я не готов, не понимаю, что делать, забыл, что было на прошлом сеансе, в общем, никуда не гоюсь. У меня нет никакого плана, никакой цели, и вдруг само что-то происходит, и это подлинно. Поэтому целенаправленность и планомерность не могут быть основными стержнями психотерапии. Тут странная такая диалектика. Конечно, мы не можем делать вид, что все свершается как-то само собой, а мы не ставим себе никаких задач и целей. Есть попытка структурирования терапевтической ситуации, но это должна быть некая целенаправленность без самой целенаправленности, планомерность без планомерности. В общем, сама по себе проблема сложная, но важная.

Реплика. Маленький вопрос. Говорилось о человеке эпохи модерна, психотерапия возникла именно в этот период. Далее идут характеристики «психологического человека». Тут уже человек эпохи модерна претерпел существенные изменения и дожил до характеристик «психологического человека» Фуко. Но у нас назревает следующий шаг, и не кажется ли Вам, уважаемый коллега по несчастью, что грядет новая чередa изменений – изменений характеристик уже самого «психологического человека»? Тогда встает вопрос: а какова будет роль того посредника, в котором так нуждался «психологический человек»? И будет ли он нужен, этот посредник? Возникает также вопрос о необходимости институционализации, и, вообще, как все это будет выглядеть? Прошу прощения за мое любопытство.

Василюк Ф.Е. Что касается институционализации, то она развивается не планомерно, а в известном смысле по социальным стихиям и даже сама собой, так что задачи ее специально развивать нет. Хотя, с другой стороны, эта задачка начинает возникать. В частности, сейчас количество психологов, которые занимаются психотерапией и не имеют ни сертификата, ни какой-либо специальной подготовки, в России огромно, поэтому возникает задача создавать ассоциации, проводить сертификации, аттестации и так далее, то есть регламентировать эту деятельность.

Теперь что касается исторического хода. Конечно, мы понимаем, что постмодернистская культура в той версии антропологической истории, которую Сергей Сергеевич Хоружий предлагает, уже как бы обрисовала, обозначила свой следующий этап, где главная антропологическая граница проходит по линии виртуалистики. Внутри психотерапии это тоже заметно. В частности, сейчас бурно развиваются всякие формы Интернет-консультаций, но не только это. Сама коммуникация приобретает как бы пониженный личностный статус, пониженный статус реальности. В Интернете есть много всяких разных полупсихотерапевтических, полубытовых групп, где можно под маской, под ником, псевдонимом обсуждать свои собственные или вымышленные проблемы, надевать на себя разные личины и так далее. Проявляется некое буйство фантазии, в психотерапию играют уже как в игру иногда в Интернете, иногда в реальности.

Продолжение реплики. Я не технологии имела в виду.

Василюк Ф.Е. Это не технологии. Точнее, это такие технологии, которые по закону Выготского становятся внутренней структурой деятельности и способом управления самим собой, способом обращения с самим собой. Вот мечта коллеги [Бахрамова А.В.] о том, что психотерапия будет порождать инструменты для внутренней психической деятельности, уже сбылась. Например, нейролингвистическое программирование вполне может использоваться как простенький инструмент для психотерапевтического самообслуживания. А если вы зайдете в службу психологической помощи населению, которая в метро рекламируется, то что там обычно показывают проходящим комиссиям? Знаете, я работал одно время в психиатрической больнице в деревне. Там приезжающим комиссиям показывали: вот это у нас ординаторская, вот здесь туалет, а следующая дверь – открывают – это у нас психолог. Тогда это был еще раритет. А что показывают сейчас? Ну, там у нас кабинеты психологов, а вот тут – релаксационное кресло. Можно полежать? – Можно. Это итальянское, конечно. Человек ложится в итальянское кресло, нажимает кнопки, и тут какая-то цветомузыка, настраивается индивидуальная программа. Все это, естественно, полная чушь, но человек сразу попадает в мифологию виртуального мира, он отрывается от реальности. И тебе уже не нужно ни к терапевту идти, ни думать над самим собой, тебе достаточно включить кнопку и просто потреблять некоторые миры. И это погружение в виртуальную реальность складывается не только в таких специальных формах, но и в обычной коммуникации, подростковой, например. В общем, психотерапия уже вошла в своих популярных формах в культуру и практикуется давно и интенсивно. Многие пациенты уже сами являются матерями психотерапевтами. Студенты первого курса, еще, конечно же, не проводят сами тренинги, но на них ходят. А уж после второго они сами начинают проводить тренинги, поскольку уже всё знают и всё умеют. Это такая стихия. Извините, отвлекся от вопроса. Джинн вырвался из бутылки.

Вопрос. У меня вопрос в дополнение к предыдущему. Мне представляется важным тезис о том, что «психологический человек» оказался в центре нашей сегодняшней культурно-антропологической ситуации. Вопрос мой о будущем. Будучи психиатром, я с беспокойством смотрю на то, что называется «психо-

патологизацией общественного сознания», когда стирается грань между нормой и патологией. Но дело даже не в этом, а в том, что психопатологические феномены начинают считаться, утверждаться как норма человеческой психики. В этом смысле замечательные (я говорю это без иронии), очень выразительные работы по этому поводу у Вадима Петровича Руднева. А вопрос мой такой: можно ли сказать, что следующим после «психологического человека» будет «психопатологический человек», когда расстройства станут ценностью? Пока они не ценность, но когда сотрется эта грань, которая сейчас еще существует, сказать трудно.

Василюк Ф.Е. Не знаю насчет каких-то прогнозов, но, конечно, мы с вами являемся наблюдателями сильной динамики, и это отчасти уже произошло. Когда студенты у нас на факультете после третьего курса выбирают для специализации одну из кафедр: кафедру клинической психологии и психотерапии, кафедру детской психологии и психотерапии, кафедру индивидуальной и групповой психотерапии, то у меня есть такая уже немного засаленная шутка. Я, стараясь их отвлечь от кафедры индивидуальной и групповой терапии в пользу клинической и детской, говорю: «Вы, наверное, хотите идти специализироваться по индивидуальной/групповой терапии, потому что верите, что есть пациенты взрослые и здоровые». Но реально это действительно не так. Таких нет. И это не только по распространенности. Речь идет про отношение к психопатологии. Особенно это заметно в молодежных субкультурах. Некоторые типичные там состояния психиатр или человек здравомыслящий, что почти одно и то же, признал бы как ненормальные. А они культивируются как ценность, специально разрабатываются. Далеко за примерами ходить не надо. Мой собственный внук, когда ему было четыре года, гуляя год назад вокруг Патриарших прудов и видя, как подростки распивают там пиво, громко кричат и ругаются, с таким вожделением говорит мне: «Когда я вырасту, я тоже буду тусоваться». Я его спрашиваю: «Васенька, а что такое тусоваться?» А он отвечает: «Ну, понимаешь, тусоваться – это значит выпить пива, а потом собраться вместе и говорить «белибердовыми» словами». И он мечтает о том, что наступит это блаженное время, когда можно будет законным образом, уже не спрашивая разрешения у мамы, говорить белибердовыми словами, пить пиво и так тусоваться. Это состояние хотя и нельзя назвать психопато-

логическим, но оно очень близко к тому, и оно уже является ценностью, неким вожделением. Я не знаю, является ли наша культура такой уж патологической по сравнению с другими, думаю, что подобным могли бы «похвалиться» все культуры. И хочется верить, что не является.

Вопрос. Все приводимые примеры, фамилии, школы психотерапии – практически все без исключения не из российской, русской, как угодно, культуры. Они все западные. Насколько это случайно или неслучайно? И насколько адекватен этот перенос из той культуры сюда? И есть ли какие-то работы по выращиванию своих психотерапевтов? Если же пользоваться предложенной Вами парадигмой врач-пациент, то в ней мой вопрос звучал бы так: «Может быть, Ваша проблема в том, что Вы думаете про то, как там у них, а не о своих заботах у Вас болит голова?».

Василюк Ф.Е. Да, это, конечно, важный аспект проблемы. Было там, у них – оказалось здесь, у нас. Все западные психотерапевтические школы сейчас с очень большим удовольствием экспортируют нам психотерапию. У нас есть программы по всем основным западным школам – программы сертифицированные, долговременные, дорогостоящие. Публика туда стремится, то есть те, которые хотят продвинуться в этой профессии, получить, кроме базового психологического или медицинского образования, еще и сертификат той или иной западной школы. Есть, конечно, и некоторые отечественные разработки, но на фоне всего, что существует даже в России, они относительно незаметны по количеству публикаций, по прописанности, продуманности, разработанности идей.

Реплика. Просто нет еще сертификатов.

Василюк Ф.Е. Есть какие-то. Есть программы, которые сертифицируются, но в основном мы повторяем опыт Запада, такого фактология. А задача собственных разработок есть, возвращаясь к заданному вопросу. Все-таки психологическая традиция у нас начинает все больше выявляться. Интересна, например, линия Выготского, которая становится все более популярной на Западе. Как сказал один рижанин, не очень любящий Россию: «Выготский сейчас в топе». Поэтому они вынуждены в латышском университете его преподавать, поскольку Запад его признает. Так что одна из задач состоит в том, чтобы развивать такие формы психологической практики, которые продолжают отече-

ственную интеллектуальную традицию – достаточно мощную, сильную традицию. Такая задача есть, но я не уверен, что если мы это сделаем, то проблемы, о которых шла речь в докладе, снимутся. Правда, пока мы это сделаем, может, не нужно будет вообще никаких проблем решать.

Аршинов В.И. Очень маленький вопрос, который относится к контексту разграничения психологии и психотерапии. Как Вы относитесь к психологическому направлению, которое называется нарративная психология? Не является ли это направление в психологии тем ресурсом, который каким-то образом окажет Вам помощь как пациенту. Это психология нарратива, рассказа.

Василюк Ф.Е. Нарративная психотерапия тоже не психология, а психотерапия. Сейчас она тоже энергично развивается, но пока что, мне кажется, она воспроизводит новыми словами те концепты и идеи, которые уже давным-давно существовали, начиная еще с Пьера Жане, с конца XIX в., в традиции Выготского также. Просто это слово «нарратив» не использовалось. Но принципиально новых идей я пока там не вижу, и поэтому их спасительность не так велика.

Хоружий С.С. Хорошо. Ну что же, друзья. Мы благополучно продвигаемся к завершению, степень согласия и сочувствия была довольно высокая. Сегодня Ваша презентация вызвала повышенную меру приятия, я бы сказал, в нашей аудитории.

Василюк Ф.Е. Пациента ведь нужно как-то пожалеть.

Хоружий С.С. Это согласие, переходящее в сочувствие. То, что я хотел бы сказать, из этой линии совершенно не уклоняется. У меня нет принципиальных методологических расхождений. Я очень рад был услышать отчетливую концептуализацию всего широкого поля психотерапии: разнесение на два рода, вычленение территории, которую занимает психотерапия как дискурс, характеристика этого поля двумя четкими системами условий. Я не специалист здесь, но в том, что известно мне, такой отчетливой концептуализации определенно мне не попадалось. Представленное нам изложение мне кажется и перспективным, и оригинальным. Засим всего два конкретных небольших замечания, одно по антропологической части, одно по культурно-исторической. Что касается культурно-исторической, то Вы предпочли не использовать одного слова, которое явно напрашивалось, но, видимо, Вам ка-

залось слишком затертым во всех контекстах. Тем не менее оно емкое и здесь не лишнее: это, конечно же, *секуляризация*. Это – еще одна характеристика той границы (свое любимое слово употреблю), что разделяет области, где психотерапия уже есть и где ее еще нет. Речь идет о том, что до секуляризации в некоем социуме задачи, разрешаемые психотерапией, аналоги психотерапии, безусловно, были, но мы не относим их к психотерапии, не называем этим термином. Отчего? Прежде всего оттого, что эта область задач была интегрирована в некоторую объемлющую область, очень тесно интегрирована, не формально, и за счет этой интеграции она получала дополнительные измерения, дополнительные аспекты, коих в современной психотерапии отнюдь нет.

Всем понятно, что я имею в виду. Когда ведущей антропологической парадигмой была парадигма отношений с Инобытием, и реализовывалась эта парадигма в духовной практике, как мы здесь привыкли говорить, то аналогом психотерапевтической деятельности была борьба со страстями. И эта борьба была очень существенно, теснейше встроена во всю лестничную, ступенчатую структуру пути человека, духовно-антропологического процесса, это была критически важная его часть. Поэтому несмотря на то, что термин «православная психотерапия» сегодня с легкой руки митрополита Иерофея стал очень распространен и в его лице сами представители традиции, православной классической аскетики, не возражают, для меня все-таки, с позиций необходимой в нашей теме методологической рефлексии, адекватность данного термина сомнительна. Борьба со страстями существенно встроена в духовный процесс, она тесно взаимодействует с его высшими ступенями, специфически религиозными и мистическими, от них зависит и очень много от них получает. Автономно она не мыслима, ее нельзя извлечь, вынуть из процесса – соответственно, она не самодостаточна, у нее нет собственной автономной области. Поэтому, если двигаться в логике доклада, в логике пациента Василиюка, то мы не должны говорить, что здесь есть психотерапия, что мы уже в ее поле. И грань перехода достаточно точно обозначается именно термином *секуляризация*. За этой гранью автономизация психотерапии уже возможна и постепенно начинает происходить. Прежде же этой грани аналогичные ситуации человека, аналогичные его потребности вполне даже есть, однако

те средства, которые при этом употребляются, не позволяют говорить, что в соответствующих практиках конституируется и институционализируется психотерапия.

Второе замечание еще меньше, совсем уж частное. К набору Ваших антропологических условий. Тут как раз самое незначущее привлекло мое внимание – консюмеризм. Внутри западного общества (американского в первую очередь, как дальше всего продвинувшегося), как мы отлично знаем, вполне распространена, особенно в просвещенной прослойке, и противоположная установка антиконсюмеризма. Описывая слой яппи, Вы даже ее по касательной затронули. Она встраивается сюда же, она – внутри «психологического человека», а не вне. И, как антропологи, мы здесь должны сказать, что существует некая общая социально-антропологическая ситуация, которая в своих реализациях порождает не одно что-то, а порождает раздвоенность, бинарную оппозицию. Эта ситуация порождает консюмериста, но она же с неизбежностью порождает и реакцию на него – порождает антиконсюмериста как его зеркальное отражение, хотя они и реализуются по преимуществу в разных слоях социума. В реальности общества потребления существует не один доминирующий тип, консюмерист, но зеркальная двойка, консюмерист со своим зеркальным двойником-антиконсюмеристом. У двойника свой набор психотерапевтических проблем; скажем, проблемы яппи – проблемы анорексии, и было бы интересно сравнить эти наборы расстройств, консюмеристский и антиконсюмеристский. Поэтому как с антропологической, так и с психотерапевтической точки зрения, желательно такое малое обобщение Вашей схемы. И это, пожалуй, все.

Василюк Ф.Е. Спасибо, Сергей Сергеевич.

Хоружий С.С. И тогда мы можем закрывать наше заседание, поблагодарив нашего пациента и докладчика.

Е.Ю. Глазова-Корриган

**Поэтика Мандельштама:
психолого-антропологические измерения**
Заседание № 20 – 11 апреля 2007 г.

Хоружий С.С. Коллеги, на нашем очередном заседании – доклад Елены Юрьевны Глазовой-Корриган, профессора университета Эмори в городе Атланте (США). Повторю название ее доклада: «Поэтика Мандельштама: психолого-антропологические измерения». Доклад строится на материале поздней прозы Мандельштама: я даю свое прочтение «Разговора о Данте» и «Путешествия в Армению». Сегодняшняя тема радует меня тем, что с ней начнет заполняться один определенный пробел в работе нашего семинара. Как я с самого начала предполагал, и в проблематику семинара, и в проблематику Института **Синергической Антропологии** непременно должны входить вещи, касающиеся проблем поэтики и теории текста. На мой взгляд, эти темы с нашей антропологической проблематикой связаны органически. Когда я занимался Джойсом, у меня возникла, в порядке импровизации, некая упрощенная или, как в физике говорится, «игрушечная» модель, доказывающая, что антропология и поэтика даже не просто связаны непосредственно, а, что гораздо сильнее, изоморфны друг другу.

Поэтика, то есть структура текста, принадлежащего определенному автору, всегда является так или иначе изведенной данным автором из своего творческого мира, то бишь из себя, путем некоторой таинственной процедуры. Она извлекается, изводится из авторской личности или, в иных терминах, из антропологической реальности – то есть, в конечном счете, из ее формообразующих антропологических структур, которые формируют ее, как структуры поэтики,

структуры текста, формируют текст. В силу этого, существует некоторое соответствие, некоторый изоморфизм структур антропологических и структур произведения, составляющих его поэтику. И поэтому то, чем занимается поэтика уже в другом своем смысле, как теория текста, может рассматриваться как *экспликация изведения*, экспликация той таинственной процедуры, которая полагает, выстраивает изоморфизм антропологии и поэтики. В привычной терминологии процедура эта называется творческим актом. О нем у нас был доклад Владимира Петровича Зинченко, очень содержательный. По сути, в этом докладе как раз и начинал наводиться мост между нашей базовой тематикой человека и сознания и сферой поэтики, так что тот доклад мы можем видеть как некое преддверие сегодняшнего. Елена Юрьевна будет, конечно, вести речь непосредственно о про-изведении, но аспект изведения, несомненно, тоже будет присутствовать. И я бы посоветовал слушателям иметь в уме описанную простенькую модель. Есть антропологические структуры, неким таинственным образом, путями творчества они изводятся вовне, являются на свет, в мир – и возникает произведение, обладающее структурами поэтики. И попытаемся разобраться вот в этих структурных соответствиях с помощью Елены Юрьевны.

Глазова-Корриган Е.Ю. Хорошо. Я постараюсь встать, но я знаю за собой, что я всегда двигаюсь. Я хочу несколько слов сказать о себе. Во-первых, спасибо всем, кто сегодня пришел. Я несколько волнуюсь, потому что вся моя преподавательская и научная жизнь происходила в Америке и происходила она на английском языке, так что всегда ловишь себя, особенно в самом начале, когда начинаешь говорить, на ощущении, которое Заболоцкий называл так: «Открывается заржавленная дверь». Так что простите меня, если что-то будет резать ухо.

Я уехала из России, когда мне было 19 лет, это был 1972 г. Я принесла с собой книжки о семье; папа мой был членом Академии Наук, потом был изгнан. И во всем, что я в своей жизни делаю, в каком-то смысле я продолжаю с ним разговор. Папа уже не жив, но мой разговор с ним продолжается – с ним и с той семьей, которая меня воспитала. Если я себя могу описать как человека, я бы сказала, что есть две основные точки моего существования. Это та семья, которая меня воспитала, и та семья, которую я сейчас воспитываю. А между этим, конечно, мои интеллектуальные интересы.

Получилось так, что я очень долго занималась английской литературой, а к Мандельштаму я пришла, потому что, во-первых, я его очень любила, а во-вторых, я зашла в тупик. Я зашла в тупик в теории литературы как таковой. Мне казалось, что постмодернизм не отвечает на те вопросы, ответы на которые я искала. Работая в теории литературы, я не могла в этой теории 70-х–90-х гг. найти ответа на то, что происходит, когда мы наслаждаемся поэтическим текстом. И я решила просмотреть еще раз все прозаические, все теоретические работы Мандельштама. И тут произошло, может быть, чудо, а может быть, что-то, что я считаю подарком своей жизни. Работая над текстами Мандельштама, мучаясь, я сначала их долго не понимала. Думаю, Сергей Сергеевич [Хоружий] после доклада может мне сказать, что я так и не поняла их до конца, но где-то я вышла из тупика, и поэтому сейчас проведу вас тем путем, каким я шла в поисках ответа.

Основной вопрос, с которого начался мой путь, это вопрос о чувстве прекрасного, чувстве радости, когда читаешь поэзию или что-то красивое и когда возникает желание передать это студентам, передать это моим детям и найти какой-то теоретический язык, чтобы об этом говорить. То, что творилось в работах о Мандельштаме, в мандельштамоведении, сразу сбilo меня с толку, и я стала с этим спорить. Мне казалось, что когда цитировали его вещи, его слова 1914-го г., 1925-го г., 1930-го г., то для них все это было как будто одновременно, они не видели развития в его взгляде на искусство. Между тем, прослеживается очень серьезное развитие его взгляда на искусство, особенно после кризиса 1925–30-го гг., после которого рождаются «Разговор о Данте» и «Путешествие в Армению». Вот это я бы хотела сегодня проследить.

Над этой темой я работала отдельно, у меня вышла книга на английском языке и очень скоро выйдет по-русски, она называется «Поэтика Мандельштама: противостояние постмодернизму». Для этого доклада я просто доставала из нее какие-то цитаты. Я их напечатала и вам раздала эти листы, потому что мне так будет легче цитировать. Память сейчас, когда я нервничаю, мне может изменить.

Первая цитата взята из «Разговора о Данте». В ней Мандельштам говорит о том, что я как раз искала в то время, когда вернулась к его работам: «Изумительна его (*Данте – Е.Г.-К.*) “рефлексология речи” – целая до сих пор не созданная наука о спонтан-

ном психофизиологическом воздействии слова на собеседников, на окружающих и на самого говорящего, а также средства, которыми он передает порыв к говорению, то есть сигнализирует светом внезапное желание высказаться. Здесь он ближе всего подходит к волновой теории звука и света, детерминирует их родство».

Когда Мандельштам пишет это в «Разговоре о Данте», он пользуется материалами о Данте, о «Рае», потому что в «Рае», когда собеседники хотят говорить, начинается просто световой танец, и отсюда рождается у Мандельштама понятие волны. Если вы сейчас посмотрите на меня, то Мандельштам про меня сказал бы «волнующийся собеседник», потому что мысль еще не родилась, а она уже идет волной в лицо, в руки и дальше в пространство. И сначала, когда он говорил о «волнующейся природе слова», то это не просто русский язык, тут уже есть тема волны, которая постепенно начинает развиваться у Мандельштама. Конечно, когда он об этом пишет, он основывает свое представление на понятии света в произведении Данте, когда коммуникация как бы учащается: то, что происходит определенным образом в «Аду», то, что происходит определенным образом в «Чистилище», далее ускоряется, убыстряется в «Рае» световой волной. Но еще раз я хочу сказать, что это «...целая, до сих пор не созданная наука о спонтанном и психофизиологическом воздействии слова на собеседника». И в «Разговоре», и в «Путешествии в Армению» Мандельштам часто говорит на тему новой науки, которая нас ждет.

Сейчас мы возвращаемся в самое раннее его творчество, когда слово было как камень и ничего «сигнализировать» оно не могло. Начинается все с понятия камня. Меня очень удивляло в Мандельштаме, что он вводит понятие камня, потом у него появляется понятие травы, потом понятие плуга, а когда он эти образы вводит, он уже от них отходит. Он отошел от образа камня в природе слова, когда говорил о Розанове. Он отходит, но не выбрасывает эти образы, они продолжают жить, но в каких-то новых сочетаниях. Но сейчас у него каменный период, когда он говорит о слове, как о камне: «Зодчий говорит: я строю, значит, я прав... Мы вводим готику в отношении слов подобно тому, как Себастьян Бах утвердил ее в музыке. Но камень Тютчева – есть слово. ...Акмеисты с благоговением поднимают таинственный тютчевский камень и кладут его в основу своего здания». То есть камень есть камень, но

камень также и цитата, которая, если вы знаете, у Мандельштама никогда не перестает звучать. Это 30-е годы: «Вцепившись в воздух, она не отпускает его», – потому что: «Цитата не есть выписка. Цитата есть цикада», – и так далее. Но одновременно, когда Мандельштам говорит о понятии слова как камня, у него есть понятие полета. И даже готический собор, посмотрите, что получается, когда он говорит о Вийоне: «...это не анемический полет на восковых крылышках бессмертия, но архитектурно обоснованное восхождение, соответственно ярусам готического собора... Может быть... в душе его смутно бродило дикое, но глубоко феодальное ощущение, что есть Бог над богом». У раннего Мандельштама это связано с понятием вечно удаляющегося собеседника, с тем, что есть «Бог над богом», что слово побежит дальше и дальше, и еще это связано с бутылкой, брошенной в море, и так далее.

В 20-е гг., особенно в статье «О природе слова», Мандельштам уходит от камня, и начинается новое понятие. Я хочу просто процитировать его: «Разве вещь хозяин слова? Слово – Психея. Живое слово не обозначает предметы, а свободно выбирает их, как бы для жилья, ту или иную предметную значимость, вещьность, милое тело. И вокруг вещи слово блуждает свободно как душа вокруг брошенного, но не забытого тела». И дальше совсем другой образ, но совсем рядом: «Стихотворение живо внутренним образом, тем звучащим слепком формы...». И вот это понятие: *тем звучащим слепком формы* – образ не такой простой. Он одновременно скульптурный, и музыкальный, и философский, «...который предваряет написание стихотворения. Ни одного слова еще нет, а стихотворение уже звучит. Это звучит внутренний образ, это его осязает слух поэта».

Мандельштам начинает тут использовать теорию Бергсона или философию Бергсона и приходит к понятию веера. Говоря о природе слова, он говорит, что «слово как веер, поэзия – как веер». Оно может быть плотным, но его можно раскрыть в пространстве, и оно раскрывается в систему. Из того, о чем мы будем говорить, я считаю, что это очень важный этап, потому что до этого был звучащий образ или камень, готический собор – и вдруг понятие слова, может быть, бинарное, но это более чем бинарное понятие слова, которое предметно, когда «веер закрыт», и становится системой связи, когда «веер открыт».

Иду дальше и хочу привести несколько цитат, которые написаны в 20-е гг. Слово, таким образом, это связь, соотношение, но Мандельштам предостерегает от рассмотрения отношения без всякой сущности, без центра, без чувства единства. Он говорит, что это не движение бесконечной цепи явлений, это не просто «Бог за богом», некий бесконечный полет, поскольку без начала и конца – это «дурная бесконечность... видимость научного обобщения ... ценой отказа от всякого синтеза и внутреннего строя». Еще раз я повторяю про Бергсона: «Слово подобно вееру Бергсона: раскрываясь, оно манифестирует взаимосвязь явлений, будучи закрытым, оно представляется единым ... как бы веер, створки которого можно развернуть во времени, но в то же время он поддается умопостигаемому свертыванию».

Между 25-м и 30-м гг. – долгое молчание. Мне казалось, когда я писала книгу, то уделила много внимания причине этого молчания. Это был кризис Мандельштама. Я сейчас от него уйду, потому что все не успею обсудить, если будут вопросы, я к этому вернусь. Сегодня я хотела бы все-таки показать, чего же Мандельштам достигает в «Разговоре о Данте» и в «Путешествии в Армению», так что мы двинемся туда.

В 1930-х гг., описывая слово в поэзии, Мандельштам обратился к волновой теории света: «Поэзия – невидимый источник энергии, который отражается в сознании как волны, подобные волнам жидкости». В появившейся теме волны Мандельштам вдруг вместо разговора о камне говорит, что «...поэтическая речь есть ковровая ткань... Она – прочнейший ковер, сотканный из влаги». И вот как Мандельштам рисует образ: изнутри бьет родник, разбивается в какие-то орнаменты, исчезает, но одновременно так движется поэзия, и опять тут образ волны. «Поэтическая речь есть скрещенный процесс, и складывается она из двух звучаний: первое из этих звучаний – это слышимое и ощущаемое нами изменение самих орудий поэтической речи, возникающих на ходу в ее порыве; второе звучание есть собственно речь, то есть интонационная и фонетическая работа, выполняемая упомянутыми орудиями».

Я немножко остановлюсь здесь. Получается, что природа слова есть скрещенный процесс. У Мандельштама – это отношение между материей и формой. Он возвращается к философской позиции, которая восходит своими корнями к Аристотелю. Только по-

нятие формы для Мандельштама выступает как понятие постоянно слышимого изменения, у которого нет материальной сущности. А все, что мы можем ощущать, – это все материальная сторона слова. Мы ее измеряем, слышим, но поэзии там нет. А поэзия там, где мы чувствуем только изменения, только сигнализацию, которая уже улетела, но мы ее ощущали. То есть это понятие двойного процесса: одна из сторон – это слышать изменения. Тут Мандельштам отвечает на то, что его мучило очень давно, потому что это – ответ на многоликость понятия слова как камня, как Психеи и так далее. А вместе – это понятие или развернувшегося или закрытого веера. Оно вдруг меняется, оно в постоянном движении, потому что есть слово с его материальными качествами и есть как бы волна, разбивающая его, быстро движущаяся и пропадающая. И после этого образа он идет к теме ковра. Еще раз: «Поэтическая речь есть скрещенный процесс, и складывается она из двух звучаний: первое из этих звучаний – это слышимое и ощущаемое нами изменение самих орудий поэтической речи», – и здесь слово, конечно, изменение, возникающее на ходу, в порыве поэтической речи, в ее движении. У него нет понятия формы как таковой, но у него есть тема порыва.

И далее: «... Второе звучание есть собственно речь, то есть интонационная фонетическая работа, выполняемая упомянутыми орудиями... Поэтическая речь, или мысль, лишь чрезвычайно условно может быть названа звучащей, потому что мы слышим в ней лишь скрещиванье двух линий, из которых одна, взятая сама по себе, абсолютно немая...». То есть она как движение воздуха, как движение ветра: если нет той материи, через которую она проходит, мы ее не чувствуем, как не чувствуем ветра, если нет воздуха, через который проходит ветер. «Поэтическая мысль чрезвычайно условно может быть названа звучащей, потому что мы слышим в ней лишь скрещиванье двух линий, из которых одна, взятая сама по себе, абсолютно немая, а другая, взятая вне орудийной метаморфозы... – это очень важное слово, к которому я иду, потому что в этом процессе, когда скрещиваются линии, Мандельштам приходит к понятию *метаморфозы*, о нем сегодня я хотела бы говорить, – ... лишена всякой значительности и всякого интереса и поддается пересказу...». То есть чисто качественная природа слова, когда мы интересуемся ею, мы теряем порыв; а когда мы слышим и хотим поймать порыв,

то сама по себе эта линия абсолютно немая, мы слышим только их скрещивание; качественная сторона поэзии поддается «...пересказу, что, на мой взгляд, вернейший признак отсутствия поэзии, ибо там, где обнаружена соизмеримость вещи с пересказом, там простыни не смяты, там поэзия, так сказать, не ночевала».

Мандельштам был проказник по своей натуре, и тот сексуальный, конечно, образ смятой простыни, который он рисует в «Разговоре о Данте», он обыгрывает, балуется этим образом: у него есть две линии, которые бьются, и из-за этого дальше начинаются *метаморфозы*.

Теперь что происходит? Понятие скрещивающегося процесса в поэзии, это не ново. Но Мандельштам нов и очень интересен там, где он говорит о понятии *метаморфозы*, которая возникает в этот период, когда появляются две скрещивающиеся линии. Я отстаиваю это в своей книге, я отстаиваю это вне своей книги, когда говорю о Мандельштаме, о том, что он берет структуру Данте. Эта структура – Ад, Чистилище и Рай. Он подходит к ней в начале «Разговора о Данте», но не с моральной стороны. После Бахтина можно уже сказать, что он подходит к этой структуре как к некоему хронотопу, ведь и время, и место здесь определены. Это даже не этическая тема, а это тема тех уровней, которые существуют во время коммуникации в поэзии, и я постараюсь это показать.

Мандельштам об этом часто говорил с Белым. Существуют записи этих разговоров, в которых Мандельштам говорит о «тяжести тел», о «тяжести слова». Это совпадает с тем, что он потом использует в «Разговоре о Данте». То есть он подходит к теме природы слова, открывающейся как веер или открывающейся как метаморфоза в несколько субстанций. Мы чувствуем их одновременно, но в пространстве мы можем открыть несколько отношений последовательно. Почему, по Мандельштаму, нельзя построить систему коммуникации, которая происходит в поэзии? Потому что, по Мандельштаму, она не одна. Существует несколько уровней, которые происходят одновременно, но их можно открыть как веер, и они различны по своей структуре и по своей системе. И я спорю, и я могу показать, что у Мандельштама этих уровней пять. Это первые шесть глав плюс возвращение в человеческую жизнь. То есть это – Ад, движение между Адом и Чистилищем, Чистилище в поэзии и потом движение к Раю.

Еще раз. Мы посмотрели на поэтический текст. Речь есть скрещенный процесс, а дальше начинается понятие движения. И у Мандельштама начинает развиваться тема движения и путешествия. Он разрабатывает, например, вопросы метрики и ритма. Внутри слова ритм это движение, мы его слышим как метр. Я приведу несколько цитат: «Однажды обретя звук, поэтическая речь не прекращается, поскольку она движется постоянно создаваемой энергией». Как замечает Мандельштам в «Разговоре», по мере своего развития поэтическое путешествие создает и преобразует окружающую энергию: «Здесь дрожащая стрелка компаса не только потакает магнитной буре, но и сама ее делает». И дальше: «Обратили ли вы внимание на то, что в дантовой “Комедии” автору никак нельзя действовать, что он обречен лишь идти, погружаться, спрашивать и отвечать?». И дальше очень красивый текст: «...Мне не на шутку приходит в голову вопрос, сколько подметок, сколько воловьих подошв, сколько сандалий износил Алигьери за время его поэтической работы, путешествуя по козьим тропам...», – то есть физическое путешествие и долгие исторические поиски – это тоже проникновение в смысловое пространство слова. И опять Мандельштам: «Любое слово является пучком, и смысл торчит из него в разные стороны, а не устремляется в одну официальную точку. ...Поэзия тем и отличается от автоматической речи, что будит нас и встряхивает на середине слова». И опять образ долгой дороги: «Тогда оно оказывается гораздо длиннее, чем мы думали, и мы припоминаем, что говорить – значит всегда находиться в дороге». Таким образом, и в «Путешествии в Армению», и в «Разговоре о Данте» Мандельштам раскрывает систему слова как постоянно изменяющееся **видение**, которое происходит в процессе путешествия, и помните про пять уровней? Путешествие номер один – начало процесса, второе – движение как инстинктивное бегство из ада, третье – живая география текста, впечатления о красках и деталях, а потом я вам дам четвертое и пятое.

Начало процесса – это зарождение движения рядом с материальными фрагментами мыслящей жизни. В 30-е гг. Мандельштам все чаще думает о смерти. Мы знаем, есть свидетельство Ахматовой, утверждающей, что Мандельштам сказал ей, что «к смерти готов». И вот мысль о смерти для него постоянно оборачивается размышлением о том, что остается после жизни. Есть ли из того материаль-

ного, что осталось, шаг обратно – туда, в интеллектуальный танец, в интеллектуальное творчество? Можем ли мы его найти? Как мы к нему можем придти? С этого начинается путешествие в «Разговоре о Данте», и с этого начинается «Путешествие в Армению» – с «... зарождения движения рядом с материальными фрагментами мыслящей жизни». Встает вопрос, могут ли самые простые образы жизни нести след воздействия нематериальных и непостижимых сил. Этот вопрос повторяется со все нарастающим пафосом в «Путешествии в Армению». Что такое черные буквы, которые видны на странице? Это одеяние мыслящей жизни или – у Мандельштама – рой насекомых, окружающих лежащее на земле тело. Можно ли найти в материальных следах путь к непостижимой реальности?

Цитируемый ниже отрывок отражает многомерный подход Мандельштама. Насекомые вокруг умершего и разлагающегося тела сопоставлены с буквами на странице. И вдруг эти буквы начинают двигаться. И это есть начало движения для него. Насекомые сопоставлены и с буквами на странице, и с разлагающимся телом, с деградацией жизни в разрушающейся материи. Дальше я цитирую Мандельштама: «И как-то я увидел пляску смерти, брачный танец фосфорических букашек... Черт знает, куда их заносило! Подойдя ближе: электрифицированные сумасшедшие поденки подмаргивают, дергаются, вычерчивают, пожирают черное чтиво настоящей минуты. Наше плотное тяжелое тело истлеет, точно так же и наша деятельность превратится в такую же сигнальную свистопляску, если мы не оставим после себя вещественных доказательств бытия». То есть вопрос задается рядом с разлагающимся телом – о том, как вернуться в тот мир, который Мандельштаму сродни.

Первой идет очень сильная тема провала. Он пишет Надежде Яковлевне Мандельштам: «Разрыв – это богатство, надо его сохранить, не расплескать». Но он одновременно ставит несколько вопросов. А с чего же начинается путешествие? Данте входит в ад через очень узкую тропу, там, где есть маленький сдвиг внутри скалы. Вот этот образ сдвига, разлома и маленькой тропы начинает использоваться в «Разговоре о Данте» и в «Путешествии в Армению». Один из образов – как книга входит к нам в сознание: «Она еще не продукт читательской энергии, но уже разлом в биографии читателя, еще не находка, но уже добыча. Кусок устройства шпата. Наша память, наш опыт с его провалами, тропы и

метафоры наших чувственных ассоциаций, достается ей в обладание, бесконтрольное и хищное». Данте и Вергилий приглашают читателя последовать в глубину земли через узкий разлом в камне: «Начало десятой песни “Inferno”. Дант вталкивает нас во внутреннюю слепоту композиционного сгустка: “...Теперь мы вступили на узкую тропу и между стеной скалы и мучениками – учитель мой и я у него за плечами...”». Вход в поэзию и ощущение поэзии очень трагично открывается у Манделъштама и в «Разговоре о Данте», и в «Путешествии в Армению» – это все движения через ад, это ощущение смерти и потери авторского голоса. Это идет как основная тема.

И я бы хотела сказать, что это довольно-таки сильно совпадает с образами в постструктурализме, постмодернизме. Например, у Ролана Барта. Это образ кладбища, в котором разлагается все, разлагается жизнь писателя, и читатель приходит на кладбище, и жизнь начинается там. Манделъштам говорит, когда ты изучаешь текст, когда первый разходишь в текст через разлом, ты слышишь только свою часть, из своей биографии. Ты слышишь подтекст, но еще не слышишь текста, еще не слышишь автора. Я могу это сравнить, чтобы быстро пройти через этот период, его охарактеризовав научно, только с понятием генома, генома текста – когда текст видится как одни цитаты. Манделъштам видит, как каждое слово разлагается на многочисленные цитаты, но авторского голоса, единого, на этом уровне еще не существует. Тут существует смерть. И он видит текст как разбивающийся атом, текст разбивается на его составные части, и постоянно идет звучащая цитация в представлении текстуальности: «В данном случае араб Аверроес аккомпанирует греку Аристотелю. Они компоненты одного рисунка. Они умещаются на мембране одного крыла. ...Клавишная прогулка по всему кругозору античности».

Если вы знаете книгу Ронена о Манделъштаме, то там он фактически показывал, что каждое слово у Манделъштама – это цитата. И Манделъштам говорит, что да, есть такое прочтение текста: «Клавишная прогулка по всему кругозору античности». В этой прогулке каждое слово – это цитата, и тебя отбрасывает в прошлое: «Какой-то шопеновский полонез, где рядом выступают вооруженный Цезарь с кровавыми глазами грифа и Демокрит, разъявший материю на атомы. Цитата не есть выписка. Цитата есть цикада. Неумолкаемость ей свойственна. Вцепившись в воздух, она его не отпускает».

Дальше, что такое образованность: «Образованность – школа быстрейших ассоциаций. Ты схватываешь на лету, ты чувствителен к намекам – вот любимая похвала Данта. В дантовском понимании учитель моложе ученика, потому что “бегает быстрее”».

Ассоциации быстрее идут в прошлое: «Омоложивающая сила метафоры возвращает нам образованного старика Брунетто Латини в виде юноши – победителя на спортивном пробеге в Вероне».

То есть первый уровень мандельштамовского мира, где можно проследить определенную систему коммуникации, – это ситуация, когда прошлое сильнее настоящего и когда интертекстуальность сильнее, чем новое слово в литературе. И для Мандельштама это там, где личность автора как таковая умирает. Он разрабатывает всю эту систему ассоциаций, работая над образами дантовского «Ада». Но здесь дело не кончается, мы идем сразу в третью главу в «Разговоре о Данте», и тут что-то происходит, потому что вдруг мы возвращаемся к камням. Здесь начинается новая тема. Камень – это фактически образ того, что автор умер. И он умер внутри камня. И вдруг появляется тема оплодотворения камня и жизнь камня, когда камень начинает показывать свою натуру и расти не как камень, а как кристалл. Он постепенно растет, и получается, что умерший человек внутри камня становится зерном, упавшим в сознание Другого, которое разрастается новым голосом. Это у Мандельштама движение к «Чистилищу».

Я просто хочу показать здесь несколько цитат. Мы уже прошли через период погребения, уже прошли через период воскресения, – я опускаю сейчас все эти образы смерти, которые я собрала, и иду дальше к вопросу не воскресения, а как бы возвращения авторского слова. Тема – оплодотворение камня. Вслед за фрагментом «...Фонетический свет выключен», – следует абзац, подтекстом которого служат образы соития, оплодотворения, рождения: «*“Divina Commedia”* не столько отнимает у читателя время, сколько наращивает его, подобно исполняемой музыкальной вещи. Удлиняясь, поэма удаляется от своего конца, а самый конец наступает нечаянно и звучит как начало». Более того, фрагменты, описывающие оплодотворение материи, следуют непосредственно за образами смерти.

И дальше: «Структура дантовского монолога, построенного на органной регистровке, может быть хорошо понята при помощи аналогии с горными породами, чистота которых нарушена вкрапленными инородными телами».

И вдруг этот камень начинает жить. Если мы обратимся к теме рождения Чистилища у Данте, то происходит это так: когда Люцифер падает, он разламывает землю, ударяясь о нее, и получается вход в ад. Но тогда Земля перестраивается и рождает с другой стороны огромное тело, которое создано из камня, но оно растет как кристалл, это – Чистилище, и Мандельштам использует этот образ: как разломанное, избитое тело рождает что-то, что вдруг начинает жить. Вот этот образ у него – выживание как проявление внутренней структуры: «Вникая по мере сил в структуру “Divina Commedia”, я прихожу к выводу, что вся поэма представляет собой одну-единственную, единую и недробимую строфу. Вернее, – не строфу, а кристаллографическую фигуру, то есть тело. Поэму насквозь пронзает безостановочная формообразующая тяга. ... Немыслимо объять глазом или наглядно себе вообразить этот чудовищный по своей правильности тринадцатитысячегранник».

И дальше начинается метаморфоза инстинктивных формаций. Как только земля начинает жить, происходит много чего: «Лишь при помощи метафоры можно найти конкретный знак для формообразующего инстинкта, которым Дант накапливал и переливал терцины. Надо себе представить таким образом, как если бы над созданием тринадцатитысячегранника работали пчелы, одаренные гениальным стереометрическим чутьем, привлекая по мере надобности все новых и новых пчел. Работа этих пчел – все время с оглядкой на целое – неравнокачественна по трудности на разных ступенях процесса. Сотрудничество их ширится и усложняется по мере сотообразования, посредством которого пространство как бы выходит из себя самого. Пчелиная аналогия, между прочим, подсказана самим Данте».

И дальше, может быть, один из самых красивых здесь образов – образ, который Мандельштам создает, когда работает над импрессионистами. Опять смотрим «Путешествие в Армению» и «Вокруг натуралистов», потому что там начинается новое понятие. Когда мы были в «Аду», там все было черно-белым. Постоянно разрастающаяся география текста, заполняемая пчелами, движениями, инстинктом, постепенно приходит к понятию растущего цвета. И для

того, чтобы отобразить его, Мандельштам использует образ сирени у Клода Моне. Он рисует камень, который постепенно становится лиловым и зовет к себе пчел. Очень красивый образ. Это пространство после смерти, вдруг выходящее само из себя и растущее, находящее жизнь, – оно первое. Опыт пчел – всегда инстинктивный процесс, который нельзя описать. Почему я это люблю, почему я к этому движусь, почему я к этому стремлюсь? – Это инстинкт, это нельзя описать. И это выход из «Ада» для него, для Мандельштама.

Из «Путешествия в Армению»: «Вчера читал Фирдусси, и мне показалось, будто на книге сидит шмель и сосет ее». Сидит шмель, и дальше мы идем обратно к осам – вот образ. Та же мысль повторяется в черновиках «Путешествия», где картины импрессионистов сравниваются с превращением камня в цвета жизни. На этом уровне поэтического общения адресат – инстинктивное «Я» слушателя, и лучший образ, иллюстрирующий это, – та же пчела. Мандельштам описывает сирень Клода Моне как камень, который начинает дышать (известковая губка), обретает цвет (сиреневый – глубже и ярче, чем серый цвет камня) и будит нашу инстинктивную чувственность или, скорее, инстинктивную чувственность пчел. Из Мандельштама: «Роскошные, плотные сирени Иль-де-Франс, сплюснутые из звездочек в пористую как бы известковую губку, сложившиеся в грозную лепестковую массу; дивные пчелиные сирени, исключившие из мирового гражданства все чувства, все на свете, кроме дремучих восприятий шмеля, – горели на стене тысячеглазой самодышащей купиной и были чувственней, лукавей и опаснее огненных женщин, более сложные и чувственные, чем женщины». Инстинктивная работа текста. После вот этого движения, когда текст вдруг начинает жить и звать инстинкт обратно, конечно, это инстинкт читателя, он еще не знает о чем, но начинается новая география текста. Мы теперь переходим к третьей главе «Разговора о Данте».

Я хочу еще раз проговорить, что получается у Мандельштама, как разворачивается понятие «природа слова». Что текст делает с нами? Первое, конечно, напоминание о смерти, потому что текст где-то тормозит, это разлом биографии, память того, что мы полузабыли, которая становится все сильнее и сильнее. Тут у Мандельштама человек как бы ложится сам среди всего этого камня и умирает. От этой темы смерти, которая идет, разрастается потом тема интертекстуальности. Мы слышим голос, мы

слышим постоянные цитаты, цитаты от кого-то Другого, продолжающееся ощущение смерти. А потом вдруг вкрапленность в камень, и эта вкрапленность начинает жить – кристалл, который разрастается каким-то пчелиным вожделием и желанием жизни. И начинается новая тема. Разлом. В «Путешествии в Армению» Мандельштам использует образ Ламарка, который чувствует провалы между классами, идет туда и «выплакивает» свои глаза, то есть становится слепым. Он «выплакивает» глаза через микроскоп так же, как Бетховен «выплакал» свои уши, постоянно слушая, потому что смерть ждет, и чем ближе, тем сильнее ты погружаешься в материю (в смерть).

Но сейчас мы вышли из смерти, мы теперь с другой стороны, и поэтому идет торжество текста, а для этого Мандельштаму нужны все краски, которые он может придумать. Поэтому в «Натуралистах» он бросает Ламарка, и начинается новый натуралист, который не смотрит на анатомию. Он работает с образом выжимки, потому что когда ты приглядываешься к маленьким деталям, то глаз как бы «выжимает из деталей соки», а у соков есть окраска, то есть это выжимание органических красок из природы. Сейчас я покажу вам несколько цитат про раскрашивание, про цвет как выражение и выжимание.

В третьей и четвертой главе «Разговора» Мандельштам начинает жаловаться, почему вдруг все черно-белое, когда нужны краски. И далее: «Таким образом, мы здесь видим ярко-лазурный и розовый крапы в дымчато-серой природе». Потом он говорит: «Мне изо всех сил хочется опровергнуть отвратительную легенду о безусловно тусклой окрашенности или пресловутой шпенглеровской коричневости Данта». И там у него есть такой образ: бело-черный Данте, чем-то промышляющий на скалах.

А сейчас я возвращаюсь к «Путешествию в Армению», чтобы показать у Мандельштама образ выжимки природных красок. Это образ, когда люди, работающие с миниатюрами очень близко к природе, изучающие ее, почему-то выжимают краски из природы. Вот этот образ: «В работе Палласа барская изощренность и чувствительность глаза, выхоленность и виртуозность описи доведена до предела, до крепостной миниатюры». В образе миниатюр символизируется то, что мы видим маленькие детали, но никогда не видим все целое. Мандельштам играет образами: в какой-то момент мы

смотрим через микроскоп, в какой-то момент – через бинокль. Но сейчас полуслепым глазом мы смотрим, подойдя близко к тексту, где-то работая с природой: «...Линней, Бюффон и Паллас окрасили мою зрелость... Линней раскрасил своих обезьян в самые нежные колониальные краски. Он обмакивал свою кисточку в китайские лаки, писал коричневым и красным перцем, шафраном, оливой, вишневым соком. ...Палласу ведома и симпатична только близь, от близи к близи он вяжет вязь... Он красит, и дубит, и вываривает природу с красным сандалом, он вываривает крутиком и смолчугом... Он гонит краску с березовых листьев с кварцем – на китайку для нижегородских баб и на синьку для неба ...Единичное явление в центре внимания линнеевского натуралиста. Описательность. Живописность. Миниатюры Бюффона и Палласа...».

И тут начинается новая тема у Мандельштама, и мне кажется, что это одна из красивейших тем. Мысли Мандельштама движутся так: природа начинает жить, внимание к ней, очень сильное внимание к разрастающейся природе дает краски. Но тот скрещенный процесс, о котором мы говорили, не останавливается, идет постоянное движение. И вдруг на каком-то уровне мы видим, что краски – это на самом деле свет, пойманный – и тут он идет к импрессионистам – на разной толщине материи. То есть вместо разрозненного частичного текста мы видим единый текст танцующей световой волны, пойманной на разной толщине материи. Это, конечно, у Мандельштама перевоплощение и подготовка перехода к состоянию перед «Раем», когда вдруг вместо просто красок ты видишь луч, пойманный, идущий по всему тексту. Вы помните знаменитое стихотворение Мандельштама, которого он стеснялся и о котором просил не говорить: «О, как же я хочу, / Нечуемый никем, / Лететь вослед лучу, / Где нет меня совсем»? Вот он, пойманный луч, – мы к нему сейчас идем.

В «Путешествии», однако, восприятие цвета порождено не просто пристальным изучением отдельных явлений. Мандельштам последовательно подчеркивает, что воспринятый цвет сообщает импульс каждого описания через скорость, поскольку поразительные колебания, постигнутые как цвет, не могут быть статичными, не нарушив самой сущности поэтического процесса. И дальше Мандельштам: «И я начинал понимать, что такое обязательность цвета – и что цвет не что иное, как чувство старта, окрашенное

дистанцией и заключенное в объем». Тут у Мандельштама начинается вот это ощущение, готовность к полету через различность цветовой волны.

Он опять идет к импрессионистам, здесь появляется Синьяк, вкрапления, он работает немножко с теорией: «При первых же звуках этой бодрящей и укрепляющей нервной теории, я почувствовал дрожь новизны, как будто меня окликнули по имени... Мне показалось, будто я сменил копытообразную и пропыленную городскую обувь – на легкие мусульманские чувяки. За всю мою долгую жизнь я видел не больше, чем шелковичный червь». Поэтому когда Ронен говорит, что у Мандельштама все время цитации, то это только один уровень. Для Мандельштама существует еще уровень, когда он говорит, что его «окликнули по имени... я услышал голос, он назвал меня по имени». И этот голос связан у Мандельштама с понятием световой волны. Он говорит, что все его нервы напряглись, как будто кто-то его позвал.

В «Разговоре о Данте» подтверждаются те же самые образы. Здесь у него появляется образ Гериона. Этот Герион довольно-таки сложная фигура. Мандельштам сажает ее рядом с раем, но у Данте эта фигура не в раю, Герион – один из обманчивых образов. Но у него раскрашенное туловище, на нем много тканей, они раскрашены. Мандельштам говорит, что многоцветная кожа Гериона свидетельствует о тяге человека к быстрому движению. Из Мандельштама: «Жажда полета томила и изнуряла людей Дантовой эры не меньше, чем алхимия. То был голод по рассеченному пространству. Ориентация потеряна. Ничего не видно. Впереди только татарская спина – страшный шелковый халат герионовой кожи. О скорости и направлении можно судить только по хлещущему в лицо воздуху. Еще не изобретена летающая машина, еще не было леонардовых чертежей, но уже разрешена проблема планирующего спуска». То есть образ этого цвета как образ скорости для Мандельштама, и скорости, которая может тебя взять и вверх, и вниз.

Когда Мандельштам в «Путешествии в Армению» начинает работать над образом световой волны, пойманной в разной толще материи, или материи разной толщины, он движется к Дарвину. Дарвин это не Бюффон или Паллас, которые близко изучали природу и видели очень много красок; это человек, который мог систематизировать всю природу. И это понятие системы, единности

как одной волны, которая проходит через весь текст, Мандельштам использует в виде образа кругосветного путешествия Дарвина. Это общая структура текста, понимание поэзии как одной световой волны и новое начало. Я нашла у Мандельштама интересное высказывание про Дарвина, и думала, что это он сказал. Но потом я почитала Дарвина и нашла это у него самого. Он говорит, что, когда развил свою теорию о природе, потерял любовь к музыке и потом очень и очень это переживал. Когда он был молодой, музыка была его страстью, и вдруг у него нет любви к музыке. Мандельштам рисует Дарвина с его абсолютно законченной структурой природы, но у самого Мандельштама волновая часть – это только начало. Мандельштам рисует, что язык вдруг начинает уходить, и открывается новая волна. Это, конечно, идет подготовка к «Раю». Если вы знаете, у Данте «Рай» – это опера, все поют, идет как бы постоянная песня, музыка.

В начале «Чистилища» у Данте есть два образа – потерянный музыкант и Катон, моралист. Я кратко напомню: Данте только что вышел из ада, и там все друг на друга кричат, орут, приказывают, и нет света, и все черно-белое, и становится все хуже и хуже, одно предательство – и вдруг они видят свет. И Данте видит луч (этот образ и Мандельштам использует), быстро к нему движущийся. Это ангел проносит души, и эти души друг к другу очень нежны и ласковы. Образ «ласковой речи» есть и у Мандельштама. Он взял его не у Данте, но он так любил Данте, что даже хотел маленький томик взять с собой в тюрьму, до того он это любил. Итак, это ласковые речи, когда все начинают говорить друг с другом очень нежно, и в этот момент появляется музыкант. Он играет им, и все забываются, поскольку музыка столь сладка, все садятся и сидят в забвении, но тут приходит Катон. Он великий моралист, он начинает на них ругаться и говорит: «Вам надо души спасать, а не слушать музыку. Поднимайтесь, уходите, пожалуйста, и начинайте работать».

Вначале в сознании музыка и мораль еще расщеплены, но потом они соединяются и поднимаются все выше и выше. В теме музыкальности, которая проходит у Мандельштама, слово постепенно уходит, а музыкальность остается. Это четвертый уровень: от цвета к волновому порыву, про который я говорила, что это одна пронизывающая волна. Теперь я покажу, как Мандельштам это описывает: «Дант по природе своей колыбель смысла и

нарушитель целостности образа. Композиция его песней напоминает расписание сети воздушных сообщений или неустанное обращение голубиных почт». Вот это движение, которое идет из одного конца света в другой и более важное, чем мелкая коммуникация. Далее понятие кругосветного путешествия и волны: «Давайте вспомним, что Дант Алигьери жил во времена расцвета парусного мореплавания и высокого парусного искусства. Давайте не погнушаемся иметь в виду, что он созерцал образцы парусного лавирования и маневрирования. ...Он был учеником этого наиболее уклончивого и пластического спорта, известного человечеству с древнейших времен. Мне хочется указать здесь на одну из замечательных особенностей дантовской психики: на его страх перед прямыми ответами, быть может, обусловленный политической ситуацией опаснейшего, запутаннейшего и разбойнейшего века».

И дальше Дарвин и весь органический мир, я об этом вам рассказала. И тут начинается тема ухода от языка. Образ Дарвина в «Натуралистах» и образ Одиссея, который движется по всему пространству, в «Разговоре о Данте». В образе Одиссея можно увидеть, что предметы, которыми Одиссей, казалось, мог управлять, в буквальном смысле овладели им. Тут начнется музыка. Мы видим: вот рука, пытающаяся трогать волну, но вдруг оказывается, что волна нематериальна, ее поймать нельзя. Природа всасывает Одиссея, но всасывает его иным образом, чем смерть, которая была рядом с камнем. Мандельштам: «Обмен веществ самой планеты осуществляется в крови – и Атлантика всасывает Одиссея, проглатывает его деревянный корабль. ...Если ребенку дать тысячу рублей, а потом предложить на выбор оставить себе или сдачу, или деньги, то, конечно, он выберет сдачу, и таким способом вы сможете у него отобрать всю сумму, подарив ему гривенник. Совершенно то же самое произошло с европейской художественной критикой, которая пригвоздила Данта к гравюрным ландшафтам ада. ...У Данта расстающиеся и прощающиеся образы. Трудно спускаться по излогам его многоразлучного стиха».

И дальше идет момент, когда речь уходит, а музыка остается: «Нам, иностранцам, трудно проникнуть в последнюю тайну чужеродного стиха. Не нам судить, не за нами последнее слово. Но мне представляется, что здесь – именно та пленительная уступчивость

итальянской речи, которую может до конца понять только слух прирожденного итальянца. Здесь я цитирую Марину Цветаеву, которая обмолвилась “уступчивостью речи русской”...».

Когда Мандельштам говорит о поэзии, он не говорит о чем-то, что легко схватить. Он использует образ клавиш рояля – того, что быстро отступает и за чем надо дальше следовать. И когда ты следуешь, то меняешься, происходит метаморфоза и твоего понятия, и понятия поэзии, и понятия культуры, и медленное приготовление души к другому состоянию. И тут понятие души, другого состояния, у Мандельштама приходит через понятие музыки. Между прочим, образ музыки – образ музыки-химии. Биология была задействована на более раннем уровне, а здесь с музыкой начинает связываться химия, физика. У меня нет времени на подробное освещение этого вопроса, лучше оставить немножко времени на разговоры, поэтому я кратко расскажу, что Мандельштам делает с музыкой.

У Данте наверху чистилища огромный музыкальный аппарат, и все время звучит музыка. Мандельштам рисует образ звучащей музыки, ласкающей и ласкаемой небом. Он разрабатывает тему движения снизу и сверху. То, что постепенно растет, идет к теме музыки. А он одновременно развивает понятие дирижерской палочки, и для него это есть «танцующая форма стиха». когда она идет. В «Разговоре о Данте» можно проследить, как медленно развивалось это понятие, как вначале это была *нога*, а потом *тело*, а потом это стало *палочкой*. А дальше Мандельштам говорит, что на этом уровне, когда пишем или слушаем музыку, мы знаем, что есть где-то авторитетный и всепонимающий «читатель». И на этом уровне вводится понятие цензуры: единственный раз, когда он соглашается на авторитет и авторитарность. Цензура и, может быть, даже догма появляются только на уровне музыки.

Ожидание встречи с такой аудиторией настолько естественная часть писательского процесса, что Мандельштам подчеркивает ее особый статус, хотя в то же время отмечает, что ни одно человеческое существо не вправе возложить на себя роль авторитета и судьи. Желание, чтобы тебя оценили, естественно для поэтов, именно в этом контексте Мандельштам представляет вход Данте в рай. И далее у Мандельштама: «Но вся беда в том, что в авторитете или, точнее, в авторитетности мы видим лишь

застрахованность от ошибок и совсем не разбираемся в той грандиозной музыке доверчивости, доверия, тончайших, как альпийская радуга, нюансах вероятности и уверования, которыми распоряжается Дант». Точно так же важно здесь и понятие музыки: авторитет не цензор, он не судит того, что сказано или выражено, он воспринимает только нюансы интонации, музыкальную сущность поэтической потери и так далее.

И в заключение я подведу итог. Наше путешествие почти закончилось.

Итак, мы могли убедиться, что в поздней поэтике Мандельштама восприятие поэзии представляется как путешествие по пяти (по крайней мере) изменяющимся поэтическим пространствам: (1) инфернальному, (2) интуитивному (инстинктивному), (3) импрессионистическому, или пространству цвета, (4) структурному (и здесь появляется свет) и (5) музыкальному. Каждый новый уровень поэтической вселенной раскрывается тогда, когда предшествующий оказывается перенасыщенным образной игрой, семантическим напряжением. Мандельштам рассматривает модуляции и изменения, которые характеризуют эти непрекращающиеся метаморфозы, как основное свойство поэтического порыва, как движение, которое не ощутимо, но способно порождать бесконечно раскрывающиеся, изменяющиеся уровни смыслового пространства. Путешествуя в поэтических пейзажах Данте, мы сами оказываемся вовлечены в метаморфозы поэтической материи и видим сотворение поэтической вселенной, возникающей из разнонаправленного движения, нисхождения, подъема по мере рождения и преобразования поэтической формы, ее движения к чистой музыкальности в свободном пространстве завершенной художественной вселенной. Возникает обратное движение, а именно «сотворение свыше», или спонтанное слышание, словно тебе кто-то диктует.

Спасибо.

Хоружий С.С. Благодарю, Елена Юрьевна, благодарю от всех нас. Теперь время вопросов. Для начала я бы мог сделать какие-то общие замечания, как я понял то, что перед нами было разыграно и представлено. Разумеется, этот очень плотный, полный в себе дискурс позднемандельштамовской поэтики. Вы нам представили выборку: это было такое пунктирное путешествие. Определенная

и существенная работа явно осталась для нас самих. Работы по переводу дискурса в те языки, которые для нас привычнее и ближе, Елена Юрьевна за нас не проделала.

Глазова-Корриган Е.Ю. В другой главе. Она у меня есть.

Хоружий С.С. Тем не менее, сейчас надо соотносить самим. Как я понимаю, до антропологических измерений поэтики можно добираться разнообразно. Сразу очевиден один путь. Те пункты, которые Вы в этой поэтике выделили во главу угла, в более привычном нам философском языке соотносятся с тем, что у нас здесь разбиралось как *проблема опыта*, – только сейчас, естественно, речь идет о специальном опыте, поэтическом. И мы замечаем, что путь перевода этого мандельштамовского богатства поэтики в более привычный нам дискурс опыта в докладе был, по существу, задан. Замечательно, что в качестве основного постулата поэтики Мандельштама Елена Юрьевна выделила именно знаменитую цитату с тезисом о том, что перед нами – *скрещенный процесс*. В нем есть очевидная лирическая сторона, она вторая, она собственно поэтическая, перцептивная и так далее. Но есть и первая: она невидима и незрима, а между тем главная. Это – изменение самих поэтических орудий. Что это значит для нас, друзья мои? Ведь это – та самая формула, которую мы здесь, в нашем семинаре, рассматривали и обсуждали как гегелевское определение опыта. Именно опыт есть изменение самих орудий. Только у Гегеля речь шла, естественно, об опыте философском. У Мандельштама поэтическая речь – скрещенный процесс, в котором главный компонент есть обретение опыта. Обретение опыта есть, несомненно, изменение, вопрос лишь – чего, какое именно? В случае поэтического опыта это изменение поэтических орудий, у Гегеля это изменение сознания, и, как легко видеть, обе формулы совпадают, ибо сознание – не что иное, как орудие философского опыта. Значит, и Гегель, и Мандельштам начинают разворачивать свои поэтики из сходной позиции, выдвигая вперед компонент совершающегося изменения. Затем они тематизируют, раскрывают, обогащают его. Гегелю очень подошло слово *поворот*. Мандельштам тоже не остановился на простом изменении. Дальше у него – очень работающая концепция *метаморфозы*, это и есть конкретизация того, о каком изменении идет речь. В случае поэтики это прежде всего метаморфоза.

Глазова-Корриган Е.Ю. И у него есть и понятие поворота. Это вечно вращающийся поворот.

Хоружий С.С. Мы начинаем понимать, что мандельштамовская поэтика – в определенном соответствии с философской речью об опыте, и из этого соответствия нам может по-новому открыться, чем философский опыт отличается от поэтического. Является возможность взаимооплодотворения, ибо здесь, конечно, совсем другая и в других понятиях, но тоже теория опыта. В этой связи у меня вопрос. Необходима дальнейшая работа мысли – сопоставление с другими, более современными концепциями опыта. Бесспорно, необходимо привлечь феноменологическую парадигму опыта, но об этом я вопроса не задаю: это работа, требующая порядочного труда и зоркости, поскольку здесь не слишком близкие и не слишком очевидные соответствия. Есть, однако, соседство, которое кажется более близким – местами так и совсем близким, и это, разумеется, постструктуралистский дискурс. Там и теория интертекстуальности, и вся эта метафорика, с особой любовью к царству неорганической природы, но со вниманием и к биологическому, и многое прочее. Это работы Барта, прежде всего. Вы его поминали, но в целом Вы ведь рисуете Мандельштама как оппонента постструктуралистской, постмодернистской поэтики?

Глазова-Корриган Е.Ю. Да, потому что его понятия, мне кажется, не постструктуралистские. В постструктурализме все-таки есть ощущение двумерного пространства. Мандельштам снимает этот уровень, у него очень сильное чувство вертикали, его метаморфоза работает в нескончаемом вертикальном измерении, поэтому я и начала с понятия готического собора. И я противопоставляю это постструктуралистским позициям таким образом, что у него есть пласты постструктурализма, но их смысловое наполнение...

Хоружий С.С. Очень выражено присутствие вертикали, которую постструктурализм желает всячески снять.

Глазова-Корриган Е.Ю. Да. И я хотела бы добавить, что, когда я писала эту книгу, я заметила движение волны, меняющуюся толщину и так далее, но тогда я не поняла до конца, что на каждом уровне было другое понятие времени и что само понятие времени, времени как измерения внутри времени – оно менялось. Поэтому сейчас я стала думать о понятии хронотопа, о том, что время и

пространство здесь определенные. И, возвращаясь к постструктурализму: внутри вот этого вечного двумерного пространства приходит всему свой конец, а у Мандельштама этого нет. У него через такую боль приходит желание полета.

Хоружий С.С. Но можно еще иначе сказать, что у него живо присутствие христианских мотивов – самых разных, однако, по самому определению, неотменимо имеющих своим фоном не смерть, а Христову жизнь-чрез-смерть.

Глазова-Корриган Е.Ю. И все это пережито через опыт, и поэтически, и лично. И тогда, если мы берем понятие опыта, я бы сказала, что у Мандельштама оно, конечно, есть. Это опыт как путешествие, где последний этап содержит в себе все пройденные, то есть как память.

Хоружий С.С. Когда развивался экзистенциализм, он сперва стал невероятно популярен в своей богоборческой версии, а потом появилось нечто, что называли «христианский экзистенциализм». Вот здесь, пожалуй, напрашивается формула «христианский постструктурализм».

Глазова-Корриган Е.Ю. Я лично благодарна Мандельштаму, потому что, работая над ним, я вышла из структур мысли, в которых я не могла работать. И теперь вдруг я слышу, например, что кто-то начинает работать с понятием световой окраски как поэтического момента, и думаю: «надо же!» Или понятие музыкальности как световой окраски, или понятие временных измерений, этого нет ни у Барта, нет ни у кого. Получается очень интересный момент: несовпадение Мандельштама с миром постструктурализма можно связать с кризисом который начинается в 25-м г. Формализм как таковой умирает и приходит обратно в мир поэтики в 70-е, 80-е гг., где уже как бы начинается постструктурализм, и он совпадает с ним. Отношения Мандельштама с постструктурализмом увязываются с его отношениями с формализмом. Если у Барта шум языка, то у Мандельштама шум времени, и разница очень существенная.

Хоружий С.С. Еще у меня заключительный вопрос. Он, по моему, сам собой напрашивается, и наверняка не только у меня: по поводу волновой теории Мандельштама. Еще когда Вы мне прислали аннотацию доклада, я заметил эти моменты волновой теории в ее тексте и понял, что они меня очень сильно озадачивают

как физика. Я решил, что это за Ваш счет физические несообразности возникают, и каюсь, грешен, даже себе позволил смягчить отдельные выражения. А теперь Вы подробно раскрыли эти мотивы, да они и в цитатах Ваших присутствуют. В действительности эти физические несообразности, они у самого...

Глазова-Корриган Е.Ю. У Мандельштама они очень красивы.

Хоружий С.С. Да, но при этом они-таки остаются несообразностями для физики. У него картина такого волнового мира, в котором волны звуковые и световые абсолютно соотносимы и постоянно взаимопревращаемы. Физически это неоправданно, это требует объяснений и оговорок. Это волновые процессы, которые протекают в разных средах, в разных мирах, они разного характера; преобразовать одни волны в другие можно, конечно, но это – дело особой техники, само собою не происходит. А в поэтическом мире Мандельштама – и, стало быть, в его внутреннем мире, и, стало быть, в его перцептивном аппарате! – переходы разноприродных волновых стихий, модуляции, переливы звук – свет, свет – звук да еще здесь же и игра цвета – всё это происходит постоянно, спонтанно. Если обозреть все тексты, материал будет громаден, необозрим. Взять наудачу: дивная «слепая ласточка» – беспредел, разгул перцептивных модуляций, здесь «звук в персты прольется», и «зрячих пальцев стыд», и «выпуклая радость»... Но мораль какова, о чем говорит все это богатство? Современный психотерапевт скажет, что поэт занимался нейролингвистическим программированием. Мы знаем, однако, что не занимался, не придумывал модуляций, а в его мире они имели место доподлинно. Его сознание и восприятие были таким местом, где без конца совершались подобные модуляции. Или, иными словами, *сознание и мозг Осипа Эмилевича Мандельштама обладали выраженной способностью к синестезии*. Таков наш вывод, и в нем – вопрос к мандельштамоведческому сообществу. Синестезия Мандельштама, такая тема обсуждалась, признавалось это за ним?

Глазова-Корриган Е.Ю. Нет. Я потому и пришла с этим докладом, что самая интересная работа начинается сейчас. Эта работа в том, чтобы заново посмотреть на все это. Надеюсь, что мне удалось что-то объяснить и систематизировать. Но отношение между этим и миром физики, и миром философии – это та работа, которая ждет своих исследователей.

Хоружий С.С. В данном случае моя гипотеза или, если угодно, доказанная мной теорема не из физики и не из философии, а из психологии восприятия: у О.Э.Мандельштама имелаcь развитая синестезия.

Глазова-Корриган Е.Ю. Цветаева говорила, что у него не хватает логических соединений, что в его стихах нет логических соединений: у него музыкальные соединения, но нет логических. Поэтому она говорит: «Я тоже могу писать, это магия слова». Он заставляет каждое слово петь, поэтому он так презирал пересказ. Я не знаю, отвечает ли это на то, что Вы у меня спрашивали.

Хоружий С.С. По поводу синестезии это вопрос несколько другой, вполне конкретный и узкий. Но Вы сказали, что такая тема у профессионалов не возникала.

Глазова-Корриган Е.Ю. Не существует такой темы.

Овчинникова Т.Н. У меня два маленьких вопроса и, если можно, небольшое высказывание. На меня произвел удивительное впечатление Ваш доклад, я подобных никогда не слышала. Я бы сказала, что это отражение человеческого духа, той психологии, которая ждет своего часа, но которой пока нет реально. Каждый Ваш тезис можно было бы перевести в рамки психологии целостного опыта, целостных изначальных переживаний. Я просто восхищена тем, что сделано, спасибо большое Вам. А еще у меня два мелких вопроса.

Картина Клода Моне, о которой Вы говорили, где находится?

Глазова-Корриган Е.Ю. О ней говорится в новелле «Вокруг натуралистов».

Овчинникова Т.Н. А где висит эта картина?

Глазова-Корриган Е.Ю. Вы меня поймали. Я помню, что я ее видела, а в каком она музее, я не знаю. Я видела ее не как картину, я видела лишь репродукцию.

Овчинникова Т.Н. А как она называется?

Глазова-Корриган Е.Ю. «Сирень».

Рупова Р.М. Я тоже хочу Вас поблагодарить за доклад, но у меня он вызвал противоречивое отношение. Мы видим такую конструкцию: есть Данте, есть Мандельштам, читающий Данте. Один поэт читает другого – это один слой. Другой слой – Вы читаете Мандельштама, читающего Данте. Это еще один слой. И каждый раз это свой контекст понимания. Это очень сложная задача, и я не

представляю, как она может быть решена. Переводить поэзию, как и мифологическое сознание, на логический язык – это то же, что «музыку разъять как труп». И, с одной стороны, мы пытаемся понять, оставаясь в рамках мифа, понять поэзию как поэзию, с другой стороны, мы делаем ход в направлении логического анализа.

Другой момент мне интересен вот какой. Павел Флоренский писал о Данте в своей статье «О мнимостях в геометрии». Флоренский читает Данте как человек, находящийся в научной парадигме XX в. Похоже, что Мандельштам читает Данте как... Вот тут у меня и вопрос: как читает Данте Мандельштам? Мне кажется, что он читает его то как человек средневекового сознания, то как человек, для которого Линней, Дарвин – это выразители научных истин. Что касается прочтения Данте из физики нашего времени, двадцатого века, то для меня это вопрос. Как Вы это видите? Или, может быть, это Сергею Сергеевичу как физику вопрос насчет вот этой стороны прочтения Мандельштамом Данте?

Хоружий С.С. В связи с Флоренским такие вопросы возникали, потому что, как Вы справедливо сказали, позиция Флоренского им обозначена сразу. Он хочет говорить о Данте как современный ученый, а Мандельштам, в отличие от Флоренского, физику мира Данта не анализирует, его речь о поэтике, он не реконструирует ни геометрию, ни космологию. У него все пропущено через человека и через себя, это действительно разговор поэта. Здесь позиция его очень интересна для реконструкции, очень много вопросов, но это отнюдь не в рамках естественнонаучной трактовки. Это сугубо профессиональный разговор поэтов на их вершинах.

Глазова-Корриган Е.Ю. Я могу ответить так на этот вопрос: любой читатель или критик, который дотрагивается до какого-либо текста, приносит свой мир и себя к этому тексту и в этот текст. У Мандельштама все время подчеркивается живой разговор. И в этот момент Данте его опережает, потому что у Данте, он все время это подчеркивает, уже идут взрывы физики или такие взрывы, о которых он говорит, что еще нет леонардовских чертежей, а уже все решено насчет полета. Мандельштам любил рисовать образ, и через образ он отвечал для себя на какие-то вещи. Я постаралась, работая с Мандельштамом, найти логическое соединение между образами и их изменениями. Надеюсь, что это поможет при прочтении «Разговора о Данте» и позднего

Мандельштама. Существенно и то, что сам Осип Эмильевич говорит о том, что во время прочтения текста активны сразу несколько моментов сознания (вот почему я говорю о вертикали): один, переходящий в другой. Я считаю, что это мандельштамовское огромное открытие, как бы мандельштамовский моральный, может быть, теологический мир, который он транспонирует на мир поэтики. Мне кажется, он сказал что-то, что абсолютно необходимо для развития поэтики, и, кроме Мандельштама, я нигде в таком виде это не видела. Например, развитие поэтики через понятие воспоминаний, ощущения музыки. Даже если, как Сергей Сергеевич говорит, с точки зрения физики у него несоборный образ, он влюбляется в него и абсолютно идет против физики. Возможно, когда мы осмыслим и физически образ, мы по-другому совсем пойдем поэтику, это интересный вопрос. Во время поэтической коммуникации проходит и разрастается несколько очень отличных и все-таки соединенных между собой процессов, и происходит это, по Мандельштаму, именно в поэзии, такая сосредоточенная летопись сильно напряженных процессов. Я не знаю, ответила ли я на Ваш вопрос.

Клеопов Д.А. Обсуждение с точки зрения физики, мне кажется, станет чуть легче, если заметить, что у Мандельштама совершенно не ньютоновское отношение к цвету, у него гетевское отношение к цвету. Есть большая разница между светом, летящим в пространстве, и тем, которому поставили границу, в частности, границу восприятия. То есть восприятие цвета и сам цвет не совсем одно и то же.

Глазова-Корриган Е.Ю. Я бы согласилась, конечно. Спасибо.

Овчинникова Т.Н. А когда выйдет Ваша книга и где?

Глазова-Корриган Е.Ю. Она сейчас переведена. Давайте я Вам оставлю свою электронную почту. Сейчас как раз мы этот вопрос решаем.

Иванова Е.Л. Огромное спасибо за очень увлекательный доклад. Мне кажется, что, действительно, эта встреча Мандельштама и Данте, происшедшая в осмыслении Мандельштамом своего собственного поэтического опыта, который он в образах Данте увидел и синтезировал, воплотилась в подлинно «синергетическом» произведении. И мне кажется, важно и уникально то, что Вы пытаетесь увидеть этот опыт как некоторый процесс, именно как путе-

шествие. И это путешествие, и этот процесс имеют определенные структурные уровни, которые Вы выделяете. Насколько они могут быть универсальными характеристиками некоторого поэтического опыта или характеристиками упоминавшихся антрополого-поэтических структур? Насколько они в самом деле универсальны?

Глазова-Корриган Е.Ю. В первой версии этой книги было сравнение между Мандельштамом с его работой о Данте и английским поэтом Элиотом. Вторая часть книги лежит у меня в столе. Тогда я думала, что у Мандельштама понятие творчества тесно связано с процессом восприятия. То есть чтение происходит на всех уровнях. И поэт отличается от читателя тем, что у него еще есть музыкальная диктовка, он просто ее списывает, то есть у него идет постоянное развитие органов рецепции, восприятия. У Элиота этот процесс описан совсем по-другому, его интересует не восприятие, а переход из потенциального в актуальность, потенциала в актив. Простите меня все, я немножечко стесняюсь, потому что я так давно не говорила интеллектуально на русском языке... Очень интересный вопрос, потому что подобное многомерное пространство существует, например, у такого поэта, как Элиот. Он об этом говорит по-другому, то есть возникает многомерный мир, и каждый поэт интересуется, и раскрашивает, и объясняет какую-то часть этого процесса. Главное, что многомерность этого процесса существует, и Мандельштам в нем подчеркивает восприятие. Я ответила или нет?

Иванова Е.Л. Да, ответили.

Хоружий С.С. Вопрос действительно очень интересный, но и достаточно сложный, тут нет ответа «да» или «нет». Универсальные элементы – да, имеются, но весь мир в целом необычайно индивидуален.

Аршинов В.И. Огромное Вам спасибо за такой интересный доклад. Я получил от него индивидуальное, эмоциональное и вообще комплексное удовольствие, хотя с самого начала было не просто войти в суть дела. И еще раз хочу выразить огромную признательность Вам за это. Для меня, как бывшего физика, сейчас возник образ Мандельштама как гениального физика уже пост-постструктуралистской эпохи. Это такое теоретико-экспериментальное мышление, которое обьяло в себе и высокую мысль, и высокое чувство. Поэтому здесь я, с одной стороны, под-

держал бы то, что сказал Сергей Сергеевич. Противопоставлять Мандельштама постструктуралистам, пожалуй, излишне, не стоило бы. С другой стороны, Вы совершенно правы, что вот эта оппозиция присутствует. Когда Вы рассказывали, я пытался соотнести понятие трансгрессии с единством многообразия опытов. Сейчас Вы блестяще показали, как это делается в поэтической коммуникации. Это как бы самая высокая ее форма. Я не говорю о религиозной коммуникации, я отвлекаюсь от этого. Это самая высокая форма, которая вбирает в себя и духовное, и интеллектуальное.

И здесь хочу сказать по поводу образа волны у Мандельштама. Опять прошу прощения у Сергея Сергеевича, может быть, это забегание вперед. Но есть еще лазерный свет, есть лазерная волна – это другое качество света. И свет у Мандельштама есть объединяющее начало всего его поэтического мира, который трансформируется, но остается тем же во всех трансформациях, это действительно как бы субстанция его мира. Здесь вспоминается волновая картина мира Шредингера, который увидел мир как состоящий из волн. Но величие физики не только теоретической, но и экспериментальной в том, что она создает все измерительные приборы, все датчики как преобразователи одного в другое. В этом одном только пункте я хотел бы не поэтизировать, а просто сказать, что звуковые волны преобразуются в световые и обратно, и это все часть мира физики. Мы, как люди, человеческие существа, обладающие волшебным даром коммуникации, который все время меняется, изменяя и нас, мы действительно наделены чудесными приборами, датчиками. Причем приборы эти – не только наши глаза и другие органы чувств, но и более глубокие способности к преобразованиям, которые в нас совершаются. Вы прекрасно показали, что поэтический мир Мандельштама – это пост–постструктурализм. Здесь происходит замыкание культуры и физики. Благодаря Вашему докладу я это увидел зрительно, за что Вам очень признателен.

Хоружий С.С. Можно закрывать заседание. Еще раз поблагодарим Елену Юрьевну, пожелаем успешного продолжения ее путешествия и выразим нашу явную заинтересованность в его плодах.

Глазова-Корриган Е.Ю. И я хочу всех поблагодарить. Спасибо!

В.И. Аршинов

Автопоэзис и коммуникация

Заседание № 21 – 16 мая 2007 г.

Аршинов В.И. Несмотря на то, что я стою на трибуне, а трибуна – это культурно обусловленное место, с которого вещают, я все-таки рассчитываю, что нам удастся войти в режим диалога, обмена мнениями и репликами по поводу того, что я скажу. Дело в том, что тема автопоэзиса – принципиально коммуникативная, а о коммуникации трудно говорить некоммуникативно: поскольку ее невозможно в виде объекта противопоставить субъекту, то и говорить о ней трудно, не имея отчетливой обратной связи. Так что я прошу помощи аудитории в этом разговоре.

Хоружий С.С. У нас уже имеется положительный прецедент. Мы помним первое выступление Владимира Ивановича с сотрудником его сектора [В.В.Тарасенко]. Тогда с коммуникацией проблем не было, она завязалась без всяких специальных мер и была самой живой. Так что, думаю, в режим диалога мы благополучно войдем.

Я рад, что дискуссия продолжается, поскольку тематика очень важная. Напомню кратко тот широкий контекст, в который входят наши собеседования на эти темы. Ведь в сущности мы продолжаем одно старинное русло интеллигентских дискуссий середины-конца XX в., которые происходили и в Советском Союзе, и в других местах мира. В 50-х–60-х гг. в разговоре о человеке появляется довольно новый язык, а именно *системный*. Происходило это как следствие и отражение прогресса в научно-технической сфере: компьютеризации, появления проблематики искусственного интеллекта, развития компьютерных программ как нового явления

в интеллектуальной культуре. Очень скоро тут обозначились два разных подхода и, как мне кажется, наши дискуссии на семинаре впрямую продолжают эти подходы. Один из них обозначился как рациональный и функциональный, англосаксонского типа, а другой – как подход идейно нагруженный, с выходами в метафизику, которые всегда свойственны российскому разуму. Американцы развивали саму технику и относились к ней достаточно трезво, функционально, как к тому, что работает в определенной сфере. Каждая появляющаяся новация для американского разума сопровождалась определением того, в какой сфере и для каких процессов, для каких проблем эта новация валидна. Применительно к этой сфере она и понималась. Для русского же разума системная и компьютерная проблематика сразу перешла в какие-то глобальные горизонты общих размышлений о человеке, о разуме, о его возможностях. В то время, как американцы полезным образом развивали рабочие средства и указывали область, где каждое средство адекватно и применимо, русский разум пытался видеть в этом общую концепцию человека, общий ключ к мирозданию, общий подход для размышления на все российские темы. Ничего по-настоящему плодотворного из этого, по-моему, не проистекло. Но пища для оживления обморочного советского сознания была.

Оба эти подхода – функциональный англосаксонский и обобщающий, с идейными, философскими, онтологическими нагрузками, характерный для русской мысли – благополучно дожили до нашего времени. По-моему, на тематике автопоззиса это извечное сочетание в очередной раз и было развернуто. Несомненно, здесь мы имеем новый этап, новое поколение системного языка – языка, очень богато разработанного применительно к целому ряду конкретных предметных областей. И совершенно ясно, что если для этого языка четко определить ту сферу, в которой он адекватно работает, то может произойти масса полезного. И наоборот, если из этого языка, как из пальца, начнут высасывать новую концепцию человека, концепцию сознания, мироздания и мировой революции, начнут на его основе пересматривать вечную философскую проблематику, то уже сложнее сказать, что из этого получится.

В обсуждении темы автопоззиса как коммуникации нужно иметь в виду эти две тенденции, два русла разговора. Можно понимать тему функционально, минималистски: вот есть аппарат,

посмотрим, где он хорошо работает. Или можно сказать, что у нас есть новый взгляд на человека, новый взгляд на сознание; можно сразу увидеть в концепции автопоэзиса новую эпистему, перестройку всех наук и так далее. Прошное заседание показало, что тенденция к такому подходу действительно есть. Понятно, что если мы пустимся по этому пути и будем в этом видеть нечто очень общее, то сразу окажемся под ударом классических обвинений в редукционизме. Если за всем этим начать видеть общее понимание человека, то это понимание окажется неизбежно редукционистским. Но нужно ли притязать на такое понимание? На примере проблематики коммуникации, мне кажется, очень подходяще над этим поразмыслить.

Владимир Иванович [Аршинов] развернул в прошлый раз перед нами богатый предметный материал, и сегодня, я уверен, в теме коммуникации материал будет не менее богатым. Но следует ли его понимать как новый взгляд на то, что есть вообще общение? Вопрос существенный, ибо общение для сегодняшней мысли очень важно. Сегодня это понятие пишется с большой буквы, считается ключевым для понимания и человека, и общества, и, больше того, даже Божественной реальности, которая в богословии также осмысливается как общение. Поэтому есть ли возможности понимать тот подход к коммуникации, который мы здесь услышим, на таком общем уровне или же следует его ограничивать рамками некоторой конкретики? Мне кажется, что здесь мы приходим к размышлению именно в таком плане. Однако я лучше не буду забегать вперед докладчика и предоставлю ему слово.

Аршинов В.И. Спасибо, Сергей Сергеевич. Надеюсь, мне удастся развернуть все это богатство содержания, по крайней мере, я постараюсь. Я буду говорить немного сбивчиво, но надеюсь в конце быть оправданным, поскольку разговор будет строиться рекурсивно, то есть я буду отступать немного от темы по ассоциации и вновь к ней возвращаться. Я много думал над стилистикой изложения этих вопросов и пришел к выводу, что редукция к линейному дискурсу здесь просто означала бы насилие над самим понятием автопоэзиса, над материалом, над осуществляющейся в автопоэтическом процессе второпорядковой рефлексией, над самой коммуникацией. И здесь я сразуотреагирую на замечание по поводу редукционизма и его опасности.

Когда мы рассуждаем о коммуникации, то неизбежно возникает редуция к представлению, что коммуникация – это всё. Поскольку сама она становится объяснительным принципом, то при этом никуда не денешься от такой редуции. Это с одной стороны. С другой стороны, именно коммуникация и есть для меня тот принцип автопоэзиса, который в некотором смысле страхует нас от редуционизма. Почему? Автопоэтическая самоорганизация есть самоорганизация коммуникации, которая обладает свойствами самовозобновления, самоподдержания, некоторым, я бы даже сказал, онтологическим существованием в качестве автопоэзиса, и потому там, где эта коммуникация осуществляется, мы уходим от редуционизма, а там, где начинается редуция, там кончается коммуникация. То есть распад коммуникации наступает именно вследствие попыток подобного редуционизма. Для меня сама эта тема привлекательна в данном случае именно этим сюжетом, именно в качестве принципа взаимосвязи и взаимодействия – принципа самого высокого уровня. В качестве такового принципа я понимаю коммуникацию как нечто, что, согласно концепции автопоэзиса, лежит в основаниях жизни. Например, принцип «жить значит познавать», на котором основана программа Франсиско Х.Варелы и Умберто Р.Матураны. Это их лозунг, который, мне кажется, трудно однозначно интерпретировать. Для меня принцип «жить значит познавать» является одновременно и коммуникативным принципом. То есть если я претендую на интерпретацию концепции автопоэзиса Варелы и Матураны, то в первую очередь должен подчеркнуть качество коммуникативности, которое, согласно их концепции, лежит в основе всего живого.

Концепция автопоэзиса – субъектно-ориентированная концепция, с одной стороны. С другой стороны, она эволюционна, а потому ее можно рассматривать как онтологическую, как субъектно-ориентированную модель эволюционирующего космоса. Я делаю эти утверждения пока декларативно, но сейчас постараюсь замкнуть свои рассуждения, связав их со спецификой понимания коммуникации именно в контексте автопоэзиса.

Дело в том, что в этой трактовке речь идет об интересубъективной коммуникации и о ее предпосылках, которые не гарантируются никакой апелляцией к чему-то якобы существующему объективно. Концепция автопоэзиса и входящая в нее концепция

коммуникации, как утверждают Матурана и Варела, проходят между Сциллой и Харибдой солипсизма и объективизма. То есть в данном случае специфика коммуникативного подхода, как он возникает в концепции автопоэзиса, – это прежде всего специфика обоснования коммуникации между субъектами, где никакая объективность не гарантирована. Но тогда возникает проблема общения и сообщения между живыми организмами, которые потом наделяются психикой. Как вырастает в этом контексте психическая реальность, я постараюсь дальше немного объяснить. Здесь же я хочу только указать на смысл, актуальность и важность проблемы автопоэтической коммуникации в нашем мире сегодня. Они состоят в следующем. Если мы видим мир как совокупность чего-то в духе лейбницеvских монад, то вновь возникают вопросы о взаимосвязи, об организации, о становлении, то есть ключевой вопрос о том, как возникает сама коммуникация.

Есть еще один важный момент, который я хотел бы подчеркнуть. Коммуникация в контексте автопоэтического подхода не дается постулативно. Я обращаю ваше внимание на идею рекурсивности, рекурсии, которая разрабатывалась в работах Матураны, Варелы и далее приверженцев направления, называемого «нейрофеноменология». Рекурсивность рассматривается в этих работах как основной принцип формирования автопоэтического дискурса. Здесь важны несколько сюжетов. Во-первых, концепция автопоэзиса тесно связана с идеологией так называемого *радикального конструктивизма*. А во-вторых, радикальный конструктивизм характеризуется не как отдельная теория, а как *сложный междисциплинарный контекст*. Это направление как раз оформилось в работах Варелы и Матураны. Они стремились, с одной стороны, найти фундаментальные качества живого, а с другой – находились под влиянием идей кибернетики второго порядка фон Фёрстера («кибернетика кибернетики»), которая в большой мере повлияла на то, что идеи Варелы и Матураны были представлены в форме радикального конструктивизма. Но само направление остается уязвимым с точки зрения проблем объективности, отражения и понимания, познания как отражения, как открытия объективной реальности и так далее. Поскольку оно трактует весь процесс познания как конструирование реальности, то здесь остается нерешенным сложный вопрос: что, как и почему конструируется?

В сложившейся концепции автопоэзиса коммуникация выступает в виде фона. Роль «фигуры» играет здесь идея самовозобновления, самодоотраивания автопоэзисов, а коммуникация составляет просто фон. Но я хочу поменять фигуру и фон и рассмотреть саму коммуникацию как фигуру, превратить ее в автопоэтический процесс. Тогда на первый план как раз и выйдет идея рекурсии. Приведу ее определение, данное А.В.Анисимовым, доктором физико-математических наук, одним из наших кибернетиков из Киева. Понятие рекурсии взято им из математической логики, из теории множеств. Сейчас я не имею возможности углубляться в этот сюжет, это отвлекло бы от главного, что я хочу сказать, поэтому я просто зачитаю определение. Согласно Анисимову, рекурсия – это такая организация сложной системы, «...при которой выделяется некоторый набор базовых подсистем; система способна в процессе своего функционирования создавать неограниченное число копий базовых систем, осуществлять взаимодействие между ними и, если необходимо, уничтожать их; функционирование сложной системы заключается в функционировании базовых подсистем и их активных копий; при вызове копии допустимо ее изменение, определяемое ситуационной обстановкой в момент вызова»¹. Получается, что, с одной стороны, рекурсивная система за счет создания собственных копий получает возможность неограниченного роста и усложнения. А с другой стороны, эта сложность имеет организованный вид, определяемый локальными правилами функционирования.

Для наших нужд это определение, конечно, избыточно. Но можно применить понятие рекурсии к автопоэтической системе. Здесь рекурсия будет означать рефлексивное взаимодействие системы самой с собой и одновременный выход ее за свои пределы. Важный момент в том, что в рамках автопоэтического подхода выделение системы и среды предполагает проведение некоторого различия, некоторой границы. Установление этой границы является принципиальным моментом и для самого процесса рекурсии, оно в нем осуществляется и предполагает одновременно самоподдержание этого процесса. Таким образом, рекурсия в некотором смысле объединяет в себе, с одной стороны, традиционное представление о *рефлексии*, как оно философски понималось, скажем,

¹ Анисимов А.В. Информатика. Творчество. Рекурсия. М., 1988. С. 66–67.

Гегелем; и с другой стороны – представление об *интенциональности*, то есть об интенции, направленности вовне, на предметы, как это понятие трактовалось Гуссерлем. Хотя можно понимать интенциональность как частный случай, как особый тип рефлексии, но в данном случае модель феноменологического автопоэзиса и коммуникации интересна тем, что она определенным образом вбирает в себя конструктивизм и гегелевскую трактовку и определенным образом – неэклектично – соединяет это с коммуникативным пониманием философии Гуссерля.

Лучше всего это рассуждение можно понять таким образом: представим себе две автопоэтические единицы, два автопоэзиса как самовоспроизводящиеся живые системы, которые определенным образом вступают во взаимодействие между собой. Как возникает коммуникация и какие предпосылки осуществления ее мы можем в данном случае установить? Если мы положим, что эта картина, с одной стороны, субъектна, а с другой стороны, онтологизирована (собственно говоря, это есть онтология субъектности), то мы должны применить еще один принцип, который тесно связан с рекурсивностью, – принцип самоподобия и подобия вообще. То есть, когда две автопоэтические системы находятся в некоторой среде, они вступают в своеобразное автопоэтическое, рекурсивное взаимодействие, в основе которого лежит принцип подобия, фрактальности.

Я чувствую себя неуверенно, потому что в этих рассуждениях некоторые принципы я всего лишь постулирую. Но потом они получают свое циклическое самооправдание. Надо пройти по крайней мере некий герменевтический цикл, чтобы оправдать эти изначальные предпосылки – принцип самоподобия и принцип рекурсивности как обобщенный принцип самоподобия или фрактальности. Именно эти принципы более или менее внятно организуют новый дискурс, в котором мы можем говорить об автопоэтической коммуникации или коммуникации, которая связана с общением двух сознаний.

В этом дискурсе мы обращаемся к проблеме, которую рассматривал и Гуссерль, и вся пост-Гуссерлева философия: к проблеме взаимодействия «я – Другой», «я – чужой», к интересубъективной коммуникации. Эта проблема звучит так: как я могу войти в коммуникацию с Другим и установить контакт с *сознанием* Другого,

если фактически имею доступ только к своим состояниям сознания? Например, в данный момент, когда я с вами говорю, я, очевидно, имею доступ только к самому себе и «работаю» только со своими состояниями. И тогда проблема коммуникации предстает не как проблема обмена информацией, а как проблема развертывания все более углубляющегося процесса, приводящего в итоге к освоению неких более высоких духовных состояний. Я хочу подчеркнуть здесь связь концепции автопоэтической коммуникации с проблемой духовности, потому что вся эта сюжетика, вырастающая из биологической эволюции, неизбежно приводит нас к тому, что развитие коммуникации как автопоэзиса захватывает все более и более высокие уровни человеческой психики. Это развитие, с одной стороны, осуществляется с помощью самоподобия и рекурсии, а с другой стороны, обязательно предполагает наличие Другого. В подобной ситуации автопоэтической коммуникации обязательно возникает идея структурного сопряжения, когда есть два или несколько автопоэтических единства, которые, вступая в рекурсивную или рекуррентную связь, неизбежно оказываются принадлежащими общему дискурсу. Я хочу подчеркнуть, что в данном случае понятие дискурса и понятие рекурсии оказываются взаимодополнительными. Рекурсивный процесс открывает или как бы «создает» новый дискурс. Фактически в этом сюжете мы получаем достаточно успешную попытку объединения идей бытия и становления и возможность говорить о «становящемся бытии». Этот сюжет не нов, но я хочу в данном случае развернуть его с точки зрения автопоэзиса и показать, что в рамках автопоэтического дискурса, дискурса радикального или коммуникативного конструктивизма и т.д. все эти сюжеты с необходимостью возникают. Только, конечно, при этом предполагаются онтологические предпосылки, а именно, принцип самоподобия, подобия большого и малого и т.д.

Хоружий С.С. Почему Вы называете это *онтологическим* принципом? Это принцип чисто системный, фактически это разговор о «клеточных автоматах», а отнюдь не об онтологии!

Аршинов В.И. В данном случае я употребляю слово «онтология» так, как это делается в физической теории. Я имею в виду естественнонаучное понимание.

Хоружий С.С. Но это в лучшем случае эпистемология.

Аршинов В.И. Ну почему же? Я мыслю это в единстве. Идея коммуникации дает возможность соединить определенным образом и эпистемологию, и онтологию. Судя по реакции, сейчас необходима обратная связь. Я хотел бы услышать какие-то реплики.

Хоружий С.С. Возникает типичная реакция опасения, что некоторые слова произносятся всуе.

Аршинов В.И. Это зависит от того, как понимать онтологию. Если мы берем онтологию процесса, становления, онтологию, в которой мы существуем как живые существа, то такое употребление этого слова вполне допустимо. В конце концов я имею в виду антропную онтологию – ту междисциплинарную онтологию, которая в реальности как картина, пожалуй, еще только строится. Это пока еще «виртуальная система» неких образов, а не та «твердь», вокруг которой мы с вами можем договориться. Конечно, это еще нечто достаточно неуловимое, но тем не менее когда я говорю о становлении, о коммуникации, о процессе рекурсии, то понятно, что за этим стоит некая онтология. Она не объективна, это онтология мира субъектов.

Хоружий С.С. Лучше не буду пытаться переводить Вас в другое понимание этого базового термина. Пользуйтесь таким, какое Вам привычно. Дискуссия будет позже. Но если, конечно, мы возьмем изданную нашим Институтом философии философскую энциклопедию, то там мы про онтологию прочтем нечто другое.

Ахутин А.В. Смысл слова «онтология», как его использует докладчик, условен, то есть это понимание в рамках данной концепции, а не понятие онтологии вообще.

Аршинов В.И. Конечно. Я сейчас не хочу подробно обсуждать этот вопрос, но я не знаю, а что такое *онтология вообще*?

Хоружий С.С. Это когда речь идет о различии между сущим и бытием. И в сегодняшнем контексте мысли этот сюжет не скажу что больной, но очень живой, потому что философия перешла на философствование без онтологии во всех своих новейших направлениях. И ситуация дискуссионная: онтология нужна или не нужна вообще? В последние десятилетия развивается философия, которая онтологию открыто игнорирует. Развивается содержательное философствование, а онтология принципиально не признается в этом философском дискурсе.

Аршинов В.И. В этом Вы правы, да.

Хоружий С.С. И та проблематика, которую вы развиваете, находится заведомо и явно в рамках такой философии, которой онтология не нужна. Вы в этой плоскости.

Аршинов В.И. Нет, я бы хотел все-таки спасти онтологию.

Хоружий С.С. Вы действуете примерно так же, как новые французы, в той же плоскости философствования, но при этом еще говорите, что у Вас есть онтология. А они честнее и радикальнее говорят: «Нет, там нет онтологии».

Аршинов В.И. Я уже упомянул о дискурсе радикального конструктивизма, и Вы совершенно правы, это именно дискурс, в котором нет онтологии. Но когда мы подходим к обсуждению идеи рекурсивности, то тут ситуация иная.

Хоружий С.С. Конечно, когда есть дискурс, то ему онтология и не требуется.

Ахутин А.В. Я хочу не то чтобы заступиться за докладчика, но пояснить ситуацию. В той традиции, на которую Сергей Сергеевич указал в самом начале и которая уходит в 60-е г., связывается с системным анализом и со всякого рода естественно-научной методологией, – в этой традиции есть такое понятие онтологии, оно не философское. Скажем, я развертываю какую-то теорию и буду считать некоторые элементы этой теории существующими, то есть они не являются представлениями, понятиями, конструктами. Они не конструируются, они есть, в этом и состоит «онтология». Но это представление не имеет никакого отношения к философской онтологии. Просто в рамках какой-то теории определенные элементы считаются существующими, и всё остальное конструируется на этом основании. Например, в геометрии есть точка, прямая и так далее – вот это онтологические основания, а все остальное будет конструирование. То есть это очень условно и находится внутри какой-то теории, имманентно ей. Можно развивать теорию (но не философию!) вообще без этих элементов. Это трудно, но можно. Но я не могу представить, как вообще понятие онтологии совмещается с понятием автопоэзиса. Если автопоэзис – принципиальная вещь, то он сразу же полагается в основание, и на этом – все. Тем более, что это – радикальный конструктивизм. Это отнюдь не онтология, а нечто вроде панметодологизма.

Аршинов В.И. К сожалению, я не чувствую себя готовым сейчас излагать эти тонкие вещи, но поверьте мне, что онтология здесь все-таки существует. До нее надо дойти, сейчас в рамках доклада трудно углубляться в эту тему. Я понимаю, что такое философская онтология, но Вы правы, мое использование термина «онтология» в данном случае ближе к естественно-научному пониманию.

Хоружий С.С. Мне кажется, что Анатолий Валерьянович [Ахутин] напомнил нам о существовании суженной трактовки онтологии, которая вполне могла бы нас удовлетворить.

Аршинов В.И. Спасибо, тогда я просто это констатирую.

Когда мы употребляем такие выражения, как «есть фрактальная вселенная», «есть голографическая вселенная» и так далее, то ясно, что это – конструкт, и мы не настолько наивные реалисты, чтобы считать вселенную голограммой. Была такая книга Поундстоуна «Рекурсивная вселенная», еще давно, в моей молодости, я ее читал, потом забыл, а сейчас опять вспомнил. Там действительно рассматривается мир как огромная вычислительная машина, мир как клеточный автомат. Это такая онтологическая модель, и мы должны ее иметь в виду как общее основание, если хотим о чем-то договориться. Я же не про философию говорю, я говорю про модель коммуникации, про то, как она становится, формируется внутри определенного дискурса. Здесь есть и мои домыслы, бесспорно. Этот дискурс можно назвать автопоэзисом, а можно – синергетикой или представить его так, как он раскрыт в рассуждениях И.Пригожина. Можно назвать его просто системным в рамках системного подхода. В рамках концепции самоорганизации есть, например, «самоорганизующаяся вселенная» у Э.Янча. Это тоже онтология, куда включено и сознание. Я здесь совершенно не затрагивал сюжет сознания, но давайте договоримся о трактовке. Можно принять точку зрения А.М.Пятигорского и М.К.Мамардашвили о том, что сознание – это «надприродный феномен», как они говорили. Но мне все-таки хотелось включить сознание в некую саморазвивающуюся целостность. Это онтология? – Да, онтология. Есть много онтологий, и тогда можно говорить о мета-онтологиях, о коммуникациях. Вы привязаны к одной, кто-то к другой, я – к третьей, и либо между нами возможна коммуникация, либо никаких предпосылок для этой коммуникации нет. Исследователи, которые пытались определить онтологию автопоэзиса, говорят о третьем или четвертом уровне,

где можно до нее дойти. Я просто не чувствую себя сейчас в такой форме, чтобы удержать ваше внимание и убедить вас в ее существовании как сущего.

Хоружий С.С. С законностью употребления этого концепта мы согласились единодушно. Вы следуйте по своей основной линии, мы больше не будем вмешиваться.

Аршинов В.И. Да, чтобы не разбежаться, я буду просто следовать своему тексту. Эрнст фон Глазерсфельд описал конструктивистскую доктрину словами «эпистемология без онтологии», «познание без бытия». Здесь знание ничему не соответствует, кроме самого себя. Я повторяю, что знак равенства между радикальным конструктивизмом и концепцией автопоэзиса я не ставлю, хотя они упоминаются в одной строчке. У меня нет сейчас возможности объяснить, почему я их не приравниваю. Это родственные вещи, но тем не менее есть тонкие отличия, я их все-таки попробую сформулировать.

С точки зрения Матураны, действительно никакого объекта познания нет. Знать значит уметь вести себя адекватным образом в ситуациях, связанных с индивидуальными актами или кооперативными взаимодействиями. Все, что мы называем знанием, — это исключительно внутренняя функции живого, конструируемая в когнитивном поле самого организма, определенный способ организации опыта. В радикальном виде этот взгляд выражен в словах Г.Рота, радикального конструктивиста, австрийского нейрофизиолога: «Действительность, в которой я живу, является конструкцией мозга».

Живой организм должен сохранять динамический гомеостаз, то есть открытость при функциональной и организационной замкнутости. Замкнутость когнитивной системы подразумевает замкнутость процесса познания. Конструктивисты даже не говорят о познании как таковом, заменяя его «расширением области взаимодействия данной когнитивной системы». Нет никакой действительности, которая бы обнаруживалась системой, а есть только среда-ниша нашего организма. Она задается самим организмом, его структурой и способностью к различению чего-либо. Ниша живого организма включена в его собственный когнитивный образ, органически вписанный в циклическую систему всей автопоэтической системы. Она располагается между сенсорной и эф-

фекторной поверхностями. Получающуюся модель кругообразной организации живого в его самозамкнутости Матурана называет рекурсивностью.

Мой ход (этого нет у Матураны) состоит в том, что сам процесс рекурсии, как он онтологически присутствует, есть предпосылка возникновения коммуникации. То есть коммуникация и рекурсия – взаимосвязанные процессы. Рекурсия подразумевает обращение системы к самой себе, то есть автореферентность.

Ахутин А.В. Имеется в виду обратная связь, наверное?

Аршинов В.И. Для меня автореферентность имеет дополнительный смысл. Я много занимался такими концепциями, которые сейчас как будто забыты. Например, концепцией физика Говарда Патти и другими, которые пытались рассмотреть вопрос, может ли «живое» объяснить квантовую механику. Была попытка найти аналоги измерительных процессов в самих биологических системах. Лозунг «жить значит познавать» имеет смысл, если только мы припишем самой природе создание молекулярных машин. Это то, что сейчас пытаются воспроизвести нанотехнологии. Этот лозунг окажется бессмысленным, если мы не найдем в природе аналогов нашим измерительным процедурам и т.д. Грубо говоря, сам процесс эволюции был связан с тем, что природа сконструировала, открыла, изобрела, создала (имеется в виду онтология природы как изобретающая сама себя) эти измерительные процессы.

Хоружий С.С. Здесь лучше говорить о наблюдении, нежели об измерении.

Аршинов В.И. Вроде да. Но согласно автопоэтической конструкции все, что говорится, говорится наблюдателем. Вся автопоэтическая идеология замешана на возникновении наблюдателя второго порядка. То есть мы наблюдаем наблюдателя. И тогда мы можем выстроить онтологию по отношению ко мне как к наблюдателю, состоящую из наблюдателей первого порядка. В обобщенном смысле я не говорю, что я отношусь к вам только как к наблюдателям, а *я наблюдаю вас как наблюдателей*. Но в некотором смысле эта многослойная конструкция опирается на принцип самоподобия. И этот принцип мы вынуждены ввести во всю нашу конструкцию. Если мы это делаем так, то у меня не остается никакого выхода и выбора, кроме как назвать это онтологией. Пусть это

математическая онтология, пусть это онтология мира становящихся идей, пусть так, но каким-то образом я должен отделить себя и создать онтологию познания.

Вернусь к своему тексту. Матурана акцентировал внимание на двух вопросах: что представляет собой организация живого и что представляет собой восприятие. Он пришел к выводу, что нервная система функционирует как замкнутая сеть интеракции, в которой каждое изменение интерактивных отношений между компонентами всегда приводит к изменению отношений в других или в тех же компонентах. Живые системы организованы в замкнутые причинные круговые процессы. Это дает возможность эволюционных изменений способов поддержания кругообразности без потери самой кругообразности. Нервная система не только организует себя, но и ссылается сама на себя. Поэтому восприятие не есть представление о внешней реальности.

Здесь приводится образ подводной лодки, которая без перископа плавает, маневрирует в очень сложных ситуациях и должна где-то там причалить к берегу. Управляющий ею капитан или штурман имеет перед собой только приборы и ничего более, он руководствуется только ими. Эти приборы и есть наша нервная система: изнутри себя я имею доступ только к самому себе посредством нервной системы. С помощью приборов осуществляется и маневрирование лодкой. Потом лодка благополучно швартуется, всплывает, а сверху их встречают и говорят: «Как красиво вы провели свое маневрирование». Капитан, который управлял лодкой изнутри, видя ее только изнутри и контактируя со средой лишь с помощью опосредованной системы созданных устройств, может недоумевать, поскольку у него нет вида со стороны. Но в то же время принцип рекурсии позволяет выйти из объятий солипсизма, используя ситуацию интересубъективного, кооперативного взаимодействия. При всей наивности этого примера, в реальности мы имеем взаимопонимание людей, которые осуществляют какую-то деятельность, зная ее изнутри и с точки зрения внешнего наблюдателя. Утверждение о том, что в данном случае познание обходится без онтологии, можно оспорить, если мы установим связь поэзисов и коммуникации. Причем последняя здесь имеет одновременно и когнитивный аспект, и онтологический. Я не рискну здесь говорить о божественной вселенной, но в каком-то смысле мы должны

принять тезис о наличии в мире неких высших коммуникативных начал, с которыми мы так или иначе вступаем в контакт. То есть мы полагаем наличие некой онтологической трансцендентности. На этом я хотел бы завершить свое выступление.

Хоружий С.С. Этот язык возникает в чисто Спинозовском контексте.

Аршинов В.И. Пожалуй, да. Но здесь идет апелляция к философским контекстам.

Хоружий С.С. Философской рамкой здесь был Спиноза.

Аршинов В.И. Конечно, Спиноза. Но, знаете, что касается редукционизма, то я здесь это отыграю. Я называю философским редукционизмом следующее. Можно сослаться на Спинозу, или на Гуссерля, или Канта, ставя некоторые границы. Но в этом, как мне кажется, есть некое философское высокомерие, поскольку дальше возникает вопрос (это трудность, например, для меня как для человека, который приобщается к философии не один десяток лет, но в душе остается физиком): как смеем мы выходить *за границы* Гуссерля или Канта? Как можно?

Ахутин А.В. Тут, наоборот, как раз апелляция к Спинозе – это подведение основания для такого рода конструкции, философского основания.

Хоружий С.С. Да, это было не снижающим замечанием, а наоборот.

Ахутин А.В. Весь XVII в. изобретал, но делал это в мечтах. А разница между тем проектом, который Вы излагаете, и тем, что было в XVII в., состоит в том, что там все проекты были логическими, а у Вас и Ваших соавторов это попытка довести все до работающей машины. Чтобы это было очевидно, приведу всем известное изречение Спинозы: «Связь вещей и связь людей – это одно и то же». Или что протяженность, то есть машина, и мышление – два атрибута одной субстанции. Значит, совершенно очевидно, что за Вашими конструкциями, за теорией стоит фундаментальное онтологическое (в философском смысле слова) основание в виде Спинозы, в виде Лейбница. Там, в XVII в., родилось то, как надо все понимать. И это ведь очень важно, что вы строите свою теорию в определенной идее понимания вещей. Мы с Сергеем Сергеевичем [Хоружим] участвовали как-то в конференции по сознанию. Там был человек, я забыл его фамилию, – специалист по

искусственному интеллекту. Но только специалист не в смысле конструирования, а иначе. Как иначе? А в смысле метафоры. Если нельзя сконструировать, если нет конструкции, то все остальное – метафора. Вот Вы говорите, что в машинах нельзя сконструировать сознание. Пожалуйста, объясните мне, что это такое. Если Вы сумеете мне объяснить, тем самым Вы мне расскажете, как построить соответствующую машину. А иначе Вы и сами не знаете, о чем говорите. То есть это фундаментальное основание. В философии нет редукции, просто указывается основание, на котором все строится. Именно *строится*, а не ограничивается.

Аршинов В.И. Согласен, согласен. Я назвал это философским редукционизмом, чтобы заострить полемику.

Ахутин А.В. Я хочу задать еще вопрос насчет сознания. Я задам его в форме апории. В свое время в физике обсуждалось очень много такого рода проблем. И в частности, если я только не ошибаюсь, Джону фон Нейману принадлежит такая загадка – апория: «Кто измеряет температуру?». Докладчик затронул немного эту тему, когда говорил о подводной лодке, приборах и капитане. Кто такой капитан? Где капитан? Он находится в подводной лодке. Но у него внутри нервная система, то есть тоже приборы какие-то, значит, еще один капитан? Приборы на подводной лодке – модель нашей нервной системы, а на самом деле нервная система – это тоже приборы. А там – еще приборы... так где же капитан-то?

Вопрос, стало быть, такой: кто мерит температуру? В кастрюле кипит вода, кто мерит температуру? Термометр? Нет, конечно, не термометр. Термометр – это такая же физическая система. Значит, это ртуть? Но там тоже есть деления и т.д., и это тоже чистая физика. Значит, это глаз, который считывает показания, мерит температуру? Но глаз – это тоже физика. И кто же тогда мерит температуру?

Это мысленный эксперимент, который позволяет увидеть то, что скрылось и для Спинозы, и для Лейбница в онтологических машинах. Картезианский опыт туда никогда не может попасть по определению, по фундаментальному философскому онтологическому определению, то есть остается некая «неупраздненность Декарта». Гегель, Лейбниц – они считали, а Спиноза уж точно показал, что учитель что-то не додумал. В двух субстанциях, в онтологической гетерогенности двух вещей *res cogitans* и *res extensa* онтологическая неоднородность. Вы строите, как и Тейяр де

Шарден, однородную онтологическую систему. Только она такая хитрая, что, конечно, это не редукционизм, а наоборот – это такой дедукционизм, и Вы ее строите в надежде на то, что однородная онтологическая система породит нечто (чем Вы и закончили), а именно трансцендентность. Но однородная система никогда никаких трансценденций породить не может, сколь сложной она ни была б внутри себя в своем функционировании.

Аршинов В.И. Спасибо за такой комментарий. Хочу сказать только две вещи, возможно, и в качестве ответа. Концепция автопозиса – еще одна отчаянная попытка отойти от декартовской системы мысли. Это пытались сделать специалисты в области квантовой механики, они вели поиски в этом направлении. И вот эта концепция – это также есть попытка преодолеть декартовский дуализм, выйти за пределы Декарта. В этом смысле сюда близок французский постструктурализм и, в частности, Делёз. Ссылка на него была бы здесь уместна. Но это обязало бы меня рассуждать по поводу особенностей философствования Делёза и тех, кто приходит на смену этой блестящей плеяде. Поскольку это поколение ушло в прошлом уже веке, есть ощущение появления чего-то нового. Но сейчас я не буду этого касаться. Это первое.

Второе, что еще важно в контексте разговора по поводу Спинозы. В работах по теории автопозиса есть попытка ввести понятие *контингентности*, уйти от детерминизма, от предписанности и предначертанности. Это попытка проложить путь к новому пониманию эволюции как к некоторому контингенту, как к тому, что *случается, происходит* и по отношению к чему, может быть, не стоит заниматься настойчивыми поисками так называемой «закономерности», а, напротив, стоит акцентировать внимание на случайности происходящего. Мне кажется, что с точки зрения внутренней междисциплинарности или развития науки это чрезвычайно важно. Важен здесь именно поиск вот такой «серединой парадигмы» между теми крайностями, которые обозначаются во всех идеализациях, в том числе и декартовской. Я не думаю, что можно «уйти от Декарта». Но думаю, что найти систему мышления, которая где-то совпадала бы с Декартом, а где-то совпадала с Уайтхедом – это вполне достойная задача. Пусть это эклектизм, заслуживающий упреков, что, мол, нахватано оттуда и отсюда, но этот философский эклектизм здесь может получить свое междисциплинарное оправдание.

Хоружий С.С. Ну, здесь, конечно, можно вспомнить, что задача продумывания и выстраивания «философии следующего поколения», уже постдекартовской, решалась всем XX в. Это магистральная задача, и здесь был не один путь, а по крайней мере два-три вполне самостоятельных русла было предложено. Вы как-то очень безусловно обозначили ситуацию как невозможность продвинуться. В действительности это тема уже и Владимира Соловьева, который очень остро ставил вопрос о необходимости выйти за пределы Декарта и сам нечто уже намечал, достаточно предметное. А уж после Соловьева, как мы понимаем, было много всего; это и Гуссерль, и Хайдеггер, и другие. Постдекартовское философствование существует вполне предметно. Зачем же нас опять так ставить перед той же проблемой? Она была все-таки решена как-никак. Другой вопрос, если имеется в виду, что предьявленные решения Вас чем-то не устраивают. По поводу решения Гуссерля Вы уже сказали, что оно не полностью Вас устраивает. Но, по крайней мере, оппозиция является уже за-декартовской, трансдекартовской.

Аршинов В.И. Да, с этим я согласен, это верно.

Хоружий С.С. А сейчас, в конце, Вы обозначили это так, будто мы опять стоим перед все той же нерешенной задачей. Это не так?

Аршинов В.И. Дело в том, что тема коммуникации и сама коммуникация всегда связана с каким-то риском и раскачиванием определенности. Эйнштейн сказал, что когда мы начинаем применять какие-то математические аксиомы, соотносить их с тем, что мы называем физической реальностью, то они утрачивают свою определенность, и в этом есть какая-то дополнительность. Как только я выхожу из своего автопозиса, пытаюсь вступить в коммуникацию, теряется определенность чего-то. На мой взгляд, это серьезнейший вопрос.

Хоружий С.С. Да, и я предполагал, что это будет одним из центральных вопросов Вашего сообщения, поскольку концептуализация коммуникации – проблема в самом деле фундаментальная. Но для меня концептуализация, данная в докладе, прозвучала слишком размыто. Коммуникация всегда присутствует имманентно, тем самым постановка проблемы коммуникации – это не очерчивание некоторой новой философской ситуации, нам предлагают удовлетвориться исходной. Это так или не так? К примеру, про-

блема intersубъективности осмыслялась как трудная проблема и априори нерешенная, скажем, в феноменологии. Она явным образом осознавалась как отсылающая к новой философской ситуации. Была ситуация развертывания субъектной перспективы, интенциональной, она очень хорошо была концептуализована. Но вдруг оказалось, что существует и должна осмысляться другая ситуация, когда перспектива не одна, она множественна. А как перспектива может быть множественной? Проблема intersубъективности именно поэтому и стала фундаментальной. А Вы эту ситуацию признаете или не признаете?

Аршинов В.И. Да, конечно.

Хоружий С.С. Но Вы о коммуникации говорили как о некотором имманентном концепте, который внутри проблематики уже существует.

Аршинов В.И. Наверное, мои ссылки по поводу рекурсии не очень убедительно прозвучали. Они как раз были направлены на то, чтобы подчеркнуть, что у нас есть предкоммуникативные, коммуникативные и сверхкоммуникативные состояния. Я принимаю Ваше замечание относительно того, что имманентного концепта нет и проблема коммуникации отсылает нас к новой философской ситуации. Но хотелось бы обозначить специфику новизны этой ситуации, для которой, как мне представляется, нет необходимости созидания еще одной философской системы. Речь здесь идет о другом.

Раньше говорили о синтезе, интеграции. Эти слова в данном случае также звучат неубедительно. Может, речь должна вестись о новом синтезе, в основу которого будут положены предоставления о потенциальности, то есть необходимы какие-то новые концепты, которые должны быть введены с самого начала и приняты. Но приняты вот каким образом: мы должны найти тот круг, ту цикличность в наших рассуждениях, то замыкание обратной связи, которое нам позволит говорить о том, что это замыкание существует, что оно реально. Этот цикл рассуждений или несколько циклов нового движения мысли, которые уже растворены в нашей реальности, их по моему убеждению, можно найти. Здесь уже не надо изобретать, а надо научиться их видеть, то есть найти позицию мета-наблюдателей. Мы живем в странном мире наблюдений второго порядка, в мире знаков, которые постмодерн уже обозначил.

Не все удачно обозначил, но тем не менее. И теперь есть проблема: как выйти из этой гипертекстовой ситуации, когда знаки отсылают к знакам, как увидеть еще раз заново всю ситуацию? Мне кажется, что это – проблема. Ее решения я не знаю, а просто хочу в данном случае указать на саму проблему. Для меня это проблема мета-коммуникации. Коммуникация, мета-коммуникация – это все выглядит как игра словами, но я вижу эту задачу именно как коммуникативную. Вот, пожалуй, так.

Хоружий С.С. Ну, что же, спасибо. Но все-таки мне немножко еще чего-то не хватает. Ради упомянутой вами цикличности не могли бы Вы вернуться совсем к началу и кратко, тезисно описать Вашу постановку проблемы коммуникации? Точнее, в двух-трех главных атрибутах или предикатах обозначить концепт коммуникации и указать, к какой философской или системной ситуации этот концепт относится.

Аршинов В.И. Возвращаясь в начало, я повторю, что поскольку мы движемся к так называемой субъектно-ориентированной онтологии (все-таки в данном случае я буду использовать это слово), то в этом контексте возникает проблема основания коммуникации как обмена состояниями сознания.

Хоружий С.С. К сознанию Вы почти не обращались сегодня, а в резюме оно вдруг появляется?

Аршинов В.И. Нет, я в начале сказал по поводу состояний сознания. Просто ситуацию обмена состояниями сознания можно классифицировать и выстроить несколько видов коммуникации.

Хоружий С.С. А собственники сознания, которые обмениваются его состояниями, это автопоэтические системы?

Аршинов В.И. Да, конечно, это автопоэтические системы. Я упустил еще такой момент, как культурный контекст, или то, что называется культурой, культурной средой. Я вижу саму культуру также состоящей из вот этих автопоэтических единств. То есть она не атомизирована, но, грубо говоря, как бы «зерниста», иначе говоря, в принципе так называемой «среды», вообще-то говоря, в моем видении нет. Я не готов сейчас подробно развивать эту тему, но просто постараюсь предьявить свое видение. Все, что я говорил о коммуникации, можно относить к среде, опосредованности и так далее, но фактически это тоже автопоэзисы, тоже автопоэтические единицы, и между ними происходят рекурсивные взаимодействия.

Например, когда я разговариваю с Вами, у меня есть Ваш образ. И я пытаюсь наладить с Вами коммуникацию, примерно представив себе, отрефлектировав то, как Вы меня видите. Это есть коммуникативные усилия.

Хоружий С.С. А зачем нам с вами при этом культура?

Аршинов В.И. Потому что мы с вами апеллируем к культурным образцам. Если бы у меня сейчас была доска, я бы нарисовал декартову систему координат или какую-то иную картинку. Если бы у меня был слайд-проектор или компьютерный проектор, я бы предъявил картинки, полагая их коммуникативным средством и считая, что они установят между нами связь. Это все гипотетично, на самом деле все может провалиться. Вот Эйнштейн с Бором общались очень долго, но, тем не менее, считается, что полноценной коммуникации между ними не было. Но вообще-то коммуникация была, они обменивались формулами, мысленными экспериментами, и, в конце концов, они апеллировали к трансцендентному. Один говорил, что «Бог не играет в кости», – аргумент явно из другого дискурса. Но все это были попытки выстроить коммуникацию и преодолеть трудности. А культура в данном случае совершенно необходимое условие. Необходимо владение культурными образцами, которые во многом связаны с неявным, молчаливым знанием и тому подобными вещами. То есть коммуникативный обмен успешен или не успешен в зависимости от того, насколько насыщена культура и наша среда вещами-инструментами, которые позволяют осуществлять этот обмен. Инструменты коммуникации, приборы должны быть прозрачны, то есть мы должны более или менее понимать, что это такое. Если я не знаю, что передо мной лежит, или если Вы ссылаетесь на такой предмет, стараясь мне о чем-то сообщить, то понимания не состоится по одной простой причине: мы не знаем, что за вещь между нами находится.

И еще один момент, который я хотел бы здесь подчеркнуть. Это проблема гештальт-коммуникации. Коммуникация и авто-поэтичность имеют свойство гештальтоподобности. Это отчасти метафора, отчасти нет. Я думаю, Вы знаете, что это такое, хотя я в данном случае не до конца уверен, что мы с вами под этим подразумеваем одно и то же. Процесс установления этих «подразумеваний» и есть сам процесс коммуникации, который никогда не бывает завершен. То есть каждый раз процесс становится, каждый

раз начинается, каждый раз делается новая попытка. Причем надо иметь в виду, что я нахожусь в ситуации автопоэтической в том смысле, что я не нахожусь на берегу, я капитан подводной лодки. И только тогда, когда удастся пройти полную рекурсию, весь цикл (в метафоре с лодкой это всплытие и установление контакта с человеком на берегу), устанавливается некий консенсус, некоторое согласие, некоторое взаимопонимание. Причем здесь (при контакте «с человеком на берегу») ситуация как бы повторяется. Есть какие-то пятна, какие-то структуры и паттерны событий, в которых мы видим разные фигуры. Вы видите одно, я другое. И нам опять надо установить каким-то образом единство по поводу того, что мы видим. Вот это такой многоступенчатый процесс. Я сейчас не могу структурировать его и детально показать, но я знаю, какой он есть. Я пытаюсь сейчас каким-то образом использовать эту методологию, но повторяю, что это процесс обмена. Что значит обмен психическими состояниями сознания? Это не значит, что Вы как приемник моей информации и я – мы с вами как-то стали тождественны. Но это значит, что наши состояния сознания, наши эмоциональные состояния, состояния чувствования и так далее каким-то образом находились между собой в связи.

Хоружий С.С. То есть были обобществлены.

Аршинов В.И. Да, обобществлены. Ясно, что эта ситуация требует часто усилий, она недолговечна, к сожалению, она распадается, то есть ведет себя как коллективные квантовые состояния. Я апеллирую к этому аргументу, зная, что Вы специалист по квантовой теории, и потому эксплуатирую этот образ. А в аудитории, где не всем известно, что такое коллективные квантовые состояния, вряд ли эта ссылка приведет к тому, что я хочу. А я хочу быть понятым.

Хоружий С.С. В структурном отношении эта ссылка абсолютно уместна: речь идет об образовании неких коллективных состояний. Однако тут возникает еще вот какой вопрос. Необходимость культурного контекста Вы в ответе на мой вопрос вполне убедительно продемонстрировали. Но здесь еще одно измерение мыслится естественно приводящим. А именно некоторая телеология: зачем этот обмен происходит, зачем его учреждают, чем он движется, зачем ему продолжаться? Аспект телеологичности в этом процессе достаточно имманентный. Вот что это за телеологичность? Я все свои вопросы задаю в нарочито крестьянской форме.

Аршинов В.И. Я понимаю. Зачем эта телеология? Тут можно ответить по-разному.

Во-первых, эта телеология в некотором смысле – если мы только апеллируем к живому – есть свойство живого. А изначально мы постулируем, что это живое.

Во-вторых, можно говорить о «живой вселенной», есть такая метафора. Когда говорят «живая вселенная», «живой универсум» в органицистских представлениях, то подразумевают телеологию. Для меня живое означает наличие телеологии. Мы рассуждаем в парадигме кольцевой причинности, но ведь эта кольцевая причинность, вернее, замкнутая цепочка процессов заброшена в будущее. То есть если мы отказываемся от линейной причинности (от линейной связи: А вытекает из В) в пользу квазизамкнутости, то это значит, что мы невольно в нашем языке (лучше это честно признать) каким-то образом говорим о детерминации будущим. Другой вопрос, насколько это притяжение со стороны будущего неизменно, вечно и так далее, – вот это ключевой вопрос. Либо эта целевая детерминация каждый раз возникает заново, и абсолютного будущего в этом смысле нет, но каждый раз есть некий горизонт (это то, о чем феноменология говорит как о горизонте). И мы не можем за этот горизонт никоим образом выпрыгнуть, поэтому бытие «здесь и теперь» получает свою абсолютную ратификацию. Но, в бергсоновском понимании, нет абсолютного «здесь и теперь». Мы работаем с «длительностью», мы работаем с целостностью времени – время же не состоит из точек. И не просто с целостностью систем, а с временными многообразиями. Повторяю, я хочу уйти от образа Декарта, нет этих точек в представлении времени. Понимаете, это наш инструментарий, который верой и правдой служил нам и кое-где будет служить и дальше, но в обсуждении этих вопросов, по-моему, он уже отслужил. Он не помогает нам понять то, что мы хотим понять. Особенно когда мы говорим о состояниях сознания, о духовности и трансцендентном, потому что это не локальные вещи. Это не локализуется, это не помещается в наше пространство. Самое великое изобретение Декарта – это его система координат, я считаю. Но сюда, в эту систему координат, ни сознание, ни прочие подобные вещи не помещаются. Тогда встает вопрос: если мы хотим выпрыгнуть, оттолкнуться от этой системы координат, то куда мы прыгаем? И довольно идиотское занятие – прыгать и обратно приземляться туда же.

Хоружий С.С. Но эта проблема Декартом разрешается. Ведь Вы говорите, что мы выходим из сферы *res extensa*, но она у Декарта не единственная. Соответственно, у нас остается другая декартовская сфера – *res cogitans*. И ваш вопрос получает ответ. Так что здесь вроде Декарта вполне хватает.

Аршинов В.И. Ну, это лишний раз подтверждает, что от Декарта не уйдешь.

Ахутин А.В. Вовсе не обязательно говорить про точки, чтобы оставаться в системе Декарта. Пусть это будут состояния, случаи или вероятности, это совершенно неважно. Это тоже декартова система координат.

Аршинов В.И. Повторяю, здесь для меня все держится на проблеме *осознавания сознания*, на проблеме сознания и осознавания.

Ахутин А.В. Но это же совсем другая сторона. Вот это основной вопрос: где у вас там сознание? Как определяется сознание на языке дискурсивных функций? Как эту метафору сознания вы определяете и раскрываете в вашей конструкции?

Аршинов В.И. Ну, эта конструкция не совсем моя, но тем не менее я вижу, что сознание там как бы *пребывает*. Это не есть ни константа, ни обращение к процессу. Сознание – это то, что «пребывает между», в этих переходах, в этих оконечностях; то, что наличествует между чем-то и чем-то. По крайней мере, я так ощущаю собственное сознание, когда меняюсь, когда просыпаюсь, засыпаю. Вот в этих изменениях, которые не фиксируются, а находятся как бы между состояниями, сознание и «живет», если вообще так уместно говорить.

Хоружий С.С. То есть Ваш ответ таков, что мы можем говорить о проявлениях, фиксациях, об идентификациях проявлений сознания.

Аршинов В.И. Конечно, но не более.

Хоружий С.С. То есть на таком операционном уровне. Этим дефиниция исчерпывается и дальше идти не можем?

Аршинов В.И. Здесь я субъективный идеалист, даже солипсист, потому что я так верю – я верю, что обладаю этим сознанием. Можно говорить об иллюзорности этого, навязанности и так далее, но это то, во что я верю. И, разговаривая сейчас с вами, я допускаю, что Вы обладаете чем-то, что похоже на мое сознание. Собственно говоря, и все. И если это допущение не просто рацию-

нально принять, а глубоко пережить, то из этого вытекает очень многое, потому что здесь можно говорить о спектре, о дискретности и континуальности, системности состояний сознания. Это уже будут различные модели сознания. Но есть первичный опыт переживания, и это для меня все-таки чувство сознания, ощущение. А дальше можно моделировать, и тогда мы будем говорить о моделях. Если же мы говорим о дискретности состояний сознания, то значит, проецируем все на какие-то понятийные системы, на системы образов и так далее.

Ахутин А.В. Опять получается интересный фокус. Вы говорите: «У меня есть ощущение сознания». А кто «ощутитель»?

Аршинов В.И. Выход из этой ловушки только в цикличности. Искать этого «ощутителя», этого субъекта как такового, думаю, бесполезно. Бесполезно пытаться локализовать его, двигаясь в парадигме локализации, в этой фоннеймановской редукции, пытаться найти этого наблюдателя наблюдателей, этого маленького человечка. В рекурсии мы просто должны постулировать, что автопоэтический процесс как-то должен сходиться, иметь какую-то неподвижную точку, собственное значение.

Хоружий С.С. В данном случае, как совершенно очевидно, всегда мелькала не столько рекурсия, сколько бесконечная регрессия. Разница меж ними – в самом существенном, в *сходимости* процедуры. Того, что описываемые Вами процедуры должны сходиться, я из Ваших описаний не усмотрел.

Аршинов В.И. Правильно, но мы должны обладать навыками распознавания бесконечной регрессии. Правильней было бы сказать так, что внутри нас или в обществе есть механизмы отбора, когда эти состояния бесконечной регрессии гасятся каким-то образом. Культура фактически заключает в себе эти механизмы, и это своего рода терапия. В культуре выработаны средства, которые эти регрессии, эти процессы, если говорить по существу, распада психики каким-то образом гасят. Коммуникация также позволяет нам уйти от этой регрессии. Обратите внимание, как только мы начинаем говорить об этой регрессии, ситуация меняется. Мы ее капсулировали и находимся уже в иной позиции. Мы не находимся внутри нее, а вышли из нее. Я думаю, что это большое достижение культуры (и философии, в том числе), которая все эти сюжеты проиграла и обозначила в различных видах. Не только фон Нейман,

но и все великие философы сталкивались с этой проблемой регрессии: рефлексия рефлексии рефлексии. И просто интуитивно в культуре были выработаны какие-то механизмы. Повторяю, для меня это коммуникативные стратегии обозначения этих ситуаций как опасных и ухода от них.

Хоружий С.С. Понятно. Это такой разумный функциональный ответ, то есть коммуникация ставит некую грань. У нее есть свой интерес, у этой коммуникации, и она говорит, когда следует остановиться.

Аршинов В.И. Ну, мы же знаем, что человек, не могущий выйти из навязчивого состояния, нуждается во внешней помощи, и он попадает к психотерапевту. Есть застывшие психические состояния, из которых надо как-то выйти, и если внутренних ресурсов не хватает, то можно обратиться к помощи Другого.

Ахутин А.В. Я не описывал никаких психических состояний, никакую психопатологию. Это проблема понятия. Я лишь говорю, что фраза «я ощущаю свое сознание» внутренне несостоятельна, а вовсе не указываю на психопатологию. Либо есть субъект, относительно которого уже нельзя сделать еще одного наблюдателя. И мы говорим, например, о «поле сознания», имея в виду, что больше нет ничего или никого, кто со стороны это сознание «видел» бы. А сказать изнутри про «ощущение сознания», на мой взгляд, это просто некорректная фраза. Вот и все, я не имел в виду никакой психопатологии.

Аршинов В.И. Ну, может быть, эта фраза некорректна, но Вы согласитесь, что может быть некое переживание сознания?

Ахутин А.В. Не могу согласиться, потому что все это входит в сознание, это и есть жизнь сознания, сознание – последняя инстанция.

Генисаретский О.И. Раз жизнь, значит, она переживается?

Ахутин А.В. Но она переживает самое себя. Здесь надо подумать над парадоксальностью этого существа, вот оно себя переживает и так далее, оно парадоксально, оно очень странно. Гораздо более простая формула того же самого парадокса упомянута у Спинозы. Если у нас все связано причинами, то мы должны остановиться там, где дальше спрашивать «почему?» нельзя. Это называется «причина самой себя», *causa sui*. Это парадоксальная вещь.

Аршинов В.И. Ну да, парадоксальная. «Причина самой себя» – тоже условная метафора. Но это же все происходит во времени, это же дление, время. Поэтому мы можем сказать, что время имеет кольцеобразную структуру, но это будет нехорошо, потому что это уход от проблемы. Проблема остается. Человек как сознающее существо останется загадкой и тайной. И претензии на решение этой проблемы в рамках тех культурных, естественно-научных и прочих языковых средств, по-моему, несостоятельны.

Генисаретский О.И. Я бы хотел указать на две возможности в материале, которые автор этого очень прозрачного сообщения не использовал.

Что касается регрессии, то самый краткий ответ на этот вопрос дал Александр Сергеевич Есенин-Вольпин. Он все время задавал такой вопрос: «До какого места можно досчитать натуральный ряд?». И сам отвечал: «До изнеможения». То есть пока силы есть, будем считать. Но наступает момент, когда все, изнемог. Но это просто про регрессию. Теперь про две возможности.

Первая – про сведение, про редукцию коммуникации к обмену. Это утверждение из шенноновского наследия. Оно предполагает, что наши состояния сознания нам принадлежат. Это такое *частнособственническое* отношение к тем состояниям, которые мы можем обменивать. Альтернатива собственности – это *принадлежность*, то есть когда я принадлежу какому-то целому. И мы не можем этим целым обмениваться, мы не можем друг другу продать свой язык, родину или еще что-то, мы этому принадлежим. Здесь коммуникация тяготеет к какой-то событийности, а для этого целого есть другое слово – *коммутация*, которое относится к каналам связи. Тогда мы можем говорить не про обмениваемые, а про разделяемые состояния. В психологии есть понятие «разделяемых состояний». Это состояния, которые мы разделяем, не в смысле «делим на части», а в смысле «принадлежим одному и тому же». Это то, что потом Сергей Сергеевич Аверинцев развил в свой концепт *рефлектируемого традиционализма*. То есть мы все принадлежим каким-то традициям, сам по себе человек – это традиция. И когда мы принадлежим к одной традиции, у нас есть разделяемые состояния. Функция этого суждения примерно такая же, как и про Другого. Эта коммутируемость и коммутация имеет какие-то со-

стояния коммуникации действительных событий в изменении. Это вот одна возможность, которая задает немножко другой разворот обсуждаемой теме.

А вторая возможность связана с другим ощущением и восприятием времени. Недаром это началось с машины Тьюринга, то есть метафорически другое ощущение времени как происходящее уже и с техникой. Машина Тьюринга – это элементарная модель времени, самым примитивным образом здесь заложенная. Но именно в концепции автопоэзиса есть еще одна перспектива, которая связана с ритмологией. У всех машин Тьюринга, в том числе и у нас с вами, есть своя тактовая частота. У нас – в мифопоэтической картине мира – это был удар сердца. Это примерно секунда, примерно мигание глаза, но, вообще–то говоря, это сердечный ритм. Это первое, что усваивает человек, находясь еще в утробном состоянии. Помимо пещеры Платона и упоминаемой здесь метафоры подлодки есть еще метафора внутриутробного пребывания, где ребенок слышит сердечный ритм матери. Первое, что он воспринимает, – это тактовая частота, которую потом наследует. И вот это прислушивание, наличие этого такта является фундаментальным познавательным и одновременно биологическим фактом. Собственно здесь есть некая двусмысленность слов *знать*, *познавать* в мифопоэтическом контексте: познавать мир или познавать жену, это всегда один и тот же глагол.

То, что мы слышим этот ритм и с ним соотносимся, не есть факт сознания, это другая реальность, не к сознанию относящаяся. Ритмология, чувство ритма, пребывание в нем в автопоэзисе, в этом корпусе размышлений мне кажется очень важным. И это несколько другая реальность, чем редукция к сознанию, к бесконечным цепочкам саморефлексии и т.д. Ритмология альтернативна в некотором смысле, поскольку она изначально – в темпоральности, а ритм – это темпоральная форма памяти. И поэтому не обязательно выстраивать здесь *место сознания* в каких-то сложных больших рекурсивных цепях. Место сознания, сознавание первично в этой метафоре темпоральности, которая связана с рефлексией рекурсии. А рекурсия и рефлексия элементарным, простейшим образом связаны между собой благодаря тому, что рефлексивный выход – всегда в пространственной метафоре (выход вовне), а рекурсия – в темпоральной. И поэтому ритм – это форма памяти во времени, а

гармония – форма памяти в пространстве. А воспроизводимость, то есть сама память, связана с тем, что мы, между прочим, обладаем сердцем, в котором происходит вся работа Умного делания, когда сознание погружается туда, в этот живой процесс сердцебиения. И соответственно ритмы вдоха и выдоха – это первичные, элементарнейшие ритмологические формы, в которых живет сознание, в отличие от гносеологически отстроенного сознания или познания. Концепт сознания – это живая форма познания.

Так что есть две возможности. Первая – помимо *собственности*, есть *принадлежность*. Поэтому коммуникация – это не обмен, вернее, не только обмен, а *сопринадлежность* к одному потоку памяти, к традиции.

А вторая возможность – ритмология, которая имеет другой источник, чем представление о сознании. И в этом смысле такая примитивная вещь, как машина Тьюринга, где есть всего одна ленточка, перевернула мир. Это другое чувство времени. Машина Тьюринга показала технически, так сказать, образованному человечеству простую вещь, которая позволила увидеть в рекурсии что-то отличное от бесконечного самоотражения зеркал.

Аршинов В.И. Спасибо. Я абсолютно принимаю эту идею ритмологии. Просто я не в состоянии был это все таким образом передать, как Вы про это сказали. Действительно, рекурсия как временная развертка и время в ней, попросту говоря, человекомерно, то есть оно связано с нашими ритмами вдоха-выдоха и другими, поскольку человек состоит из ритмов. Из обратных связей, с одной стороны, и из ритмов – с другой.

Реплика из зала. Еще из резонансов.

Аршинов В.И. Да, и из резонансов. Но это все стабилизируется как-то и должно воспроизводиться определенным образом. Здесь на эту тему можно говорить много.

Хоружий С.С. Соображения Олега Игоревича методологически настолько крупны, что они не столько вкладываются в концепцию автопоззиса, какой она уже существует, сколько намечают возможность чего-то похожего, некоторой альтернативной теории, которая базировалась бы на таких соображениях. По-моему, для автопоззиса, как он уже себя выразил, достаточно фундаментально представление именно об обменах. А на отношении принадлежности можно создавать уже другую теорию.

Генисаретский О.И. В теории автопоэзиса есть два пласта: один биологический, а другой психологического свойства. Когда Гваттари интерпретирует Варелу уже в рамках психологии, то это гораздо ближе к тому, что я говорю, и это уже всё прописано. Это не будущие, а существующие тексты, причем уже лет двадцать как существующие именно внутри психологии и психопрактик. Это прописано на психопрактическом языке, а не на языке общей биологии. Так что это не совсем про будущее, это про настоящее.

Хоружий С.С. Хорошо, есть еще вопросы?

Выступление. Мне кажется, что здесь надо иметь в виду еще один очень важный момент. Концепция автопоэзиса явилась нам в рамках биологической проблематики. Биология восходит к научному типу мышления, свойственному XIX в., и до сих пор находится на стадиях развития эволюционистских представлений. В современной биологии и сегодня наблюдается господство детерминистической теории эволюции, дарвинизма, ярко выраженного материализма. Это некий слой достаточно замкнутой, автономно развивающейся рациональности. И в этом смысле здесь есть некий внутренний сдвиг, когда биологам очень трудно поверить в иные схематизмы рациональности, иные типы рациональных конструкций. С этой точки зрения у теории автопоэзиса есть очень важный локальный смысл: она позволяет на биологической почве в рамках этой игры сделать некий следующий шаг по отношению к более сложному типу рациональности. Это важно, потому что если вы общаетесь с реальными биологами, то убедитесь, что мышление в биологии – это очень жесткие рациональные структуры, это мажорный материализм, это господствующий жесткий эволюционизм. Это рациональное пространство, входя в которое, вы должны что-то потерять. Это жесткая площадка дискуссии, которая ограничивается ферментами, химическими реакциями, бихевиоризмом. И поэтому здесь каждый новый шаг, каждая попытка привнести хоть какую-то тонкость, хоть какое-то расширение рациональной дискуссии и системы смыслов – чрезвычайно важная вещь.

Это один из моментов, которые мне хотелось бы подчеркнуть, и теория автопоэзиса дает здесь некоторую альтернативу. Чем, например, теория автопоэзиса отлична от теории морфогенетических полей Р.Шелдрейка? С одной стороны, они вроде похожи: и там, и там есть попытка выстроить некоторый неклассический с точки

зрения биологической концептуализации логос. Но, с другой стороны, шелдрейковская теория морфогенетических полей обладает большим зазором по отношению к академической биологии, которая еще слишком пуглива, чтобы принять эту теорию большинством научного биологического сообщества. А вот концепт автопоэзиса в этом смысле находится на очень хорошем расстоянии от академической теории, потому что он, с одной стороны, удален от современной концептуализации биологии, но, с другой стороны, удален не настолько, чтобы его было боязно принять хотя бы частью научного сообщества. И в этом смысле концепт автопоэзиса обладает потенциалом научной интерсубъективности, способности вхождения в пространство научной игры и научной коммуникации и одновременно это следующий шаг для продвижения к неклассическому логосу внутри самой биологической проблематики.

Эта такая локальная роль, которую выполняет теория автопоэзиса в отношении биологии и благодаря которой она дает больше воздуха современным философам, позволяет ввести конструкции и концептуализации, более близкие к органичным для биологии. Каждое такое завоевание в биологии очень важно, потому что сегодня это одна из самых жестких наук. Биология и биомедицина – одни из самых консервативных наук. Вхождение в их рациональное пространство приводит вас к очень жестким редукциям. Поэтому каждое достижение здесь, каждый маленький шагок в направлении расширения рационального пространства, его освобождения, возможности вводить более широкие смыслы в этой области мне кажется чрезвычайно важным. Это первый момент, который я хотел бы отметить в теории автопоэзиса.

Второй момент – это определенный элемент резонанса автопоэтической теории с современной неклассической рациональностью. То есть идет некая междисциплинарная волна «чувствования» новой научной картины мира, которая совершенно по-разному преломляется в лидирующих научных дисциплинах, неклассических, где рождается субъектно насыщенный логос. Постепенно облекается в наукообразные формы и теория автопоэзиса – она является одним из лидеров этого движения. С этой точки зрения теория автопоэзиса обладает не только узкодисциплинарным – биологическим и биомедицинским – потенциалом научного развития, но и междисциплинарным. Посредством нее символизирует себя некий

новый тип неклассической рациональности, развиваемый в синергетике, в квантовой физике, в теории современной космологии, в лингвистике, в поэтике и так далее.

И в этом плане, насколько я понимаю (не знаю, правильно ли) позицию Владимира Ивановича [Аршинова], она смиренна в каком-то смысле. И вот в каком: теория автопоэзиса ни в коем случае не претендует на построение новой фундаментальной конструкции, которая могла бы исчерпать собою неклассический тип рациональности, это лишь один из островов архипелага, поднимающегося в самых разных областях. Эти острова лишь дают надежду на слияние в новый материк где-то в будущем. Это один из островов, который содержит в себе архаичные, древние мифологические конструкции, облекающиеся в наукообразную, сциентистскую форму. А если мы посмотрим на позднюю пост-неклассику и неклассику (в физике, например), то увидим, что специфика нового логоса – это облачение в научные формы древнейших конструкций: мифологии, классической метафизики. Это новый слой рационализации, который позволяет сделать еще один шаг и впустить в себя те метафизические структуры, которые раньше были слишком просторны для того, чтобы научные структуры могли их как-то ассимилировать.

И тогда, если смотреть на автопоэзис как на один из островов нового архипелага, можно спросить, какую аспектацию нового несет этот остров, эта линия развития. И вот здесь, как мне кажется, важна приставка «авто». Это магическая приставка «авто», которая повсюду звучит при определении живого. Если мы посмотрим трактат «О душе» Аристотеля, то там повсюду звучат рассуждения о *самодвижении*, *самоизменении*, *самозарождении*. Постоянное обращение на себя – это и есть некий магизм теории автопоэзиса и попытка рационализировать его определенным способом. Об успехе этой рационализации можно, наверное, спорить, но некоторые достижения в этом направлении есть. Это касается реализации идеи микрокосма в форме некоторой каузальной замкнутости, то есть представление живой системы как каузально и операционально замкнутой (как говорят авторы теории), но одновременно энергетически и информационно открытой. И с этой точки зрения внешняя среда неспособна причинно влиять на такую каузально замкнутую систему, она может только неспецифически активиро-

вать ее или совмещать стимулы каузальности и неспецифической активации во внешнем периметре. Это очень древний смысл, то есть разум чувствует, что в живом возникает концентрированное состояние бытия, в котором воспроизводятся на малых интервалах примерно те же определения, которые присущи бытию в целом. Такое вот «усиленное бытие» части, которое воспроизводит в себе мировые определения, – это древнейшая эзотерическая, мифологическая традиция осмысления жизни как микрокосма.

По-моему, это очень важный рациональный тон. Он облекается конструкцией теории автопоззиса, находит в ней рациональное выражение современными методами. Здесь еще важно помнить, что мы вступаем на площадку науки, а наука – это игра в структуры. Если вы хотите говорить языком науки, вы должны облечь все свои конструкции и смыслы в структуры. А как только вы попадаете в структурные слои, там сразу же начинаются свои собственные правила игры. Можно в стороне от науки говорить обо всех этих смыслах, но внутри этой сферы, пожалуйста, предъявите структурные компоненты. Поэтому каждая новая возможность структурировать древнейшие смыслы мне представляется важной, и теория автопоззиса это выполняет.

И последнее. Я сочувствую Владимиру Ивановичу в той интуиции онтологии, которую он хотел передать. Я тоже попытался бы ее выразить. В теории автопоззиса нашла выражение некая «нейтральная» среда, среда нейтрального монизма, которая не делится на сознание и материю и в этом смысле является третьей реальностью. Это среда, которая предполагает наличие неких онтологических центров, относительно замкнутых, которые способны взаимодействовать между собой, замыкаясь и размыкаясь друг на друга. Вот такого рода интуиция с нейтральностью, центрациями, замкнутостью и частичным влиянием друг на друга этих центров, с их каузальным равноправием, с их способностью влиять друг на друга, переструктурировать друг друга, обращаться на себя, обнаруживая внутреннюю подобную структуру, – вот какая-то такая онтология присуща, как мне кажется автопоззической конструкции.

Хоружий С.С. Спасибо. Есть еще вопрос?

Рупова Р.М. Короткий вопрос. Мне показалось, что Владимир Иванович вскользь провел параллель между корпускулярно-волновой теорией, с одной стороны, а с другой –

отражением физической реальности в рациональных математических моделях. Или мне показалось? Стоит ли за этим какая-то разработанная теория?

Аршинов В.И. Какими-то образами и метафорами я пользовался, но в целях коммуникации, чтобы добиться понимания. Специально я не имел в виду никакой теории отражения физической реальности в математических моделях. В рамках биологии есть эволюционная концепция в некотором смысле альтернативная, которая имеет свой особый междисциплинарный и философский интерес. С точки зрения междисциплинарности здесь много сложностей, тут апелляции и к методологии физики, и к эволюции, и к физической картине мира. Тут много ссылок возникает.

Вопрос. Владимир Иванович, вы сформулировали тезис, что коммуникация связана с риском раскатать определенность и риском ее потерять, верно?

Аршинов В.И. Да.

Вопрос Тогда мне кажется, что Ваш тезис неполный, Вы его дальше не развили. Ведь коммуникация – это и возможность создать новую определенность. То, что говорил О.И. Генисаретский, переворачивает вашу методологию. Если исходить из ритмологии, то коммуникация и с ритмами что-то может делать. Как Вы к этому относитесь?

Аршинов В.И. То, что я говорил о коммуникации, об обмене состояниями сознания, безусловно, неполно, свое видение я выразил не полностью. Коммуникация – это не просто обмен состояниями, это связь, если так можно выразиться, *различённого*. Здесь я мог бы сослаться на крайне интересную философию британо-американского антрополога Грегори Бейтсона, предшественника автопоэтической концепции. Но в данном докладе я просто хотел подчеркнуть креативный момент, что сама коммуникация создает коммуникацию. Коль скоро мы вступаем в «креатурный» – по Бейтсону – мир, то есть в мир коммуникаций, метафор, тропов, то неизбежно возникает сюжет о том, что коммуникация творит, она конструктивна, она создает новые связи. Иными словами, коммуникация создает коммуникацию.

Относительно ритмологии я очень благодарен Олегу Игоревичу [Генисаретскому], я подумаю над этой связью. Но мне не кажется, что подход, обрисованный Олегом Игоревичем, явля-

ется альтернативным. Я сослался бы здесь на принцип дополнительности. Дело в том, что концепция автопоэзиса вобрала в себя различные принципы, которые были выработаны в квантовой физике, весь методологический аппарат в скрытом виде туда вошел. Концепция автопоэзиса не просто кибернетика второго порядка, не просто кибернетика наблюдения. Она неявным образом опирается и на такие фундаментальные принципы, созданные в квантовой физике, как принцип наблюдаемости и дополнительности тоже. Но как это работает, я сейчас показать просто не могу. Это отдельная тема.

Реплика. Прежде чем задать вопрос Владимиру Ивановичу [Аршинову], я хочу сделать небольшой комментарий к выступлению Олега Игоревича [Генисаретского] относительно ритма и коммуникации. Коммуникация влияет на ритмы. Я проводил такой эксперимент: предлагал людям совместно решать задачу и замерял у них пульс. Когда они садились за решение совместной задачи, пульсы у каждого были свои, а когда они в процессе решения входят в какой-то «творческий» резонанс, то пульсы у них сходятся до фаз, меняется частота. То есть это еще один интересный аспект в ритмологии – влияние на ритм коммуникации, в зависимости от того, как она протекает.

Генисаретский О.И. А долго прожившие совместно супруги живут в одно время.

Вопрос. Теперь вопрос Владимиру Ивановичу. Я приношу извинения, что опоздал и не все с самого начала слышал, но Вы использовали такое выражение, как автопоэзис коммуникации, это так?

Аршинов В.И. Да.

Вопрос. Тогда вопрос такой: автопоэзис предполагает формирование, во первых, некоторой *самости*, а во-вторых, у этой самости еще и *самопрезентации*. В этой связи как Вы трактуете коммуникацию с точки зрения выражения «автопоэзис коммуникации»? Получается, что в коммуникативном процессе возникает некая самость, которая еще и обладает самопрезентацией? Как Вы это интерпретируете?

Аршинов В.И. На мой взгляд, идея понимания коммуникации как автопоэзиса в неявном виде была заимствована Луманом. Он использовал ее для представления общества как системы коммуникаций и заслужил тем самым упрек в том, что в его обществе

отсутствуют люди. Люди в его концепции составляют среду для коммуникации, а весь социум – это система коммуникаций. Он использовал тут идею автопоэзиса Варелы-Матураны, но явно, по моему, это не прописывал. Тем не менее, как мне кажется, было бы интересно подумать (и по крайней мере над этим думают постлумановские социологи), как объединить биологизм Варелы-Матураны и социологизм Лумана. Я имею в виду в данном случае не какую-то отдельную идею, а концепцию Лумана целиком, как она была представлена в полемике с Хабермасом и т.д. Но это отдельный философско-социологический сюжет. Здесь же я хотел бы воспользоваться заданным вопросом, чтобы только подчеркнуть, что эвристический потенциал концепции автопоэзиса, на мой взгляд, будет еще широко использоваться, в том числе, конечно, и спекулятивно. И будут часто спекулятивно ссылаться на это новое слово, хотя оно давно уже не новое. А в социологии автопоэтическая концепция проявилась в тезисе, что коммуникация, будучи создана, меняет людей. На мой взгляд, это представлено в идее дискурса. Мы входим в дискурс, и в конце концов неважно, какие мы есть. Есть политический дискурс, есть, скажем, марксистский дискурс, он существует, живет, и что с ним сделаешь? Вошел человек туда и начал говорить так, как будто у него в голове работает органчик, теми же словами. Он начинает говорить, воодушевляется, призывает, жестикулирует определенным образом. Все это его оживляет. Потом он выходит, садится, идет куда-то в другое место, и он уже другой человек, все в порядке.

Вопрос. Владимир Иванович, а можно проинтерпретировать конструкцию автопоэзиса коммуникации как формирование некого иного типа субъектности? Ведь самость формируется в коммуникации, если говорить в вашей конструкции.

Аршинов В.И. Конечно.

Хоружий С.С. Здесь и у меня в эту же сторону возникла мысль из того, как Вы это описывали. В ту же сторону направляет и само выражение «автопоэзис коммуникации». Имеется в виду то, что и в русской философии возникало, когда она описывала, строила свою социологию, абсолютно не лумановскую, а основанную на концепции формирования двуединств, многоединств, которые структурно в основных парадигмах воспроизводят те же единства, те же закономерности, которые звучали и на единичном уровне, а

в вашем случае – в автопоэзисе. Дальше всего в этом направлении продвинулся Лев Платонович Карсавин, который говорил о *симфонических единствах*.

Аршинов В.И. Вы совершенно правы. Русская философия действительно превосходит в смысле своего продвижения и концепцию автопоэзиса, и лумановскую в том числе, но здесь есть одна вещь, о которой я забыл упомянуть, – идея сопряжения автопоэзисов. Это идея симфонизма, когда мы видим мир как состоящий из автопоэзисов и осознаем его в этом качестве, тогда и мы сами вместе с миром становимся иными. Это, наверное, то, что называется *экологией разума*. Мир предстает перед нами как совокупность миров, в которую надо вживаться. То есть вот эти сюжеты вживания, одухотворенности для меня по крайней мере здесь получают свое подкрепление. Не стоит думать за Варелу, Матурану или Лумана. Тем более, что Варелы и Лумана уже нет. Но хотя они и не пользовались этим языком, что-то сходное с симфонизмом у них есть.

Хоружий С.С. Здесь действительно есть параллель с такими типичными для русского мышления парадигмами, как формирование многоединств.

Реут Д.В. Владимир Иванович, считаете ли Вы совсем уже себя исчерпавшим подход к автопоэзису и коммуникации не как к самодостаточным феноменам, а как к некоторым аспектам более широких комплексов? Например, жизнь в свое время рассматривали как аспект коллективной мыследеятельности. Но и способ существования человечества можно рассмотреть как коллективную жизнедеятельность, мыследеятельность и так далее. И тогда история становления автопоэзиса это есть история становления такой коллективной жизне-, мыследеятельности, включающая культурные и цивилизационные аспекты. И можно взять какой-то слой этой деятельности, существующей на протяжении всего существования социума, и посмотреть, какую роль играет там автопоэзис и коммуникация, как они формируются, эволюционируют во взаимодействии с другими аспектами коллективной мыследеятельности. И тогда может оказаться, что автопоэзис существует, скажем, только на растяжке реальности и действительности.

Аршинов В.И. Вы только уточните, что такое реальность и что такое действительность, а тогда я на эту растяжку посмотрю.

Реут Д.В. Действительность – это идеальное, то, что существует у нас в голове, а реальность – то, что существует, скажем, за окном.

Хоружий С.С. Реальность понимается как эмпирическая реальность, а действительность как метафизическая.

Реут Д.В. Да, как Вы расцениваете перспективы такого захода?

Аршинов В.И. На мой взгляд, концепция автопоэзиса может рассматриваться и как инструмент улучшения коммуникации и мышления. Понимаете, я к мыследеятельности практике отношусь по-старому, как к некоторому гиперрационализму, который иногда играет и деструктивную роль. Для организации коллективных процессов очень важен эффект синергии, эмоционального усиления, когда мы вступаем в некоторую целостность. Слово «мыследеятельность» здесь не очень ложится мне на душу. Я уже упоминал здесь про Г.Бейтсона. У него есть книжка «Экология разума». Так вот, фактически это связано с бережным, чутким отношением ко всем процессам организации, когда мы более пристальное внимание уделяем не просто творчеству как таковому (когда говорят: все во имя творчества), а человеческому качеству, качеству жизни. То есть когда коммуникация осуществляется не ради коммуникации и когда человек не служит средством, а мыследеятельный коллектив собирается не только в качестве средства для решения какой-то сверхзадачи. Автопоэтический подход ценен для меня как инструмент (хотя могут быть и совершенно другие ценные инструменты) тем, что он уходит от такого гиперрационализма мыследеятельного подхода, от такого своеобразного редукционизма. В автопоэзисе есть такие предупредительные моменты, которые предостерегают: «туда ходить не нужно» – и ограничивают применение этого мыследеятельного подхода. Он ценен, эффективен, я это признаю, но в отдельных ситуациях. Автопоэзис дает место эмоциональному интеллекту, то есть то не только голове, но и сердцу, учитывает по крайней мере этот момент, что очень важно.

Хоружий С.С. Спасибо, у нас есть еще вопрос, но будем полагать, что заключительный.

Вопрос. Докладчик здесь много говорил об основаниях своего подхода, о мире как монадах Спинозы, о том, что он – солипсист...

Аршинов В.И. Ну это я заострял для полемики.

Вопрос. Но ведь это какая-то определенная установка, и, может, многие трудности и проблемы коммуникации и определяются исходными установками. А не пытались ли Вы встать на другую позицию? Если говорить о сознании, то была, например, статья В.П.Зинченко и М.К.Мамардашвили, которые утверждали, что сознание следует искать не в головах, а где-то между головами. То есть если стать на позицию, что мы не имеем разделенное сознание, а оно у нас одно и только содержания сознания разные, тогда может рассматриваться коммуникация между носителями разных содержаний сознания, но на одном основании – общего сознания.

Хоружий С.С. Это близко к тому, что говорил Олег Игоревич, только он корректно говорил о *принадлежности* одной традиции.

Аршинов В.И. Я согласен с подобной постановкой вопроса, но только надо иметь в виду, что сознание не локально, а потому, на мой взгляд, нельзя говорить про него «в головах», «между головами». С постановкой вопроса я согласен, но при этом какие проблемы возникают? Возникает проблема моей личной свободы. Если я принадлежу какому-то универсуму сознания, тогда тут возникает непростой вопрос с моей свободой выбора, с моей ответственностью. Тут есть и такие вещи, тогда их надо как-то решать, их тоже надо обсуждать.

Продолжение вопроса. Но мы же не определяем, что такое сознание, а задаем только характер общности.

Аршинов В.И. Если есть контекст «общего сознания» и я каким-то образом участвую в нем, то возникает проблема целого. Я как бы принадлежу чему-то тому, что мной не является. Но тогда мое сознание – это эпифеномен. Тут справедливо было сказано про ощущение сознания: я его ощущаю, но чувства могут меня обманывать, вот и все. Тогда мы находимся в другой дилемме, в дилемме нравственной ответственности за собственные поступки. Если кто-то мне что-то наговорил и я так поступил, то значит, я просто подчинился. Я, конечно, утрирую, но переход с одной позиции на другую всегда влечет за собой некие проблемы, которые не сразу осознаются. Но эта концепция проговорена и в таких коллизиях, в таких ценностных координатах. А на монады и солипсизм я ссылался только с целью быть понятым, осознавая, правда, тщетность таких усилий. Оправдаюсь авторитетом Нильса Бора,

который, излагая принцип дополнительности, сказал в конце: «Написав все это, мучительно сознаю тщетность попыток выразить это содержание».

Хоружий С.С. Идеально смиренное заключение.

Аршинов В.И. А что остается делать?

Хоружий С.С. Хорошо, коллеги, дискуссия сегодня была обширная, разнообразная, но все-таки я бы позволил себе в заключение еще один, самый последний вопрос, который вполне придает цикличность нашей сегодняшней встрече.

В своих вступительных словах я говорил, что разумно относиться к возникающим новым построениям не в традиционном русском стиле попыток видеть в них новую «теорию всего», а с вполне функциональной нацеленностью увидеть для них некоторую адекватную сферу приложения, где они были бы действительно рабочими и эффективными. Автопоэзис сегодня фигурировал как нечто, наделенное в высшей степени гетерогенностью. Говорилось о нем и с биологической привязкой, и в Вашей аннотации вы выделили психологический горизонт его применения. Было ясно, что и здесь он очень даже применим. Звучала и общефилософская проблематика. Так вот, где бы Вы все-таки видели его настоящую сферу? Где он у себя дома, где эффективен, где отвечает за то, что он говорит? В общефилософской проблематике, он вроде ступает по тонкому льду, на каждом шагу сталкиваясь с довольно серьезными возражениями. Или, может быть, Вы тем не менее скажете, что все-таки в общей философии его место? Каков Ваш ответ на это?

Аршинов В.И. Где живет?

Хоружий С.С. Где его натуральная сфера? Где он эффективен по-настоящему?

Аршинов В.И. Если Вы принимаете то, что называется *трансдисциплинарными исследованиями*, то, пожалуй, сфера приложения автопоэзиса где-то здесь. Я сам долго не соглашался и не принимал термин «трансдисциплинарность», для меня междисциплинарности было достаточно. Но потом выяснилось, что самих междисциплинарных подходов тоже бездна. Междисциплинарность есть между физикой и биологией, физикой и химией и т.д., то есть методологически тут более классические вещи.

Хоружий С.С. Да, под междисциплинарностью имеются в виду другие и обычно менее притязательные вещи.

Аршинов В.И. Что есть трансдисциплинарность? Это как раз место, где находится коммуницирующий субъект, субъект коммуникации, субъект-медиатор, который посредничает между естественнонаучным дискурсом и современными дискурсами культурных практик, вот где-то здесь. Это место и системного подхода, как вы знаете. Вот в этом месте автопоэзис, как мне кажется, и должен жить, ну а там посмотрим.

Хоружий С.С. Ну что ж, этот ответ в заключение закрепляет наше явное соседство и сотрудничество. Именно этим же термином – *трансдисциплинарность* – я обозначаю характер подхода синергичной антропологии.

Аршинов В.И. Замечательно.

Хоружий С.С. У меня также возникла неудовлетворенность по поводу междисциплинарности, этот термин неадекватен. Будем считать, что мы работаем в парадигме трансдисциплинарности. Хорошо, на этом, я думаю, мы закончим. Спасибо.

Аршинов В.И. Спасибо.

О.И. Генисаретский

Вразумление души: вопрос о синергийно-антропологическом истолковании способностей ума, сознания и души

Заседание № 24 – 17 октября 2007 г.

Генисаретский О.И. Логическое ударение в теме сообщения стоит на слове *способности*. Жанр моего сегодняшнего выступления – задавание вопросов себе, коллегам, которые занимаются размышлениями в нашей области, и всем, кто готов услышать эти вопрошания. Буду рад, если количество вопросов, а не суждений в этот раз будет большим. Это сподвигнет, по крайней мере меня, к дальнейшим размышлениям. Сообщение состоит из трех частей. Первая опирается на данные исихастской традиции (главным образом на «Триады» св. Григория Паламы), а в двух других разъясняется смысл тех вопрошаний, которые я постараюсь Вам представить.

Об оспособительном строе (раз)ума

В традиционной нашей словесности уместнее говорить именно об *уме*, а не о *разуме*. Но так уж повелось в историко-философской традиции, что через Западную Европу это понятие вернулось к нам с приставкой «раз». Хотя в этимологическом строе нашего языка она несколько путает дело. У актеров есть выражение «на раз», означающее: сделать на сцене все как в первый и последний раз. И всякая приставка «раз» склоняет понимание к такой сингулярности события, к единичности, что, вообще-то говоря, в понятии ума не предполагается.

Оспособительный строй ума, сознания и души – общее место психологических исследований и психопрактических проработок. Говоря «оспособительный», я имею в виду, что по неписаной и устоявшейся психологической традиции (и академической, и обыденной) все вышеперечисленные вещи, а именно: ум, сознание, душа – устроены из различных способностей, например: восприятия, чувствования, воли, памяти и т.д. При этом как представление о конкретном составе способностей и их структуре, так и их именование унаследованы из школьной научно-академической психологии, а в более удаленной исторической перспективе из прошлого философских и богословских учений о природе души. Эти взгляды на состав и структуру способностей настолько подвижны и неоднозначны, что часто возникает странная путаница из-за несопоставимости конкретных учетных способностей, их состава, а тем более их структуры.

Отправная точка моего сообщения – воззрения св. Григория Паламы на *вразумление души*, в ходе которого она обретает *умные чувства* и становится *разумной душой*. Важно также вспомнить, что вразумление души прямо именуется у нашего автора как *творческое* и описывается именно в терминах способностей. Однако эта часть исихастского интеллектуального наследия пока не включена в проблемно-тематическое поле синергийной антропологии. В частности, не ясно его место в составе поименованных С.С.Хоружим базовых топик синергийной антропологии.

Изложение темы вразумления души в «Триадах» покрыто темой отношения божественной и человеческой мудрости, в том числе философской. Итак, мудрость как начало разумности. Мне придется цитировать текст, говоря о вещах достаточно общезначимых в нашем семинаре, но, право слово, сам по себе текст, даже в его микрофрагментах так проникновенно хорош, что не грех будет некоторые части его просто озвучивать, особо не комментируя их. При этом я буду акцентировать только те места, которые важны для моего дальнейшего движения к пониманию оспособительного строя души.

Святитель спрашивает: «Кто познал ум Господень, законы творящего ума... образы их в душе? Какой мудростью душа может приблизиться к простой истине и уподобиться самоистине?». Итак, *законы творящего ума и образы их в душе*. Вот эти-

то образы, которые, казалось бы, вменены нам, искажил в нас грех «либо неведением должного, либо пренебрежением им... Однако Спаситель пришел, чтобы свидетельствовать об истине и обновить божественный образ в человеке, возвратить его к небесному первообразу. Следует под воздействием отцов возделывать и хранить свое сердце, потому что добро не в самой по себе природе знания, а в человеческих намерениях, с которыми знание склоняется в ту или иную сторону» (С. 8–9)¹.

Тут речь идет *о знании*, как о *земном*, так и о *небесном*. «Знания, навыки, внешние науки хороши для упражнения и остроты душевного ока, но упорствовать в них до старости дурно». (Говорю об этом исключительно применительно к себе. – *О.Г.*).

«Очищающая душу наука началом своим имеет страх Божий, который как бы, разгладив душу молитвой, делает ее, словно досочку для письма, пригодной для запечатления и дарования Духа... Когда пришла пора вечного Царства и уже было пришествие дарующего его Бога... <надо> стремиться к обновлению ума и идти к нему с молитвой, чтобы принять изначальное достоинство свободы» (С. 14–17). Надо намеренно *стремиться к обновлению ума*, поскольку *человеческие намерения и определяют смысл обретаемого знания и потребу в нем*.

Для тех, кто не читал или не помнит этот текст, нужно сказать, что все эти фрагменты относятся в основном к первой триаде, где проводится «переоценка» эллинской философской мудростью. И поэтому некоторые вещи высказываются сквозь призму критического и уничижающего отношения. «Мудрость эллинов, – настаивает святитель, – ложно названа мудростью. Ее изобретатель ум, поскольку ум – от Бога, но саму ее, отпавшую от надлежащей цели богопознания, справедливо назвать не мудростью, а падением мудрости или обесмысленной мудростью, то есть превращенной в глупость и безумие... Будь она от Бога, неужели превратилась бы в глупость, тем более – от Бога и его Премудрости явившись на земле?» (С. 90).

Далее замечательный ход мысли: «По великому Дионисию добро добру как большему меньшему не противоположно. А я бы сказал, – пишет Палама, – что умопостигаемые вещи даже и не затмевают друг друга, но, наоборот, каждая возрастает в своей красоте, когда появляется другая, более высокая, тем более при яв-

лении божественной силы, творящей всякую красоту... даже наш рассудочный и умственный свет не стал тьмою, когда воссиял Божественный свет, который навеки пришел, для того, чтобы про-светить каждого человека в мире» (С. 22).

Тут звучит важная для меня сегодня *тема многоцветия* или *разноцветия*: свет – не один. В данном контексте речь идет по крайней мере о двух его разновидностях. Свет сам по себе и в себе многовиден. Знаменитое «различение духов» – не в последнюю очередь различение светов как особая направленность и способность нашего ума.

С той же определенностью высказывается Палама и о различении умов: «Пока мы в своем уме и служим истинной премудрости, которая не ходит в злохудожную и угрожающую демонам душу... Дух святого научения уклоняется от неразумных умствований (Прем. 1,5)... Кто познал ее (Премудрость – *О.Г.*) как ангела, вестника Божия, тот познал возвещаемого ею Бога, имеет истинное знание сущего и обладает божественной мудростью». Впрочем, замечает Святитель со ссылкой на Ареопажита, «даже ум демона, поскольку он ум, есть благо, но поскольку им пользуются дурно – зло... пользуясь знанием не боголюбиво, он есть ум безумный и помраченный» (С. 28).

После критической разборки с мудростью, речь напрямую заходит о вселении ума в тело, об обитании ума в теле и занятости его в нем. Тут мы узнаем кое-что об оспособительном строе души и о составе этих её способностей. Вселяя ум управителем в телесный дом, мы «устанавливаем с его помощью должный закон для каждой способности души и каждого телесного органа: чувствам велим, что и насколько им воспринимать, действие этого закона называется “воздержанием”; страстной части души придаем наилучшее состояние, которое носит имя “любовь”; рассуждающую способность души мы тоже совершенствуем, выгоняя все, что мешает мысли стремиться к Богу, и этот раздел умного закона именуем “трезвением”. То есть для каждой учетной способности души и каждого телесного органа устанавливается свой закон, своя задача.

Представление о трисоставном строении души, на которое опирается автор «Триад», – это, конечно, общеантичное психокультурное наследие, следы которого прослеживаются вплоть до Нового времени. Надо сказать, что три эти части в переводах раз-

ного времени именуется немного по-разному, но общая структура их сохраняется. Согласитесь, что такое устройство души – это другое расчленение на способности, чем то, которым мы привычно пользуемся, следуя канонам школьной психологии².

Далее следует прямое утверждение, чем-то напоминающее определение: «Наша душа – это единая многоспособная сила, которая пользуется получающим от нее жизнь телом как орудием» (С. 43)³. Это важное свидетельство о многоспособности души, о ее оспособительном строе.

«Сердце – сокровищница разумной души и главное телесное орудие рассуждения... Тем, кто решился внимать в себе исихии, обязательно нужно возвращать и заключать свой ум в тело и особенно в то внутреннейшее тело тела, которое мы называем сердцем» (С. 43–44).

С этим оборотом *«тело тела»*, где выражено отношение вложения одного существенного внутрь менее существенного, с этим приемом структурирования души мы встретимся не один раз, и такая встреча всегда будет крайне важной. Речь идет о тектонической особенности, воплощенной в оспособительном строе, когда есть отношение самоподобия, оно берется вместе с отношением включения: *тело, вложенное в тело*.

Сердце право ищет чувства (Притчи 27, 21). Умный дух всегда облекается в умные чувства, и будь они в нас или вне нас, пусть никогда мы не перестанем его искать (Лествица 26). При введении ума в тело размещенные в нем органы и способности начинают жить таким образом жизни, который соответствует слиянию ума и тела.

Нам надлежит искать должные и потому желательные чувства, а не торопливо переживать наличные – такова цель вразумления души и для нас, человек, не сделавшихся монахами-умоделателями.

Уважаемый переводчик и комментатор «Триад» Владимир Бибахин предусмотрительно замечает в этом месте, что «человек, возможно, никогда и не поймет, как совершается связь тела с духом, но он тем более должен хранить и укреплять ее в себе, по мере сил ведя образ жизни, не разрывающий ум и тело» (С. 47).

Аналогичный ход мысли я когда-то назвал *психоматическим*, а развиваемый на его основе предмет знания – *психоматикой*⁴, принимая за аксиому неразрывность связи разумной души с телом как

ее живой основой, а ощущаемые душевно-телесные состояния и события – как особого рода знаки. Тогда было введено типологическое различие психофеноменологической и психопрактической установок сознания. Утверждалось, что ощущаемые телесно-душевные состояния и события мы способны воспринимать прямо и непосредственно (распознавать и усваивать) в виде феноменов, явей или выражаемых мнений. Ощущениям в этом смысле свойственна своя *сенсорная семантика*, которая, однако, создается и трактуется по большей части символически, мифопоэтически или архетипически.

Именно так понятой феноменологической установке противопоставляется установка психопрактическая, согласно которой психофизические воздействия на тело, как на живую основу души, в свою очередь способны целенаправленно трансформировать состояния разумной души. Отсюда мной ставился вопрос о специфической *психотехнической рациональности*, и возник особый жанр исследований, названный «психопрактики духовной жизни, сознания и культуры»⁵. При этом, когда речь заходила о применимости психоматики к духовным практикам исихастской традиции, утверждалось, что хотя психопрактики духовной жизни никак не подменяют саму духовную жизнь и не являются духовными практиками в традиционном смысле, с помощью их языка, концептов и процедур можно тем не менее описывать (в меру познавательной проницательности и изошренности) те феномены, которые имеет место в традиционных духовных практиках.

Надо сказать, что гипотеза об архетипических корнях сенсорных ощущений, конечно, не является обязательной, если не вспоминать о личностно-родовом этосе человечности. А если вспомнить, то она кое-что обещает в познавательном отношении. И если не принимать во внимание, что ощущаемы не только части телесного устройства и оспособительного строя (то есть состояния, связанные с работой способностей), но в первую очередь аффекты, т.е. страсти, которые ощущаемы наиболее энергично и явно. Архетипы, если понимать их в словарно-константном смысле, вообще-то отводят глаза от напряженно-турбулентного, аффективного хаоса, от «хтонических аффектов», как удачно назвал их А.Ф.Лосев в той части «Античной эстетики», где речь идет о Риме, о поэтике Вергилия⁶. Хтонические – значит телесно-земляные,

которые составляют большинство из проживаемых нами аффектов/страстей. Да, впрочем, и символические образы, проецируемые архетипами в предсознание, по выводе их на поверхность Я-осознания, как водится, выглядят слишком уж сублимированно-сусально. Поэтому возможности архетипического толкования для наших целей весьма ограничены, но для тех, кто не чужд размышлениям о личностно-родовом строе человечности, а не только об индивидуальном, для тех здесь есть чем заняться.

Но вернемся собственно к обсуждаемому умоделанию. «Но мы вводим ум не только внутрь тела и сердца, но даже еще и внутрь его, т.е. ума самого». Это снова тектоническая рефлексия: *вводим ум внутрь него самого*. Станным образом В. Бибахин уходит от этой мысли св. Паламы о самовозвратности ума, можно сказать, от *кардиальной рефлексии*, происходящей в сердце. Он уходит от этой мысли к символизму и пишет в связи с этим: «Введение ума в сердце – это глубокий и сосредоточенный жест, телесный символ, знаменующий собой сосредоточенность ума в самом себе» (С. 45). Получается, что символ – знаменующий, означающий. Выходит, что само духовно-практическое действие введения ума в сердце ограничивается ролью означающего, а эффект его – сосредоточение ума – есть означаемый, ожидаемый результат этого действия. Вот только ума какого? В пределах семиотической рефлексии на этот вопрос ответить вряд ли возможно. Будет ли это ум философствующий, светский или ум подвижнический, и будет ли свет в этом состоянии Фаворским светом Преображения или естественным светом разума (*lumen naturale*)? **При трактовке сугубо семиотической этот вопрос остается подвешенным.**

«Ум, – продолжает Палама, – не как зрение, которое видит все прочие видимые вещи, а себя не видит. Он и во всем прочем действует... рассматривая все, что ему необходимо (а это прямое действие ума, по Аристотелю – *О.Г.*), и к себе самому возвращается и действует для самого себя, себя созерцая (а это круговое действие движения ума, по Аристотелю – *О.Г.*). Второе-то и есть наиболее свойственное уму действованию (Бибахин в скобках пишет: *энергия* – *О.Г.*), через которое он превосходит иногда (то есть всегда событийно – *О.Г.*) самого себя, соединяясь с Богом. Ведь круговому движению ума невозможно впасть в какое бы то ни было блуждание» (С. 46).

На первый взгляд это вызывает к вопросу «почему?», а с другой стороны, это чем-то сродни избирательности вечного возвращения в трактовке Ницше у Делёза. Соединение вечного возвращения (вечно же попинаемого за дурное повторение времени) и сингулярной избирательности события, по мне, куда плодотворнее, чем противопоставление того же кругового движения (ритмичного возвращения) линейному времени. Первое противопоставление куда напряженнее. Вечное возвращение избирательно, и оттого, длясь и воспроизводя длимое, история способна порождать уникальные, ни с чем не сравнимые события.

Еще раз: «Только внемля себе, т.е. всему в себе, а не чему-то «да», чему-то «нет»... посредством ума (потому что ничем другим внимать невозможно), можно принадлежать себе... Посему не оставляй без надзора ни единой части души, ни единого телесного члена, и ты перед испытующими сердца и утробы предстанешь». Соображения политкорректности не позволяет перечислить все члены тела, которые подлежат такому надзору. И когда св. Симеон Новый Богослов приводит список, где в его теле находится Христос, то переводчики и цензоры XIX в. значительную часть этого списка сократили, потому что там названы части тела, не самые публично демонстрируемые. Всюду в теле и в душе присутствует Спаситель, так утверждал Симеон Новый Богослов.

«Ты, Господи, не только ... присвоил себе всю способность желания, но и всякая искорка этого желания в теле, возвращаясь к своему источнику, поднялась через него к Тебе, соединилась с Тобой и прилепилась к Тебе». Это собственно и подразумевает мысль Паламы: «Ничто не подлежит изъятию, если принята установка на **обожение**» (С. 50).

Завершая по необходимости беглое представление темы вразумления души, услышим еще раз, «что начало всему – усовершенствование разумной души», а вот естественный свет знания (*lumen naturale*), «конечно, никто не назовет умным и духовным, а Божественный свет является и умным, когда действует, и умопостигаемым, когда созерцает нашим умом через умные чувства и он же, входя в разумные души, освобождает нас от случайного незнания, приводя их от многих правдоподобий к единому и цельному знанию».

Вразумление души, выявление и закрепление в ней умных чувств вовсе не сводится к той «борьбе со страстями», коим слишком часто ограничиваются в назидательной работе духовничества. Неужто нам одни только темные страсти даны, а «светлых страстей», если позволительно так выразиться, или хотя бы светлых чувств нет и быть не может? Этакая мизантропия, конечно, радикально противоречит творческой природе человека, о которой в самом начале и сказал Святитель⁷.

В этой части доклада я хотел обратить ваше внимание на то, как может показаться, периферийные фрагменты текста «Триад», в которых тем не менее вопрос об оспособительном строе души представлен достаточно определенно. Не проводя каких бы то ни было параллелей с жанрово иными текстами автора «Триад» и не прибегая ни к догматическим, ни к литургическим толкованиям их, я утверждаю, что применительно к теме вразумления души и умных чувств вопрос этот не является посторонним, привнесенным из позднейшей психологии, а имеет, с одной стороны, весьма глубокие корни, уходящие далеко в историю, а с другой – остается значимым и для современного состояния исихастской традиции. Поэтому считаю, что место этой части интеллектуального исихастского наследия должно быть в предмете и топике синергийной антропологии как-то идентифицировано. Кое-что, может быть, мне удастся сказать об этом в следующих двух частях. Если есть какие-либо вопросы (а они здесь уместны, и их появление не будет неожиданным), то я буду вам очень признателен, если они сейчас будут заданы.

* * *

Отец Григорий (Белкнид). Традиционно употребляются слова «силы души», они здесь синонимичны с тем, что вы называли способностями души? Способности – это силы?

Генисаретский О.И. Да, часто это термины взаимозаменяемые: способности как силы души или – в более современном виде – как ее функции.

Отец Григорий (Белкнид). Вслушиваясь и вчитываясь в эти тексты, испытываешь недоумение, потому что чем более сосредоточенно автор говорит о естестве человека, которое восстанавли-

вается в этих практиках, тем более удивительным это становится в феноменальном плане. Кто таков есть человек по природе? Где и когда? На Афоне, в скиту он ее достиг? Недоумение и удивление вызывает дискурс о природе человека, который так восстанавливается: значит, он по природе таков, а в то же время он чрезвычайно искусен. И в этом есть парадоксальность. Никита Стифат пишет о том, что есть силы души, но есть силы и ума, и здесь начинается тончайшее расчленение: четыре силы ума, их соответствие добродетелям и т.д.

Генисаретский О.И. А что Вас в этом удивляет?

Отец Григорий (Белкнид). Наверное, это только у греков такой ум. Где же он еще есть, такой ум?

Генисаретский О.И. Из популярных версий изложения умного делания часто создается впечатление, что душа – это как ком теста, иногда булькающий страстями. А то, что она устроена многосложно, как единая, но многоспособная, – на это внимание редко обращается. А во-вторых, состав способностей и их структура – вещь исторически конкретная и изменчивая. Это мы знаем из истории философии, психологии, да и толкований внутри самой исихастской традиции. К примеру, в конце XIX – начале XX вв. предпочитали иную терминологию, обозначающую способности: чувства, воля и сознание. По-разному можно относиться к оспособительной разноставности души, но трудно обойти вопрос о сопоставимости различных ее, выражаясь на кантовский манер, схематизмов. Поэтому понятно стремление современных подвижников (в книжках, которые были написаны в XX в.) говорить уже языком более современного оспособительного строя, что иногда создает впечатление разрыва внутри традиции. Посему мне кажется важным в целом отнестись серьезно к сюжету об оспособительном строе и определить с его местом в топике синергийной антропологии.

Вопрос. Олег Игоревич, Вы сами разделяете такие понятия, как разумность и мыслительность, что человек есть разумный и мыслящий?

Генисаретский О.И. В следующей части я как раз буду говорить преимущественно о мышлении. Пока я двигался в той словесности, которую люблю за ее интеллектуальные достоинства и которой опытно разделяю. В чем смысл вопроса применительно к этой части доклада?

Продолжение вопроса. Говоря о разуме и о душе, Вы выделяете еще особое мыслящее качество?

Генисаретский О.И. В данной словесности речь шла о рассуждающей способности души. Это языковой эквивалент того, что мы сейчас называем мышлением.

Продолжение вопроса: То есть для Вас это одно и то же?

Генисаретский О.И. Что значит для меня? Для меня как для кого?

Продолжение вопроса. Как для философа.

Генисаретский О.И. Строго говоря, я не являюсь философом. Я, между прочим, по первому диплому инженер-электрик. А сейчас смиренно следую тексту, который цитировал.

Хоружий С.С. Первая часть, объявленная Олегом Игоревичем, и должна отличаться от следующей тем, что в первой он следовал дискурсу «Триад».

Генисаретский О.И. Старался, по крайней мере.

Хоружий С.С. И соответственно все термины должны были отвечать тому, что есть у Паламы, а не тому, что есть у электрика Генисаретского.

Так, у меня вопрос опять-таки терминологический, но уже по поводу Паламы. Мне показалось, что пресловутый термин *умные чувства* употреблялся в каком-то специфическом смысле, вовсе не в канонически аскетическом и не в паламистском, а в каком-то еще.

Генисаретский О.И. Нет, я цитировал просто по тексту. Это уже тогда вопрос к Владимиру Бибахину.

Хоружий С.С. Нет, умные чувства (а это, действительно, один из основных, базовых концептов духовной практики) соответствуют высшим ступеням духовного восхождения, когда уже синергия достигнута. Они представляют собой существеннейшим образом следствие действующей благодати и синергии, этим они и отличаются от чувств естественных.

Генисаретский О.И. Естественных на улице?

Хоружий С.С. Нет, от природных.

Генисаретский О.И. От природных где? Когда человек находится в литургическом пространстве и процессе...

Хоружий С.С. ...никаких умных чувств он при этом не обретает.

Генисаретский О.И. По-моему, это странное заблуждение.

Хоружий С.С. Это не мое утверждение, это принадлежит византийской аскетике и исихастской традиции.

Генисаретский О.И. Вот смотрите: «Ум естественный не померк оттого, что пришел свет Божественный», – сказано святителем. И образ Божий в человеке не померк.

Хоружий С.С. С восхождением в духовном процессе происходит отнюдь не померкание, никакой негативистской мистики мрака здесь нет и не предполагается, происходит только возрастание.

Генисаретский О.И. Мы в своей жизни не восходим из мрака, мы приходим в жизнь и в Церковь, достигаем возраста, когда занимаемся познанием, унаследовав часть той умности, которая передана нам нашим Преданием. И в меру нашего вхождения в литургическую жизнь, где мы свои чувства испытываем,веряем совсем другим способом, чем за оградой храма. Мне кажется очень рискованным прямой перескок в исихастское богословие, минуя литургическое богословие и благочестие. Поэтому я не могу отказать сонму воцерковленных исторических людей в наличии у них умных чувств в состоянии литургического предстояния.

Хоружий С.С. Ну, это вопрос терминологии, и нам никто не вменяет наличие этих чувств у кого-то удостоверить. У нас нет таких прерогатив.

Генисаретский О.И. Конечно, если мы не духовники, мы можем об этом мало-мальски осмысленно говорить только в исследовательском ключе, и лишь отчасти, ссылаясь на свой скромный духовный опыт.

Хоружий С.С. Я только хотел сказать, не вдаваясь в тонкости, одно: есть аскетическая терминология, в которой умные чувства – это те, которые в каноническом примере отверзлись у учеников при преображении на Фаворе. Эти чувства соответствуют пресловутым соматическим эффектам духовной практики и отвечают во все не вразумлениям и во все не разумной душе, а наоборот, душа уже не разумна, а сверхразумна. Это опять же не я хочу сказать, это – канонический смысл традиции.

Генисаретский О.И. Сергей Сергеевич, это ваше толкование канонического смысла традиции.

Хоружий С.С. Нет, категорически не согласен.

Генисаретский О.И. Но Вы же не член этой традиции, а потому Вы трактуете эту традицию.

Хоружий С.С. Я исследователь.

Генисаретский О.И. Правильно, исследователь.

Хоружий С.С. И я от корпуса текстов самих участников традиции и равным образом от текстов исследовательского корпуса говорю то, что у меня уже давно написано.

Генисаретский О.И. И читали не один раз и тем не менее настаиваем, что это мнение Ваше как исследователя.

Хоружий С.С. Да с какой стати мое как исследователя?

Генисаретский О.И. Потому что Вы – исследователь.

Хоружий С.С. Я – удостоверяю.

Генисаретский О.И. Различие этих двух видов знания не приведет нас ни к разногласию, ни к согласию, они принципиально различны.

Хоружий С.С. Это демагогия.

Генисаретский О.И. Ваша воля так считать.

Хоружий С.С. Вы употребили термин абсолютно самовольным образом, который никогда в традиции места не имел.

Генисаретский О.И. Но я же и не выдаю себя за верного свидетеля аскетической традиции, а лишь оглашаю вопрос для размышления. И на это чувствую свою правоту.

Хоружий С.С. Термин был употреблен не по праву, в том смысле, которого он никогда и нигде не имел.

Генисаретский О.И. А почему бы не порадоваться тому, что он наконец-то получил такой смысл, и не поработать над поставленным вопросом в свободное от доклада время?

Хоружий С.С. Абсолютно готов. Но должен заметить, что термин «умные чувства» был употреблен в абсолютно индивидуальном смысле Олега Игоревича, которого он в исихастском дискурсе никогда не имел.

Генисаретский О.И. Термин, может, и не имел, хотя вы в этом меня пока не убедили, но в значимости поставленного мною вопроса это мало что меняет.

Хоружий С.С. В обыкновенном своем смысле он давно введен в дискурс духовной практики, и ему посвящено достаточное количество монографий.

Генисаретский О.И. Вы можете умножать эту пламенную речь, но Вы ни на йоту не измените смысла происходящего сейчас.

Хоружий С.С. Почему же?

Генисаретский О.И. Потому что я Вас уже понял. Я признателен Вам за столь развернутое суждение. Постараюсь на него со временем столь же увесисто ответить. Увесисто – в смысле толщины ответа. Но сейчас двинемся дальше.

Хоружий С.С. Ради бога, я и сказал, что это просто терминологическое замечание. Вы употребляете слова в своем собственном смысле⁸.

* * *

Оспособительный строй как архитектоника разумной души

Второй круг вопросов касается повсеместно некритического использования концепта «сознание» в психопрактических исследованиях и проработках. Что касается исихастских штудий, то редукция ума к сознанию – в том понимании ума, о котором мы можем судить по воззрениям Паламы на вразумление души, – не имеет под собой никаких разумных оснований и является источником многих досадных недоразумений. Применительно к оспособительному строю разумной души эта редукция ярче всего проявляется в отсутствии интереса к различению мышления как проактивного залога сознания и сознания как ретроактивного залога мысли⁹. Принимая это различие, мы вправе говорить, выражаясь словами В.Н.Топорова, о его (сознания) пространственной плененности¹⁰. А по мне, так о его неотменной пространственности.

Этой типологической возможностью и воспользовался весьма радикально П.А.Флоренский, утверждая, что «проблема пространства залегает в средоточении миропонимания во всех возникавших системах мысли и что с известными ограничениями и разъяснениями можно было бы признать пространство за собственный и первичный предмет философии, в отношении к которому все прочие философские темы приходится оценивать как производные»¹¹. И он был прав в той мере, в какой имел дело с системами естественного разума, воспроизводя в своем интеллектуальном творчестве его очень устойчивые схематизмы.

И, если считать сознание находящимся в «пространственной плененности», тогда высвобожденное из пространственного плена сознание окажется не чем иным, как проективным *навигационно-стратегическим* мышлением, устремленным к своему собственному будущему. Это замечательно прописано Хайдеггером в его книге «Что зовется мышлением?», где мы, еще не вступившие в мысль, ищем то мышление, которое еще только настанет, да еще неизвестно когда, да еще на путях соединения философии с поэзией и т.д. Иными словами, когда мышление станет проективным, навигационно-стратегическим мышлением, устремленным к своему (мышления) собственному будущему.

Я не склонен считать прибавок к пониманию, достигнутый этими сознаниями, чем-то значительным, как не склонен упрекать мышление в плененности временем. И уж тем более признавать расхожие после Канта сознания – пространственности с *внешним*, а временности с *внутренним* – за отправную точку философской антропологии. В этом сообщении мне достаточно сказать, что вместе с пространственностью сознание, взятое в ретроактивном залоге, обладает специфической архитектурной, т.е. оспособительным строем. Категория архитектурности здесь крайне существенна потому, что она есть терминологический синоним слова «строй». Такие архитектурные, архитектурные метафоры, которые использовал и сам Г.Палама, говоря о теле как доме или о теле как храме, обладают своей линией разворачивания в истории мысли и культуры. К строю, устройению стоит относиться внимательно еще и потому, что архитектура не только строительная техника, но искусство, художество, и потому архитектурные метафоры удобоприменимы для репрезентации тектоничности психических реальностей.

Методологическая значимость различения сознания и мышления состоит еще и в том, что исключение последнего из состава основных способностей лишает исследователя возможности рефлексивно обращать собственное мышление на себя и практиковать его в методологических целях. Вспомните «ум, обращающийся и как бы врастающий в самого в себя, входящий в самого в себя» у Паламы. И тогда работа исследования ведется привычным способом: строим из того, что оказалось под рукой, своими, неизвестно откуда взявшимися «руками», то есть способами. Я в этой

части, ограничивая безоглядную и повсеместную редукцию ума к сознанию, выделяю из него то, что близко рассуждающей способности, а именно мышление в качестве способности. Накляузничая: я долго приставал к Владимиру Малявину на предмет того, где же в его переводах даосских и конфуцианских текстов специфическое место мысли и мышления? А он-то как раз безоглядно, как и другие переводчики, пользуется по любому поводу термином «сознание». К сожалению, ответа на свой вопрос я так и не получил. Возникает такое впечатление, что (если иметь в виду наше различие мышления и сознания) «китайские товарищи» как бы и не мыслили проактивно, глядя вперед, что явно несуразно, если читать тексты терминологически неподвзято.

Еще одним требовательным мотивом обращения к способности мышления в оспособительном строе ума и души является заметная неразбериха с практикуемым ныне различием мышления и понимания, лишь отдаленно напоминающим традиционное различие рассудительной силы души и ведения (по некоторым переводам – гнозиса).

Признав, что мышление является проективной, навигационно-стратегической способностью, устремленной к своему (мышлению) собственному будущему, я в настоящее время склоняюсь к такому его созначению со способностью понимания:

– *понимание* – это постижение целей мышления, открывающее путь к новому состоянию мысли (в частности, посредством полагания чего-то реально сущим и значимым для нас);

– *мышление*, осуществляя **п**онятое в событийном движении мысли, открывает путь к новой **в**нятности понимания (сути бытия этого сущего и значимости его для нас).

При этом понимание обеспечивает естественность мысли, тогда как мышление – свободу понимания.

И свобода, и естественность самоценны в поиске личностной (ипостасной) общительности. Без естественности мысль вырождается в произвол мнений, возмущающих атмосферу общения, в которой «дерзость не по разуму» перемежается стыдливым смущением. Без свободы понимания общение превращается в ни к чему не обязывающий обмен мнениями, которые остается только «уважать». Плодотворна же свободно и естественно текущая общительность, но как непросто ее держать!

На этих критических замечаниях заканчивается второй пункт моего доклада, где речь шла о попытке вычленения способности мышления и ее размещения в оспособительном строе души и/или сознания.

* * *

Олексенко А.И. Очень интересна ситуация с В.Малявиным. Оказывается необходимой интерпретация, которая различала бы сознание и мышление всюду, где это возможно. А если это невозможно? И что Вы от этого различения ожидаете?

Генисаретский О.И. Во-первых, я не вправе от кого бы то ни было чего-то особого ожидать. Во-вторых, когда я знатоку и мастеру боевых искусств В.Малявину такие вопросы задаю, меня интересует, а что он думает о мышлении как боевом искусстве. Но уместно ли задавать такой вопрос? А если уместно, то в каком смысле? Вроде естественно было бы ожидать, что у него, как у мастера и боевого искусства, и мышления, эти два его мастерства как-то резонируют и сходятся друг с другом? Но, к сожалению, мне пока не удастся услышать удовлетворяющий меня ответ на этот вопрос. Хотя с практикой мышления как боевого искусства вы, наверняка, знакомы: это и судебные состязания, и политические дебаты, и академические диспуты ... и методологические семинары.

Иванова Е.Л. Получается какая-то безысходная ситуация: ничего ни с чем сопоставить нельзя, потому что в разных исторических состояниях и культурных мирах духовный опыт принципиально различен. И общность употребляемых терминов иллюзорна, и идентифицировать преемственность опыта в сопоставимых понятиях невозможно?

Генисаретский О.И. Елена Леонидовна, Вам уж, как психологу, должна быть близка мысль Л.С.Выготского о том, что различение первичнее отождествления, а отождествление сложнее, чем различение. Для того, чтобы потом идентифицировать нечто, надо сперва его изошренно различить. Мера изошренности и полноты различения соответствует точности идентификации. Это тема сопоставимости, «переводимости» духовных практик. Я не до такой

степени релятивист, чтобы считать, что все несопоставимо и баста: Восток есть Восток, Запад есть Запад, есть верх, есть низ, мужчина и женщина и т.д. Нет, это не так. Но во многих ситуациях факт несопоставимости приводит к недоразумениям чисто практического свойства. В частности, в церковной педагогике. Хотелось бы лишних трудностей избежать. Таково мое довольно скромное желание.

* * *

Разносветие, или различение светов

Для более внятного понимания третьей части вспомним также о том, что когда-то древнегреческое слово «*нус*» называло сразу и *разум*, и *дух*. Поэтому спрашивается: когда мы *теперь* произносим слова «*умное* делание» или «*умное* чувство», мы к какой исторической фазе их относим: когда они еще не различены или когда они уже различены? А если уже различены, спросим еще: унаследовал ли разум что-то от того состояния, когда они (разум и дух) еще не были различены? Или распад на духовное и разумное измерения, на мудрость и разумность является радикальным и окончательным? И это было бы малодушным и полным признанием отделения Церкви от государства, светской культуры, повседневной жизни от духовно-практического наследия Церкви, т.е. торжеством секуляризации. То есть есть еще такие чудачки и книги в библиотеках, где вот так, а здесь вот так. Все ли готовы или, скажем так, хотели бы с этим соглашаться? А если нет, слово «*умное*» можно употреблять и не к высотам ученой разумности, а «*духовное*» – не только к вершинам умного делания и святости по благодати.

Иначе, согласитесь, попадаем в весьма тоскливое положение, когда все самоценное и духовно-значимое остается в бесконечно далеком будущем или прошлом. Да, есть Предание, да, читали и слышали, но не видели, не чувствовали и потому уже верными свидетелями сами быть не можем. А поэтому ничего не остается де, кроме как следовать застывшей канонической дисциплине, послушаясь ей «без рассуждения», как говаривалось в семинариях XIX в. Или пресловутой политкорректности, уважающей все мнения без разбору.

В третьей краткой части речь пойдет о плазматических эффектах, описываемых в психопрактическом и синергийно-антропологическом дискурсах в терминах фотических, то есть световидных метафор¹².

Представление о *плазматической функции* было введено мной для анализа *аксиоматических состояний* сознания, их реализации в рамках способности воображения/созерцания посредством его плазматической, демонстрационной и эвристической функций¹³. В том проблемно-тематическом контексте говорилось о способности освещать светом ценностной оправданности обширные пространства воображаемого и созерцаемого.

Плазматическая функция составляет ту антропную основу, которая символизируется и энергетически возмощается в световидных метафорах. Она равно характеризует и аксиоматические состояния, в пространстве которых реализуется способностью воображения/созерцания, и те стороны сознания/воли, которые энергично задействованы в связи с этими состояниями.

Плазматическая функция и есть то в воображении/созерцании, что связывает каждое аксиоматическое состояние (вместе со стягиваемыми ими ценностными чувствованиями) с взаимным обращением способностей, задействованных в жизнедеятельном и духовно-практическом опыте личности.

Плазматическая функция проявляется во всех наиболее развитых и возвышенных слоях творческого самоосуществления человека, как бы надстраиваясь над сознанием и волей, над любыми их способностями, обычно обозначаемых терминами с предикатом «духовный».

Мы помним, что в аскетических текстах об умном делании, да и текстах православно-догматического толка достаточно много внимания уделяется способности созерцания и часто звучат предупреждения о вреде визуализации духовного практического опыта (особенно на первых этапах его освоения), упреки в адрес католических версий духовных практик как раз за форсированную эксплуатацию способности воображения. На мой взгляд, в этой коллизии можно видеть яркий пример того, что одни и те же психопрактические реальности могут обращаться и удерживаться как в оспособительной, так и в иных формах. Берусь гипотетически утверждать, что в фотических терминах, под именем «света» иси-

хастской традиции выражается как раз то, что мы обозначаем термином «плазматические эффекты», но в иной, неоспособленной синергийно-антропологической форме.

Вернемся теперь к обсуждаемой теме разносветия. Представляется, что богочеловеческая близость – по богосыновству и через действие нетварных божественных энергий, в нетварном, божественном свете Преображения – становится для нас более внятной, как раз если исходить из внутреннего строя фотической метафоры, если уж пытаться ее хоть как-то понимать, ибо в свете или просвете, выражаясь слогом Хайдеггера, нет мерной пространственности, нет отстояний и расстояний, тотального различия каждой отдельно взятой точки в отношении к каждой другой точке, нет противопоставлений, представлений и предстояний. Не от этого ли качества всеприсутствия света происходит логический культ ясности? И с этим обстоятельством связано принципиальное различие *тварно-сущностных* (т.е. предметнопрезентируемых) и *нетварно-бытийных* (т.е. беспредметнопрезентируемых) идентичностей. На первые из них распространяется различие *интенсивности* и *экстенсивности*, тогда как вторые – *транстенсивны*, в том числе и в отношении времени.

Продолжающаяся после схизмы полемика о «flioque» часто воспринимается сегодня как досадное богословское недоразумение. Но так ли это в обсуждаемом контексте? Фаворский свет Преображения, являемый апостолам в присутствии Христа, недвусмысленно исходит от Отца, и потому, «...хотя без Меня вы не можете творить ничего (разве что опустынивание – *О.Г.*), при Мне, в присутствии со Мной, творите нетварными энергиями Отца». Вопрос: воспринимая их в теле, усвоив их себе, не остаемся ли мы по немощи духовной в тварном *lumen naturale*, в естественном свете разума? Ну, а если так, то должны хотя бы «творить во славу Божию, не путая плоды действий своего естественного разума с дарами благодати Духа Святого, ибо нет страшнее греха, чем хула на Него».

В Новое время вновь произошло возвращение к теме несоизмеримости божественной и человеческой природ, заявленной во времена исихастских споров, как раз под видом темы о несоизмеримости нетварного Фаворского и тварного естественного света, по крайней мере в логической метафизике ясности и отчетливо-

сти мысли, достоверности представлений и т.д. После этого чаще всего не ставится даже и вопроса о различии между тварным и нетварным светами, не говоря уже о психопрактической возможности освоения плазматических эффектов, как не делается теперь это и в большинстве концепций психопрактик духовной жизни.

Дальше у меня есть один пример блуждающей фотической метафоры, но я бы предпочел привести его чуть позже, после благожелательных вопросов по третьей части.

* * *

Хоружий С.С. Третья часть была уж очень лаконичной и ограничилась собственно введением терминологии.

Генисаретский О.И. Пожалуй, что и так! Но я все-таки напомню: жанр моего выступления когнитивно-навигационный и потому вопрошающий, проблематизирующий. Основной вопрос, заданный в первой части, был о месте оспособительного строя души и/или сознания среди поименованных уже топик синергийной антропологии. Во второй части речь также шла об одной из таких способностей, актуально проблематизируемой в современном философском и гуманитарно-психопрактическом дискурсах, а именно о способности, означенной мною как воображение/созерцание. С нею приходится разбираться особо, поскольку налицо сугубая неопределенность с ее уместностью (и условиями уместности) в синергийно-антропологическом дискурсе. Как всякое вопрошание, эти мои вопрошания гипотетичны и потому предварительны. Предполагается, что они должны прорабатываться далее в методологической работе проблематизации. К тому же есть еще вопрос о приемлемости их проработки под углом зрения гуманитарной психопрактики, в языке ее концептов и процедур, то есть в некотором роде «сбоку» и «снизу», а не «сверху», из уже сформулированного концептуального ядра синергийной антропологии.

Конкретно же по ходу третьей части я поделился недоумением, что преодоленное, казалось бы, в паламитских спорах представление об абсолютной несоизмеримости человеческой и божественной природ, о невозможности богочеловеческой близости,

сообщительности в опыте умного делания – через действие благодати Святого Духа (свидетельствуемое, в том числе, в жизненном опыте воцерквленного человека, в литургическом опыте «верных свидетелей»), а вершинно – через синергию, практикуемую в умном делании, вновь воспроизвелось и неоднократно затем воспроизводилось в различении разных родов света с преимущественным упором на естественный свет разума. Не является заповеданное «различение духов» также, если не в первую очередь, различением светов?

Хоружий С.С. И какая вот в этом фотическом измерении специфика?

Генисаретский О.И. Мне кажется, что именно фотическое измерение позволяет более внятно понять, объяснить, откуда и как возникает мало чем обоснованное доверие к тому, что различение природ преодолимо.

Отец Григорий (Белкнид). А что значит преодолимо?

Генисаретский О.И. Скажем так: при чтении концептуальных текстов философского и гуманирно-психопрактического толка создается впечатление ликующего гимна по поводу того, что когда-то, не позже XIV в., через пропасть переброшен надежный мост. Однако, когда сегодня говорят, что задача человека состоит в *обожении*, это *к кому* обращение, к человеку? В каком антропологическом состоянии?

Отец Григорий (Белкнид). К человеку.

Генисаретский О.И. По сравнению с этим задача построения коммунизма в отдельно взятой стране – это детский лепет.

Отец Григорий (Белкнид). Да, но она формулировалась по подражанию...

Генисаретский О.И. Третьей частью я в первую очередь констатирую факт наличия в каждый исторический момент времени действующего разносветия. И различение духов – это в том числе различение светов. Линия с *lumen naturale*, с *ясностью и отчетливостью* мысли, достоверностью ее представлений и произвольностью желаний воли – согласно, в частности, Хайдеггеру – является осевой линией европейской метафизики. И поэтому получается, что в одном месте царство одного света, а в другом месте по-прежнему и навсегда – другого. Никакой сопоставимости в этом пока не видно.

Раличение Фаворского света Преображения и естественного света разума было утоплено в качествах мысли, глубоко засхематизировано в системах философского, а затем и научного мышления/сознания; оттеснено на мистериальную и оккультную периферию. То же самое можно сказать и о психопрактических учениях и школах, где о сознаниях и инсайтах чаще говорится в событийном, чем в фотическом смысле.

Фотическая же метафора сама по себе, своим внутренним строем, поскольку в свете этой мерности изначально не заложено, создает условия мыслимости того, как действует благодать Божия в своих дарах. Это условия мыслимости, но *что* при этом мыслится, остается сугубо неясным. Поэтому я задаю вопрос.

Отец Григорий (Белкнид). Можно немного навстречу Вам поговорить?

Генисаретский О.И. У меня все-таки просьба, а можно задать сначала вопрос?

Отец Григорий (Белкнид). Что Вы делаете? Вот в чем вопрос. Свет вашего разума излучается, это очевидно, но ясность не приходит относительно того действия, которое Вы производите. Я поясню, если можно.

Библейский свет имеет четыре значения, обозначает четыре вещи. Во-первых, имя Божие есть свет, что мы все исповедуем. Свет от Света, Бог Истина от Бога-Истины. Во-вторых, свет благодати – нетварный свет, свет первого дня, он же Фаворский свет. Далее, третье значение – свет физических светил и четвертое – свет естественного разума. Они имеют между собой некое сочетание, но они разноприродны.

И к вопросу об их соотношении вспомнилась полемика Трубецкого с Флоренским. У Трубецкого в «Смысле жизни» она еще раз воспроизведена. Это полемика о том, участвует ли ум в спасении, или он как все, что принадлежит природе, должен быть отсечен. Трубецкой же стоит на том, что ум участвует в спасении и сам должен быть спасен, ибо от Логоса – логическое и т.д.

Когда вы зачитывали слова святителя и давали некоторые комментарии к нему, то там понятно, что происходит. Там люди спасаются, они входят в задачу **обождения**, решенную Спасителем, и это решение разделяют. И ум им нужен для участия в этой задаче, они спасаются целиком, всей своей природой, всей своей душой и

разумной ее частью. А когда начинается разговор про психопрактики, то возникает ощущение, что в каких-то других задачах эти технические вещи, в том числе термины, знания, берутся для чего-то другого. Но, исходя из этой духовной практики, следует одно, что вне этой задачи спасения это все не нужно и невозможно. Все это может быть только спасительно. А для того, чтобы построить цивилизацию, развить агрономию, это не предполагается. Но если кто-то скажет, например, что для спасения нужно цивилизацию построить, то вроде это другое дело. На этом основывается, в частности, византика, когда рассуждает, что все это есть исторические ответы и пробы. Но здесь задача как-то уплывает, и это немного выявляется в том, как возникает лукавинка в вашем споре инженера-электрика с физиком-теоретиком. Только не обижайтесь. Но на самом деле не так ведь дело обстоит. Вы же верующие люди, молящиеся люди, вы же в этом участвуете. А доклад Ваш звучит так, будто Вы вне аскезы, вне литургии.

Генисаретский О.И. Хорошо, положим, я Вас понял. Я исхожу из того, что в жизни воцерковленного человека различаются и реализуются два разных жизнеотношения: *исповедание* веры и *свидетельствование* ее. Для исповедания у нас есть Церковь и все, что с ней устроено, в чем можно расти в своей вере и т.д. А свидетельствую я ее через развитость любого рода своих способностей, через посильный мне опыт творчества. Я сейчас делаю доклад на научном семинаре. Доклад – это не акт исповедания веры. Если в строе мысли кому-то удастся высветить, показать меру своей духовной развитости, воцерковленности – это славно. И в этом же состоит служение артистов, художников, мыслителей, поэтому я тут никакого лукавства не вижу. Если же не удалось, то значит не удалось, с этой попытки не удалось, если именно это Вами в моем случае констатируется.

Что же касается «психопрактик» и «психотехник», то это наименование весьма развитых на сегодня дисциплин гуманитарно-психологического толка, термины и процедуры которых не возбраняется – в исследовательских целях – применять при изучении любых духовных практик, не исключая исихастские умоделательные. Разумеется, никак не путая сами духовные практики с практиками их исследования, даже если последними принимаются принципы «приемлющего отношения», сформулированные С.С.Хоружим.

Вас же не берет оторопь от использования филологической терминологии в работах по исторической герменевтике текстов Священного писания? Сам я тоже не большой поклонник специальной, да к тому же иноязычной терминологии, но это уже вопрос руссификации, а не отказа от языков исследования.

Сосланд А.И. Олег Игоревич, у меня вопрос на понимание. Как плазматическое относится к психопрактикам?

Генисаретский О.И. Что значит, как относится? Есть такой тип состояния, из которого все исходит и к которому все приходит, – *аксиоматические состояния*. Применительно к ним мною описаны плазматическая, демонстрационная (экспонирующая) и эвристическая (креативная) функции способности воображения/ созерцания. Аксиоматическое, то есть самодостовверное и самопроизвольное состояние – исходный концепт. Плазматическая функция (высвечивания) противопоставляется экспозиционной (показывающей) и эвристической (которая что-то находит, строит) функциям. Плазматическая функция – это когда в каком-то свете мы что-то видим. «В свете вышесказанного», как часто говорят ораторы. Развивались какие-то предпосылки, было сделано какое-то утверждение, сложилась некая концептуальная структура, и далее мы говорим: «В свете вышесказанного». Что это значит? *В свете вышесказанного* – это значит, что параллельно наращивался уровень ясности, отчетливости.

Простите меня за пример, но я не так давно видел следующий сон. Просыпаюсь и понимаю, что видел сон не в естественном свете, а в люминесцентном, экранном, который источает экран компьютера. Все происходило именно в этом свете, а сопровождала сон эмоциональная интонация огромного сожаления и утраты, что скоро естественного света нам всем перестанет хватать. Не то что Божественного, а естественного света не будет, и останется один люминесцентный, в котором мы 8 часов сидим, глядя на экран! Мой коллега А.Лебедев как-то пошутил, говоря о методологах: «Они променяли босоное детство на люминесцентный свет методологического знания». И был недалеко от истины!

Это, кстати, к вопросу о разносветиии и количестве светов. Скажите-ка мне, у искусственного интеллекта свет разума естественный (в смысле первой природы)? А у киноэкрана? А в психоделических опытах курителей «травки»?

Вот краткий ответ про плазматическую функцию. Можно было бы, наверное, назвать ее фотической, но уж простите меня, грешного.

Сосланд А.И. То есть это одно и то же?

Генисаретский О.И. Мне здесь важна тема антропологического значения воображения. Она меня долго занимала. Но, чтобы понять это значение, а тем более исследовать его, начинать нужно с функциональных различий в самом воображении и со специфических отношений разных функций к прорабатываемым воображением аксиоматическим состояниям. Свет, с которым имеет дело способность воображения/созерцания, – это не свет, который где-то есть и откуда-то приходит, он спонтанно вспыхивает и далее некоторое время освещает наш жизненный путь.

Хоружий С.С. У меня был вопрос, внешне совсем другой по сравнению с тем, что задал А.Сосланд, но на поверку ответ на него уже частично сейчас прозвучал. Мне просто хотелось, чтобы доклад обрел большую связность и цельность и конец связался с началом. В начале было сказано, что эвристическая задача доклада состоит в том, чтобы ввести в устоявшийся дискурс и, в частности, дискурс синергичной антропологии речь о способностях языком способностей, а вот третья часть к этому языку способностей вроде бы не вернулась. И я хотел как раз об этом задать вопрос. Но на поверку через понятие плазматичности, как Вы сейчас его охарактеризовали, по сути возврат к способностям и происходит. Речь действительно идет о способностях.

Генисаретский О.И. В данном случае – о воображении/созерцании.

Хоружий С.С. Да, концепты, которые вводятся в световом измерении, тоже к способностям имеют отношение. Здесь можно говорить о неких световых способностях.

Генисаретский О.И. Да, можно о них говорить, безусловно. И о плазматических эффектах внутри других способностей. В частности, понятие логической ясности таково, что речь идет о мышлении, но ему вменяется в обязанность такое качество, как быть ясным, чтобы представления были достоверными, а суждения отчетливыми и контрастными. Это тоже фотическая метафора. Помните, на телевизоре есть две ручки – яркость и контраст: одной управляют интенсивностью свечения образа на экране, другой – различимостью частей изображения, четкостью образа.

Но, посетовав на то, что вопрос о различении между нетварным и тварным светами напрямую не ставится, следует добавить, что тем более не ставится вопрос о психопрактической возможности оспособления плазматических эффектов, то есть о практике оспособления, т.е. освоения этих эффектов в форме способности, хотя во многих тренингах это обещается. Очень смешное чтение – вопросы к очередной главе какого-нибудь пособия по психотерапии. Там сначала излагается теория вопроса, а потом говорится примерно так: «Представьте себе божественный свет, а потом сделайте то-то и то-то». Но поскольку невозможно представить себе первого, то второе уже бессмысленно. Вот так часто и бывает. Поэтому про эффекты-то мы можем рассуждать, а вот их оспособление и практическое применение в форме какой-то специальной компетенции или способности – это вопрос. Собственно, на этом мое сегодняшнее выступление и заканчивается.

А в качестве десерта я заготовил для слушателей пример блуждающей фотической метафоры, которая на первый взгляд многого не обещает, но позволяет намекнуть на еще одну исследовательскую перспективу. На этот раз – мифопоэтическую.

Этот пример содержится в замечании Ж.Дерриды о надписях Ницше. Он пишет: «Ницше энигматизирует свои подписи и симулирует их, перед нами демоническая нейтральность полудня, избавленная от негатива и диалектики»¹⁴. Когда я в первый раз прочел *«демоническая нейтральность полудня»*, то немного посмеялся, сейчас поймете, почему.

Энигматизирует – значит утаивает (энигма – загадка). Энигматизируя свою подпись, т.е. утаивая себя в ней, Ницше действует в пространстве сокрытости/несокрытости, по сути тайноведения и тайноводства, выходя за рамки принятого в то время типа рациональности. Тем самым он создает импульс на ином полюсе манифестации мысли, на аксиопрактическом, одна важнейших функций которого состоит в нейтрализации всякой *агональности*, в том числе и диалектики. Упомянув демоническую нейтральность полудня, он обращается к тому существу, которое в нашей мифопоэтической традиции называется «бесом срящим», бесом, который является ровно в полдень. Почему? В полдень солнце находится ровно у нас над головой, и поэтому мы не отбрасываем тени. А ког-

да не отбрасываешь тени, то ты чем-то похож на демоническое существо, поскольку известно, что бесы тени не отбрасывают. Значит, есть момент, когда никто из нас тени не отбрасывает, и поэтому отличить, кто из нас существо какого рода, невозможно. В этот момент надо быть особенно духовно внимательным и бдительным.

Демоническая нейтральность полудня – фотическая по своему образному наполнению и энергетике метафора. По сути дела, Деррида замечает у Ницше это значимое для него состояние ума – без тени, без бликов, без игры света и цвета, состояние, избавленное не только от деструктивной агональности (в том числе и внутри себя), но и от диалектики, дискурсивно симулирующей эту агональность. На место противоречия по смежности с противоречащим, спорящим приходит иностояние по принадлежности, под иным, но утаенным и не опознанным нами, читателями, именем. И все-таки да, демоническая нейтральность. Полдень – время полноты, слепящей яркости и ослепляющей тьмы, и тут же тектоническая нейтральность места, где отсекаются лишние части, а к полноте прибавляется искомая цельность. Ну, Люцифер, да и только! Но не станем тут суетливо осенять себя крестным знаменем, ибо, как выразился Палама, даже ум демонов, поскольку он – ум, тоже есть благо, и только поскольку им пользуются дурно – зло.

Спасибо, на этом я под своими вопрошаниями подвожу черту.

* * *

Хоружий С.С. Это действительно прозвучало неким эпилогом доклада, хотя энигматичность сохранялась в порядочной степени. Ницше – это всегда богатая тема. Было бы интересно увязать его поплотнее с прозвучавшим.

Генисаретский О.И. Я в прошлом выступлении на семинаре говорил о уже о значимой для меня *когнитивно-стратегической функции мышления*. Дерзновенно утверждаю, прислоняясь к Канту, что это третья, помимо прописанных им функций разума: конституирующей (законодательной, смыслоустанавливающей) и регулирующей (исполнительной, мыслевыполнительной). Когнитивно-стратегическая навигация высвободилась теперь в

отдельную функцию, а именно, стала забеганием вперед самой себя посредством присущего мысли самоподобия, и поэтому она стала мыслью, мыслящей о будущем самого мышления. Поэтому вопросы, задаваемые в рамках когнитивно-стратегической навигации, – не лингвистическая форма речи, а проявление своего рода проблематизации, указывающей направление поиска ответов на заданные вопросы. И я понимаю топики мысли как такие проблемно-тематические поля, которые сами не суть ответы, но в которых можно их искать. Они не только концептуально-тематически отстраиваются нами в рамках способности понимания, но имеют свою энергетику, проблематическую напряженность, мысль, движущуюся к более внятному ее самопониманию. Когда у того же М.Хайдеггера читаешь список вопросов на две страницы, то впадаешь в трансовое состояние. Ты сам движешься от вопроса к вопросу, а на последнем, скажем, двадцать пятом, об исходном вопросе уже и спрашивать нечего, все ясно становится или кажется ясным.

Хоружий С.С. Психотехника хайдеггеровская известна.

Генисаретский О.И. Да, это трансовая лингвистическая техника.

Хоружий С.С. Это за ним замечали.

Генисаретский О.И. И он с успехом ею пользовался. А самим по себе сюжетом оспособительного строя я занимался давно и не без влияния М.К.Мамардашвили, который ввел тогда в оборот термин *схематизмы сознания*.

Хоружий С.С. Это, собственно, кантовский термин.

Генисаретский О.И. У Мамардашвили во времена позднего подсоветского марксизма он приобрел младомарксистский социально-философский смысл. С одной стороны, схематизм сознания описывал роль мыслящего, т.е. его место в системе социальных и культурных отношений, а с другой – рефлексивно постигаемый строй мысли.

Хоружий С.С. То есть исходный кантовский смысл он дополнил неким социальным?

Генисаретский О.И. Да. Различая классическую и постклассическую фазы философствования, он официально практиковавшийся в СССР марксизм предусмотрительно оставил в рубрике «классика», а всю современную философию назвал «постклассической», фактически освободив для себя и для ряда

других интеллектуалов площадку для упражнений в каких-то иных способах, разновидностях мысли, непохожих на марксизм акад. Митина и Юдина.

Хоружий С.С. И Ваше оспосабливание Вы генетически увязываете с этим концептом схематизма?

Генисаретский О.И. Нет. Тема оспосабливания возникла у меня в ходе занятий проблематикой модальной методологии¹⁵. С модальностью возможностей, входящей в систему модальных категорий, еще у Шеллинга связана процедура потенцирования, или, по-русски говоря, *возможения*. А оспосабливание – это возможность в форме способности. Какая-то мыследеятельность может осуществляться в форме способностей или иначе как-то. А еще оспосабливание – это процедура рефлексивная, когда оспосабливаемое, но пока реализующееся не в форме способности переходят в форму способности.

Хоружий С.С. По терминологической традиции здесь очень существенные и неизбежные обертоны психологизации дискурса, от чего мы стараемся уходить.

Генисаретский О.И. Однако онтопсихологическая интонация и проблематика ничуть не менее реальна и важна, чем антропологическая. К примеру, в традиции говорится и о «спасении души», и об «обожении человека». Но то, как сегодня «двуногое и бескрылое» забралось на царское место души, это уже поветрие нашего времени, антропологическая редукция (по Г. фон Бальтазару). Оспосабливание и оспосабливательный строй – это не психологизация в том смысле, в котором трубят антипсихологи-сты всех мастей, отрицающие существование то интроспекции, то души, то сознания. Если и уместно тут говорить о психологизме, то только как об онтопсихологии. Да и тримерия человека пока, кажется, никто не отменял.

Хоружий С.С. Хорошо. Для меня это было полезным оттенком.

Генисаретский О.И. Есть еще одна исследовательская перспектива.

Во-первых, в философской, гуманитарной и художественной мысли активно прорабатывается ряд способностей, не считающихся характеристическими в мысли предшествующей (древней, средневековой и даже нововременной): это, определенно, коммуникативные способности, которые оставались непроблемати-

зированной вплоть до XX в., способности понимания и воображения, рефлексии (в том виде, как они проблематизированы в нынешнем интеллектуальном контексте). Вопрос: почему и как те или иные способности выходят на интеллектуальный фронтير современности?

Во-вторых, для каждой способности, по уже накатанной схеме, ставится в соответствие нечто оспособляемое в ней: воображению – воображаемые реальности, пониманию – понимаемые, означению – означающие и так далее. Происходит что-то вроде их онтологического полагания поштучно для каждой способности или для связки их. При этом ни в какую цельность они, как правило, не увязываются.

Хоружий С.С. Это уже задача метадискурса, антропологическая задача.

Генисаретский О.И. Цельность, личностная собранность каждого состояния ума/души, которая установочно должна была бы реализовываться в каждом проживаемом событии и состоянии, при штучной проработке способностей, в таком многоукладном оспособительном хозяйстве становится трудно ощутимой. Да и задачи реализовать ее в оспособительном строе сознания/души не ставится. Отсюда стремление найти промежуточную плоскость – между максимальной собранностью в личностную цельность и многоукладным оспособительным хозяйством – как поле психопрактической интеграции. Тогда через те способности, которые мы считаем для себя учетными, наиболее значимыми, и через их антропологическое связывание все остальное можно просматривать и показывать перспективно. Мой метапафос состоит именно в этом.

А в-третьих, о том, что хорошо известно из корпоративного контекста. Одна из главных современных проблематик в корпоративном мире – это человеческий потенциал, человеческие ресурсы и те компетенции, которые потребны для каждого заданного класса управленческих задач или управляющих систем. То есть компетенции – а это организационно-управленческий синоним способностей – стали предметом исследования и проектирования. В том числе в психопрактическом зале.

Реплика. Но больше всего сейчас востребована критика корпоративного разума.

Генисаретский О.И. Для ряда левых интеллектуалов Запада такая тема существует. В самом же корпоративном мире, в позитивной его части, такой востребованности вы не сыщете. Если Вы не заядлый антиглобалист, то Вы не станете преувеличивать значение этого рода контрдискурса.

В целом оглядываясь на три изложенные части, могу с уверенностью заявить: неплохо было бы сообща потоптаться на поле оспособительного строя и понять, есть ли здесь синергийно-антропологически осмысленные предметы проработки и в чем они состоят, поскольку понятно, что, идя по отдельным способностям, выйти на уровень *превозможения* вряд ли удастся (или, по крайней мере, затруднительно), потому что хтонические страсти будут выпучиваться через другие оспособленные части души и сознания. Но и считать, что этого устройства, которое нуждается в вразумлении, у души нет, практически и педагогически неосмотрительно.

Отец Григорий (Белкнид). Как по-новому в свете Вашего доклада заиграло слово *реанимация!*

Генисаретский О.И. Вот, кстати, аниматор – одна из популярных компетенций в практике деловых игр.

Хоружий С.С. Хорошо. Стремясь опять-таки к тому, чтобы конец сошелся с началом, я задам в заключение еще один чисто терминологический вопрос. Последняя часть была речью о компетенциях, а как по объему понятий *компетенции* и *способности* связаны, как связаны и тот, и другой язык описания?

Генисаретский О.И. Некоторые, как например Ю.Громыко, считают, что это просто синонимы.

Хоружий С.С. А в Вашем собственном терминопотреблении как обстоит дело?

Генисаретский О.И. Термин «компетенция» более специален, чем «способность». В компетенции непременно есть две части: и одна из них относится к институционально-организационной структуре деятельности, т.е. привязана к определенному типу организованности.

Хоружий С.С. Это социализованная способность.

Генисаретский О.И. Да, и причем не просто социализована, она очень жестко социализирована и вписана в какой-то финансовый, информационный, правовой оргдизайн компании.

Другая же часть компетенции имеет психопрактическое и антропологическое выражение. И только вместе, параллельно двигаясь в этих ортогональных измерениях, о них уместно говорить.

Хоружий С.С. То есть эвристика богаче, когда мы оперируем и тем, и другим.

Генисаретский О.И. Тем более, что в традиционалистских и сильно модернизационных контекстах у понимания способностей/компетенций на проверку оказывается много больше общего, чем кажется с первого взгляда.

Овчинникова Т.Н. А как вы относитесь к работам диалектического толка? Я имею в виду Библера и Арсеньева.

Генисаретский О.И. Применительно к докладу – никак. К диалектическому материалисту Библеру, писавшему в молодости книги по категориям материалистической диалектики, отношусь с сочувствием, а к его версии диалога культур с недоверием, ввиду ее гуманитарной немошности.

Овчинникова Т.Н. Я вижу идентичность некоторых положений.

Генисаретский О.И. Не знаю. Более наивное, чем школа диалога культур, представить себе трудно. А с Арсеньевым меня сближает общая любовь к неолитической революции, из которой мы все произошли. Во всяком случае то сословие, к которому я себя отношу, то есть крестьянство.

Клеопов Д.А. У меня вопрос по поводу плазматической функции сознания. Мне показалось, что это очень своеобразная функция, связанная со вниманием, только принадлежащим не самому сознанию, а тому, что перед сознанием высвечивается.

Генисаретский О.И. Конечно, внимание – тоже одна из способностей, которую следует иметь в виду. Сегодня она актуализируется в контекстах не только антропологических. К примеру, одно из популярных определений «Интернета» – это экономика внимания, поскольку в сети происходит борьба за внимание пользователей. Внимание и то, что происходит при этом: сосредоточение, связывание энергий, их накачка – конечно, дает плазматический эффект. Только при напряженности, собранности внимания что-то начинает видеться в новом свете. В этом смысле я с Вами согласен.

Клеопов Д.А. В самом начале доклада Вы сказали, что более продуктивно не противопоставление кольцевого и линейного времени, а противопоставление вечного возвращения и избирательности. Можно ли так сказать?

Генисаретский О.И. Два в одном: вечное возвращение и событийная избирательность сразу.

Клеопов Д.А. Здесь тоже можно говорить о плазматичности, потому что есть отбор того, что возвращается ...

Генисаретский О.И. Я про отбор ничего не говорил.

Клеопов Д.А. Но если не все возвращается, то возвращающееся должно же как-то отбираться?

Генисаретский О.И. Это как бы два взгляда на одно и то же. С одной стороны, есть возвращение: чем строже, тем лучше, ни одной буквы и запятой не пропустим. Строгая трансляция, вечное возвращение. Но именно из этой ритмической концентрации и строгости потом выстреливает сингулярное, уникальное событие. Создается впечатление, что будто сам строгий ритм это выбрал, например, нас с вами для чего-то.

Клеопов Д.А. Есть память всеобщая, а есть память избирательная.

Генисаретский О.И. Есть такое, но это про другое.

Клеопов Д.А. Но здесь есть связь с плазматичностью, то, что само на себя обращает внимание. Ключевое слово – самость. Это не мы выбираем, чему возвращаться. Это происходит какое-то толкование нас, или то, что В.Бибихин называл «обратной экзегезой», когда не мы толкуем бытие, но бытие толкует нас, выбирает, чему возвращаться, а чему нет.

Генисаретский О.И. Присоединяюсь.

Вопрос. Какое место в плазматической функции воображения Вы бы удели языку? И не кажется ли вам, что терминологически корректней говорить не о компетенции, а о некомпетентности?

Генисаретский О.И. В чем? Корректней где? Сюжет о плазматической функции воображения лежит у меня в одном месте, а о компетенции в другом. Плазматическая функция противопоставляется эвристической (в плане воли и действия) и экспозиционной (в плане сознания и репрезентации содержания). Но им обеим предшествует плазматическое событие. В рамках практического разума это эвристическая находка, а в рамках теоретического – репрезентация, экспонирование чего-то.

Продолжение вопроса. А какую роль выполняет язык в этом свете?

Генисаретский О.И. В данном случае этот вопрос для меня не контекстуальный. Вы имеете в виду естественный язык?

Продолжение вопроса. Да.

Генисаретский О.И. Художник или математик может работать и без него.

Продолжение вопроса. То есть язык – не ключевое место?

Генисаретский О.И. Если Вы радикальный семиотик или сторонник языкового существования, то будете считать, что естественный язык образует первичную моделирующую систему, а все остальные от нее производны. Но я бы не стал так говорить.

Продолжение вопроса. Но я говорил не о естественном языке, а о языке бытия, если к Хайдеггеру возвращаться.

Генисаретский О.И. Тогда это к нему вопрос, а не ко мне.

Продолжение вопроса. А второй мой вопрос про некомпетенцию?

Генисаретский О.И. А что значит «некомпетенция»? Как говорится, число дураков неисчислимо, а число некомпетентных еще неисчислилее, чем дураков, поэтому они для меня интереса не представляют.

Продолжение вопроса. Можно ли ставить вопрос не о различии в компетенции, а о различии в некомпетентности?

Генисаретский О.И. Возможно, для инженера по организации труда этот вопрос представляет интерес или для службы, которая премирует за некомпетентность¹⁶.

Хоружий С.С. Так, еще вопросы?

Вопрос. У меня вопрос по поводу связи третьей части Вашего доклада с понятием способности. Тезис о том, что преодолена несоизмеримость божественной и человеческой природы, вызывает у меня некоторое непонимание с той точки зрения, что, если разделять разумные и сверхразумные чувства, остается непонятным, как с точки зрения преодоления этой несоразмерности Вы прорисовываете границу между способностями человеческими, душевными, духовными и сверхчеловеческими, т.е. божественными способностями. В человеческом плане есть некоторое определение: способность – это некий присвоенный способ деятельности. А как в остальных сферах прорисована эта граница?

Генисаретский О.И. Тут уже можно только сослаться на чей-то опыт, поскольку на свой было бы слишком дерзновенно и даже неприлично в силу вышесказанного. Из исторически наиболее свежих описаний умного делания можно кое-что найти. Например, когда вы едете в поезде и что-то там напеваете, или думаете, или читаете, Вы слышите стук колес, и невольно на этот основной

ритм начинает настраиваться ваше дыхание, напевание. Это метафора для того, как описывается параллельный процесс слышания (не произнесения вами устами или умом, но именно слышания), например, Иисусовой молитвы. Это такой фоновый процесс, по отношению к которому происходит настройка всего остального, и прежде всего ритмическая. Может быть, метафорически это можно назвать способностью. Тогда можно сказать, что всякое дело, мысль, чувство – все, что в нас происходит, настроено на этот один еле слышный, но отчетливо присутствующий камертон.

С другой стороны, преп. Серафим говорит: «Зачем звать Духа Святого, когда Он уже пришел?». Поэтому молитва в какой-то момент прекращается, потому что ожидаемое состоялось. И то, с какой резкостью и настойчивостью преп. Серафим об этом говорит, свидетельствует, что потребность в этом навыке в то время не очень-то ощущалась. Мало кто мог сказать так, как это было сказано мирянину Мотовилу на поляне: «А вот теперь понюхай. Ты слышишь, как благоухает благодать Духа Святого? А теперь ощути, какая теплота в тебе разлилась». Это способность завершения не только ожидания, но и целенаправленного действия.

Отец Григорий (Белкнид). Компетентен для Царствия Небесного!

Генисаретский О.И. Во-во. Но в этом с нашей стороны будет некое лукавство, потому что мы знаем это из кем-то рассказанных опытов. А некоторые рассказы и вовсе непонятны. Что, например, означает видение красных птиц у преп. Сергия? Это в высшей степени яркое описание события не только световидного, но и цветовидного. Оно учениками, да и многими чтится, поминается, но трудно поддается толкованию.

Хоружий С.С. Я думаю, что мы движемся к завершению.

Генисаретский О.И. Да, ради человеколюбия.

Хоружий С.С. Я думаю, что пора поблагодарить Олега Игоревича. В заключительной части существенно многое было добавлено, и сам текст доклада значительно разъяснился. Особенно первая часть после заключительного обсуждения стала заметно субстанциальнее. Спасибо, друзья. Мы закончили.

Генисаретский О.И. Благодарю Вас за внимание.

Примечания

- ¹ Здесь и далее слова св. Григория Паламы даны в переводе В.В.Бибихина по тексту: *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолствующих / Пер., послесловие и коммент. В.Вениаминова. М., 1995.
- ² Стоит обратить внимание на отсутствие среди приведенного списка способностей чего-то подобного памяти. Следуя принципу эквивалентности, можно допустить, что функция памяти реализовывалась в этом представлении о душе не в виде способности и, может статься, не как психическая реальность, а каким-то иным, например, ритуальным, институционально-традиционным путем.
- ³ Оставляем пока в стороне возможности толкования, связанные с контекстуальной синонимией терминов «способность», «сила» и «функция». Ведь если принять их, то душу также можно понимать как способность. И не только душу, но и ум, как, к примеру, полагал св. Григорий Нисский в трактате «Об устройении человека».
- ⁴ *Генисаретский О.И.* Искусство методики // Кентавр. 1992. № 3. Сетевая публикация: <http://prometa.ru/olegen/publications/2>
- ⁵ *Генисаретский О.И.* К психологии умного делания // Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2001.
- ⁶ *Лосев А.Ф.* Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н.э. М., 1979. С. 99–119.
- ⁷ Подробнее о сопряженности психопрактической схемы умного делания с противопоставлением спасения и творчества см. статью О.И.Генисаретского «К психологии умного делания», опубликованную в книге: *Генисаретский О.И.* Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2002.
- ⁸ По поводу этих прений о правомочности употребления слов традиции «в своем собственном смысле» задним числом привожу оправдание Григорием Нисским его попытки объяснить, почему природе человека традицией вменено различие «мужского» и «женского»: «Причины такого измышления могут знать только *самовидцы* Истины и *слуги Слова* (Лк. 1, 2). А мы, сколь возможно, в догадках и образах воображая себе истину, пришедшее на ум не излагаем утвердительно, а в виде упражнения предлагаем благосклонным слушателям» (*Григорий Нисский*. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 55).
- ⁹ Об этом важно для меня различии: *Генисаретский О.И.* Храмовое ведение // ЧЕЛОВЕК.RU. Новосибирск, 2007. № 5. В сети: <http://prometa.ru/projects/church/11/12>.
- ¹⁰ *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1988. С. 6.
- ¹¹ *Свяц, Павел Флоренский*. Значение пространственности // *Свяц, Павел Флоренский*. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 272.

- ¹² От древнегреческого «plasma», означавшего изваяние, а также вымысел. С ним было связано слово «пластика», обозначавшее изобразительные, пластические искусства. В древнегреческой литературной критике «плазма» – термин, которым называлась область вымысла, противопоставленная описаниям случившегося на самом деле. Современное слово «плазма», то есть высокоэнергетическое, светящееся состояние материи, придает прилагательному «плазматический» подчеркиваемый нами в нем световой, энергичный смысл.
- ¹³ *Генисаретский О.И.* Воображение и рефлексированный мифопоэтизм // *Навигатор: методологические расширения и продолжения.* М., 2002.
- ¹⁴ *Деррида Ж.* Слухобиографии. СПб., 2002. С. 63.
- ¹⁵ О моем понимании проблематики модальной методологии см. <http://prometa.ru/olegen/6>
- ¹⁶

Содержание

Предисловие	3
<i>С.С. Хоружий</i> Синергичная антропология как научный фонд семинара и эпистемологическая программа	7
<i>Я.В. Чеснов</i> Топы архаики: вещи, жесты и духи	22
<i>О.Г. Ульянов</i> Правое и левое, или эпистемология «царского пути» в исихастской традиции	46
<i>Р. Бёрд (Чикаго, США)</i> Эстетика и Предание в русской религиозной философии (Вяч. Иванов, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков)	78
<i>В.И. Аршинов, В.В. Тарасенко</i> Автопоэзис, коммуникация, управление	109
<i>Ф.Е. Василюк</i> Культурно-антропологические условия возможности психотерапевтического опыта	138
<i>Е.Ю. Глазова-Корриган (Атланта, США)</i> Поэтика Мандельштама: психолого-антропологические измерения	178
<i>В.И. Аршинов</i> Автопоэзис и коммуникация.....	208
<i>О.И. Генисаретский</i> Вразумление души: вопросы о синергично-антропологическом истолковании способностей ума, сознания и души	249

Научное издание

Феномен человека в его эволюции и динамике Труды Открытого научного семинара

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор: *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 26.05.09.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 18,00. Уч.-изд. л. 15,43. Тираж 500 экз. Заказ № 027.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru