

К 70-летию С.С. ХОРУЖЕГО

5 октября 2011 года Сергею Сергеевичу Хоружему исполнилось 70 лет.

70 лет для философа – возраст не самый преклонный. Платон писал свои «Законы», когда ему было за 70. И. Кант издал свою «Антропологию», когда ему было 74.

Но дело ведь не в паспортном возрасте. Мы, называющие эти цифры, невольно становимся простыми земными обывателями. Вспоминаем о бренной жизни, о том, сколько нам осталось, считаем дни и годы...

Но ведь, в сущности, у культуры нет возраста. Может ли состариться мысль, если она когда-то состоялась как живой акт?

Декарт и Флоренский, Выготский и Мандельштам – постоянные живые собеседники. Они здесь, всегда рядом.

В наше время, безмозглое и суетное, Сергей Сергеевич демонстрирует именно эту Мысль, бьющую, живую, неудобную, не дающую спать и расслабляться.

Он как тот самый Диоген, ходящий с фонарем и ищущий человека. Так называется и его книга: «Фонарь Диогена». Сравнения всегда хромают. Но культурная функция никуда не ушла. Он неустанно ищет Человека, лучом мысли освещая темные подвалы и закоулки Города-Мира, в котором человек этот куда-то подевался.

Мысль требует предельной дисциплины, собранности. Она не терпит суеты, суесловия. Она требует вышколенности, чистоты, ясности.

Эта Школа мысли Сергея Хоружего... Кто ее прошел, кто испытал на себе устав этой школы, кто померился с ее планкой, тот (смею надеяться) понимает – что такое истинный масштаб мысли, масштаб культуры, масштаб философии.

В этом масштабе, на этой дороге мысли Сергей Сергеевич Хоружий поставил свой верстовой столб, свою онтологическую веху. Будем равняться на нее.

Весь коллектив редакции сердечно поздравляет Вас, Сергей Сергеевич, и желает здоровья и творческого долголетия!

С. Смирнов

БЕСЕДА О СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

П.Б. Сержантов¹: *Сергей Сергеевич, я хочу спросить о предьстории синергийной антропологии, и вот почему. Начинающему учёному непросто найти плодотворное поле для исследований. Бывает, ученый годами остаётся на мелкотемье, закидает. Кого-то, наоборот, мелкотемье тяготит, и он ударяется в прожектёрство, заявляет: всё сделанное до меня – хлам, я создаю новую науку... Для ученого мало быть специалистом, важно найти такой путь в науке, чтобы исследования не были ни пустяковыми, ни авантюрными. Траектория Вашего пути, слава Богу, избежала и той, и другой опасности. Как Вы шли к синергийной антропологии? Каковы начальные этапы пути?*

С.С. Хоружий: Сразу скажу, что я, безусловно, не ставил себе заданий развить некое собственное направление. Мне было всегда присуще мышление изнутри предмета. Тыходишь в какую-то предметную область и изнутри смотришь: что же ей требуется? Не тебе требуется, а именно ей, для её полной реализации. Конечно, в итоге это окажется и твоей самореализацией, но именно в итоге. Ты выбираешь какой-то предмет, или он тебя выбирает, и его интересы делаются твоими интересами, тыходишь в предмет и о нём заботишься, а не о том, чтобы продемонстрировать свои данные... Выбираешь ты предмет, а дальше думаешь интересами этого предмета.

– Таким предметом поначалу была русская философия?

– Русская религиозная философия. Я занимался авторами Серебряного века и на ранних этапах полагал, что в русле идей этих авторов возможно дальнейшее продвижение, возможно решение задач сегодняшнего философствования. А потом обнаруживалось, что и конкретные авторы, и в целом мышление Серебряного века, – все это весьма и весьма обусловлено временем. Весь этот культурный мир несказанно богат, яростен, обаятелен – особенно в сравнении с нынешней культурой! – и все же того видения, тех позиций, что нужны для ответов на сегодняшние вопросы, в нем нет, он не может быть сегодняшним ориентиром.

Но зато крупный вклад в мои размышления и разработки внесло русское эмигрантское богословие. Как постепенно мне уяснялось, следом за философией Серебряного века, в русской диаспоре произошло нетривиальное развитие русской духовной традиции в форме богословия. Оно продвинулось дальше, чем эта философия, было современной ей, и с ним у меня завязались более существенные отношения. То, что стало синергийной антропологией, в известной мере в себя вобрало идейные основы русского эмигрантского богословия: Мейендорфа, Флоровского, которые систематически занимались православной духовной и аскетической традицией.

– Вы не называли имя архимандрита Софрония (Сахарова)...

– ...Владимира Николаевича Лосского, а также и еще других... Здесь, слава Богу, немалая когорта.

– Софроний, однако, занимает особое место, он не только пытался осмыслить исихастский опыт, но был носителем опыта.

– Да, он стоит особняком, и в обычных изложениях русской религиозной мысли творчество его не включается в общий контекст богословских работ. Он не ставил задач развития богословских идей, задач систематического богословствования. В гораздо большей степени он преемствует к исихастской литературе, которая создавалась непосредственно отцами-подвижниками. Ибо его писания, хотя богословское содержание в них углублённое, а местами даже и дискурсивно-систематичное, – это поведение опыта, а не развитие поставленной научной темы. При всем том, для

¹ Член редакции журнала «Альфа и Омега», канд. филос. наук.

моей работы роль его была несколько не меньше, чем роль систематично богословствующих авторов, потому что мой намечавшийся подход к православной традиции своим главным принципом имел именно обращение к прямому аскетическому опыту. Мне виделась необходимой новая, современная постановка важнейших методологических вопросов: как об этом опыте говорить? как его понимать? Эмигрантское богословие доставило вполне конструктивные предпосылки и основания для того, что я сам начинал делать. Но мои разработки не были простым продолжением этой линии: именно оттого, что мне казалось необходимым обращение к самому опыту, скорей нежели ведение систематических богословских исследований.

А что значит обращение к самому опыту, если это аскетический опыт? Это уже смещение взгляда в сторону антропологии. Область, в которой шли мои разработки, хотя и примыкала к разработкам эмигрантских богословов, но должна быть обозначена уже иначе. Их область – православное богословие, тогда как я обратился скорее к православной антропологии. Так прочерчивалась линия от философов Серебряного века к богословам эмиграции, а от них – к исихазму и антропологии исихазма, где уже должны были начинаться самостоятельные разработки. Вот логика развития, и она мне кажется совершенно естественной.

– При рассмотрении опыта Вы использовали как инструментарий феноменологическую философию. Почему?

– Обращение к опыту опять же естественным, если не сказать необходимым образом приводило к феноменологии, как к современному и весьма общему методу строгой философской трактовки опыта. Феноменология и есть способ современного философствования, исходящий из опыта, но при этом не сваливающийся в эмпирическое описание.

Тесное знакомство с феноменологией меня убедило, что её ресурсы понимания опыта, в том числе и религиозного опыта, отнюдь не исчерпаны. Опять образовалась почва для конструктивного сотрудничества. В феноменологии было изначально известно, что к области религиозно-мистического опыта феноменологический метод Гуссерля в обычном, классическом его виде не применим. Надо было думать, возможно ли его как-либо обобщить (смодулировать, транспонировать, модифицировать...) для распространения и на эту область. Это одни из первых исследовательских задач, которые приходилось решать.

– Предмет изнутри потребовал...

– Вот-вот. Обращение к аскетическому опыту с философских позиций потребовало решения вопроса о методе. И оказывалось, что в качестве общей основы ресурсы феноменологии остаются пригодны, но чтобы с помощью ее метода понимать исихастский опыт, необходимо подробное, углублённое вхождение в этот метод и его определенное, довольно нетривиальное развитие.

– Феноменологические методы дают для рассуждения о мистике драгоценную составляющую: аргументированность. Рассуждение перестает быть произвольным, с любыми возможными выводами и фразировками.

– Конечно. Мету строгости задавал сам исихазм. Методологическая строгость была одним из лейтмотивов исихастской духовности, и это сразу же обратило моё внимание как философа. Для европейского мышления поле мистического опыта связывается, прежде всего, с западной мистикой. Оценки классической философии строились на ее базе и находили, что область мистического опыта, в первую очередь, отличается полной субъективностью и произвольностью. Но опыт исихастский не сходился с этим типом мистического опыта. В нем поражало строгое отношение к опыту, постановка аскетического опыта как строгой методологической задачи. Притом, это не было некой скрытой деталью исихастской традиции, напротив,

выдвигалось на первый план. Нельзя было не узнать при первом же знакомстве с исихазмом, что исихастская традиция сама себя называла *Методом* – просто методом, без всяких поясняющих слов. Метод с большой буквы – вот чем был исихазм для тех, кто к нему принадлежал. Ту практику, которой они занимаются, исихасты понимали как Метод; и это прямо противоположно стандартным представлениям о мистическом опыте как о субъективных экстазах, которые достигаются произвольными способами и передаются произвольными выражениями.

– *Вы говорите о методологической выверенности... При первом знакомстве с исихастскими текстами я к ним относился со всем почтительным вниманием, однако меня смущала некоторая неразбериха в понятиях. К тому времени у меня была уже философская школа, мне было с чем сравнивать. Ясной и отчетливой мысли, о которой Декарт писал (clara et distincta), у исихастов я не находил, хотя речь шла о несомненно пережитом или опыте. Потом я познакомился с текстами по синергичной антропологии, и прочёл, что речь у исихастов всегда идёт об энергиях, это был для меня ключевой момент. Энергия – стихия динамическая, трудноуловимая, отсюда и терминологическая неоднозначность у исихастов (одним и тем же словом называются несходные феномены, один и тот же феномен называется разными словами). Исихастские тексты становятся ясными только с энергичной точки зрения. Как это понимание к Вам пришло? Я спрашиваю, потому что ко мне не пришло.*

– То, что речь об исихастской практике должна развиваться в энергичных, а не сущностных терминах, было ясно с самого начала. Святитель Григорий Палама развил богословие именно Божественных энергий, и знаменитый исихастский догмат 1351 г. говорит о возможности соединения человека с Богом по энергии, а не по сущности. Вследствие этого, и исихастская практика, где актуализуется такое соединение, должна неизбежно говорить именно об энергиях. Поэтому, когда современный исследователь обращается к исихастскому опыту, в его исходные установки непременно входит идея о необходимости энергичного дискурса.

– *Обидно, когда то, что на виду, не замечаешь... Исихастская антропология разворачивается в особом русле – как позитивный процесс становления человека, на каждом этапе этой духовной практики меняются энергии человека.*

– Исходными сведениями о исихастском опыте диктовалось, что в этом опыте аскет работает с совокупностью энергий своего существа. Однако же для европейской мысли из этого не вытекало ещё отчетливой рабочей программы. Ибо научная европейская антропология строилась иначе, в терминах человеческих энергий она себя не строила. И, соответственно, антропология духовных практик никогда прежде не возникала как самостоятельный исследовательский предмет.

– *Даже исследователи исихазма сталкиваются с трудностью, когда надо представить исихастский опыт в его энергичной развёртке: покаяние... безмолвие... бесстрашие... созерцание Фаворского Света. Взять книгу митрополита Иерофея (Влахоса) «Православная психотерапия»: процессуальность в описании исихастского опыта мы там найдем. Ум рассматривается в болезни-падении, затем он постепенно меняется, выздоравливает; сердце иногда отличается от ума, иногда нет (тот самый терминологический «сбой»), сердце тоже проходит какие-то этапы. В этой книге предложена не вполне беспримесная энергичная антропологическая парадигма, здесь гибридный подход: заявлена процессуальность происходящего, но, с другой стороны, человека всё-таки «режут на части».*

– Что значит «режут человека на части»? Энергии должны получать конкретные характеристики, и основной вид характеристик связан с членениями человеческого существа, которые найдем уже в библейской антропологии. Отнесение энергий к

уму, к психической или к телесной сфере – можно называть разрезанием человека на части, а можно и не называть, я не вижу необходимости столь заострённого словаря. Не видно причин, почему, говоря об энергиях, не следовало бы говорить, скажем, об энергиях интеллектуальных, об интеллектуальных активностях или проявлениях человека. Синергичная антропология пользуется именно термином «антропологические проявления», поскольку «человеческие энергии» – плохо определённое понятие, здесь вечная остающаяся проблема всего этого типа антропологии. Если же выбрать нейтральный словарь и говорить о проявлениях человека, то всё равно мы начнём рассуждать об эмоциональных проявлениях, о чисто физических, интеллектуальных и т.д. С этой задачей сталкивалась с самого начала психология.

Здесь открывается общее проблемное и методологическое поле с психоанализом, который тоже описывает проявления, если не цельного человеческого существа, то, во всяком случае, его сознания. И он их пытается описать достаточно полно, аналитично, так, чтобы с ними можно было работать. Тут была одна из первых и главных проблем Фрейда. Как о проявлениях сознания говорить содержательно? Какими характеристиками их наделять? Это трудная проблема, у которой полностью удовлетворительного решения так никогда и не возникло, возникли лишь рабочие варианты. У Фрейда говорится, что влечение характеризуется истоком, объектом и так далее, известным набором из четырех характеристик; он также пробует применять к энергийной стихии человека термин «катексис», и т.д. С подобными же проблемами сталкивается описание аскетических практик. Мы тоже должны наделять проявления, энергии какими-то конкретизирующими, участвующими характеристиками. В том числе, можно выборочно использовать и те характеристики, какие активностям сознания придавал психоанализ.

– Когда Вы начали изучение исихазма как опыта поэтического становления человека в его энергийном измерении, первым результатом была книга «Диптих безмолвия» (1978 г.)?

– Да.

– Затем появился «Аналитический словарь исихастской антропологии» (1995 г.), где становление человека рассматривается детальнее.

– «Аналитический словарь» цельного подхода к исихастской практике ещё не давал. Когда же к нему добавилось описание «органо́на исихастского опыта», сложилась книга «К феноменологии аскезы», где уже действительно дана научная реконструкция опыта исихастской практики. Она и сегодня остаётся в синергичной антропологии первым рабочим блоком.

– Можно ли сказать, что книга «Диптих безмолвия» завершает первый период исследований, а второй период – книга «К феноменологии аскезы»? Нельзя ли считать, что «Диптих безмолвия» – это ранняя работа, которая потребовала замены, и замена произошла?

– Нет, это отнюдь не замена, а две разные книги, в некоторых аспектах продолжающие одна другую. В «Диптихе» иной контекст, там две части, отчего он и диптих: горизонт философии и горизонт богословия. В философской части ещё доминируют связи с философией русского Серебряного века, а в богословской части уже начинается определенная независимость, происходит обращение к исихазму и намечаются подступы к реконструкции исихастского опыта. Однако там нет еще прямой постановки задачи о такой реконструкции. Богословская часть обращается к исихазму именно в богословской проблематике, так что исходный фонд мысли Серебряного века попросту дополняется фондом эмигрантского богословия. Происходит ли в «Диптихе» поворот к опыту и к антропологии? Пожалуй, он только намечается.

– В «Диптихе» написано об этапах становления человека: «работа ума» и «работа сердца»...

– Да, антропологический поворот здесь уже, несомненно, есть, но аппарат и инструментарий для его углубления еще не созданы. Нет ещё систематического обращения к проблематике и концептам аскезы, хотя есть некоторые понятия и идеи, ведущие в этом направлении. В частности, говорится о методе «синергичной аналитики», и что-то в духе такого метода потом реализовалось в синергичной антропологии. В общем, здесь еще довлеет связь с предшествующей русской мыслью, хотя и намечены некоторые пути к дальнейшему, своему.

– Синергичная антропология большое место уделяет опыту диалога, и она формировалась в диалоге. Я хотел спросить о диалоге с Владимиром Вениаминовичем Библихиным. Он прекрасно знал философию современную и древнюю, много переводил, в том числе исихастов: «Триады» Паламы, из Макариевского корпуса. При этом оставался на критических позициях по отношению к «паламизму». В этом пункте позиции Ваши и его разнятся, и между вами происходила научная дискуссия. Расскажите о том, какую роль сыграл Владимир Вениаминович, разговоры с ним, общение, споры.

– Подробно об этом я говорить не буду, здесь очень существенный личный план. Отношения наши длились с ранней молодости, в течение нескольких десятилетий. Для меня всегда было очень важным его присутствие и участие в моей внутренней жизни, отнюдь не только философской. Смею думать, что и для него моё присутствие было тоже важно.

Что же до собственно философских позиций, мы никогда не вели с ним прямой, фронтальной дискуссии. Поначалу мы не имели ещё сформировавшихся собственных воззрений на православный опыт; было лишь согласие в том, что с этим опытом связана какая-то новая, нужная проблематика. В ту пору мы подходили к предмету еще не с определенных своих позиций, а как изучающие и полагающие, что здесь лежит что-то весьма важное и актуальное для всего современного мышления. В этом мы были солидарны, и сообща писали текст о святителе Григории Паламе.

– ...предисловие к переводу «Триад»...

– Да. Это был наш совместный текст, и предполагался он к публикации в «Богословских трудах». Том «Богословских трудов» был сверстан, после чего, по обстоятельствам советской жизни, и перевод, и предисловие не вышли в свет. «Триады» в составе тома были заменены новым переводом «Исповеди» блаженного Августина. «Триады» же в советский период не были опубликованы. Что до нашего предисловия, то Владимир Вениаминович опубликовал свою часть текста в виде статьи о Паламе, биографической и в меньшей степени аналитической. Моя часть стала второй частью «Диптиха безмолвия». Заметных расхождений в наших позициях в начальную пору, пожалуй, не было, они образовались позднее.

В трактовке проблемы энергии Владимир Вениаминович, гораздо более моего укоренённый в античной философии, оказался более на позициях античного учения об энергии, а также позднейшей европейской мысли, которая трактовки Божественных энергий у Паламы не принимает, считая, что эта трактовка должна быть существенно скорректирована, если не просто отвергнута. У него сложилась своя оригинальная версия этой критической рецепции православного энергетизма – версия, целиком держащаяся изначальной Аристотелевой трактовки энергии и не приемлющая ключевого пункта учения Паламы (и догмата 1351 г.) о возможности соединения человека с Богом лишь исключительно по энергии, но не по сущности. Я же, напротив, счёл вполне убедительными и учение, которое я нашёл в «Триадах» святителя Григория, и трактовку этого учения у русских эмигрантских богословов,

прежде всего, Мейендорфа в его классической монографии о Паламе. То есть я присоединился к этой православной линии, а Владимир Вениаминович обнаружил с нею расхождение, очень упрощённо говоря.

Его позиция формулировалась в курсах его лекций, которые при жизни не публиковались. Когда образовалась моя лаборатория синергичной антропологии в Институте человека РАН, в качестве первого же заметного проекта я решил выпустить коллективный сборник «Синергия» и очень просил Владимира Вениаминовича представить вклад в этот сборник. Он согласился сразу. Теоретические расхождения были уже между нами, но расхождений жизненно-стратегических никогда и не начиналось. У нас был на удивление совпадающий взгляд на то, что делается в России и в мире, как мы к этому должны относиться, как себя во всём этом вести. Для сборника Владимир Вениаминович написал текст, который долгое время был единственным выражением в печати критичной его позиции по отношению к учению об энергиях.

Текст написан местами достаточно резко, но я не просил его ни о каких изменениях. Я поместил его полностью, хотя с позициями моими, как автора и редактора сборника, он расходился крупно. Продолжительный период дискуссия и сверка позиций происходили у нас спорадически и исподволь, всегда лаконично, ибо мы понимали друг друга с полуслова. Видимо, постепенно вызревала и большая дискуссия, но до ее воплощения не успело дойти. В последние годы жизни и работы Владимира Вениаминовича, он вновь читал курс под названием «Энергия» и в новой версии курса предполагал подробный разбор моих позиций. Но курс этот не был им дочитан до конца. Та часть курса, которая на сегодня присутствует, заканчивается как раз там, где он переходит к разбору моей интерпретации учения об энергиях.

– *Сергей Сергеевич, Ваше изучение исихазма привело к понятию о духовных практиках как особого рода школах культивации религиозного опыта. Духовные практики выстраивают становление человека на пути к границе, где горизонт человеческого существования соприкасается с иным образом бытия. Так возникла тема Антропологической Границы. У меня год назад состоялся с Вами разговор, в котором Вы отметили, что над Антропологической Границей в онтической топике следует еще поразмыслить в связи с концепцией «воли к власти». Вы не обращались с тем пор к этому предмету?*

– Из различных тем, связанных с Антропологической Границей, в наибольшей непрописанности, недоработанности находится именно тема онтической границы.

– *А не виртуальной?..*

– Виртуальной тоже, но здесь недоработанность принципиально менее существенна. Есть общее понимание того, что такое виртуальная граница, каковы ее очертания, и здесь не возникает особенно глубоких концептуальных проблем, поскольку виртуальная реальность не вносит существенно новых антропологических структур, в ней не создается новых парадигм конституции человека. В области виртуальных практик, виртуальной топике, присутствуют недоактуализованные версии всех человеческих содержаний, всех сущих антропологических формаций. Конечно, научная дескрипция должна конкретизировать, что это такое – «набор всех недоактуализованных формаций». Описать его сложно, а в полноте и заведомо невозможно, поскольку многообразие всех практик необозримо и при виртуализации становится, так сказать, «необозримым в квадрате». Каждую актуальную практику можно виртуализовать многими способами. Поэтому виртуальная топика отличается неопишуемым разнообразием, которое в большинстве вопросов остаётся весьма недоисследованным. И тем не менее, крупных концептуальных неясностей здесь, пожалуй, нет. Есть общая интерпретация виртуальных практик, и встающие задачи

носят характер не заполнения концептуального вакуума, а конкретных разработок на довольно надежной основе.

В случае же онтической топики ситуация принципиально другая: неясен общий её облик. Когда мы (как это пока делается в синергичной антропологии) описываем онтическую топику на базе проявлений человека, индуцируемых из бессознательного, мы всего лишь указываем конкретные примеры проявлений из данной топики, но не ставим вопроса о её полных очертаниях, полном составе. Нет сомнений, что проявления человека, которые индуцируются из бессознательного, реализуют не его размыкание в целокупном бытии, а размыкание в горизонте сущего, то есть по самому определению, эти проявления принадлежат к онтической топике. Это чистый, эталонный пример, но здесь заведомо нет ответа на вопрос: *а какие ещё проявления могут быть в онтической топике? Есть ли они?* И не видно даже методологического ключа, как на такой вопрос можно отвечать.

Таким образом, в сегодняшних изложениях синергичной антропологии я описываю не онтическую топику как таковую, в её общем определении, а описываю лишь некие примеры явлений из онтической топики. А привести пример явления и описать область явлений – совершенно разные научные задачи. Учёный описал один конкретный пример явления – очень хорошо, но описать полностью область подобных явлений – задача другая. В случае онтической топики эта задача ещё остаётся.

Если в интерпретации Ницше двигаться за Хайдеггером, считая производящим принципом антропологии Ницше волю к власти, то этот принцип порождает некоторое многообразие проявлений, относящихся тоже к онтической топике, ибо, по Хайдеггеру, данный принцип – не онтологический, а именно онтический. Таким образом, в составе онтической топики обнаруживается не только область бессознательного, или «ареал Фрейда», но, наряду с ним, и «ареал Ницше». Но и Ницше возникает как ещё один конкретный пример, который нам удалось подметить; меж тем как вопрос об общих очертаниях, о полном составе этой топики по-прежнему остаётся открытым. Его решение требует другой постановки. Надо не умножать примеры, а как-либо *выстроить общее описание человека, конституирующего себя из отношения к сущему, а не к бытию.*

К подобной постановке приближается мысль Делёза. В его антропологических разработках речь всегда идёт о человеке, самоопределяющемся в горизонте сущего, и исключительно в нем. Отношения с бытием Делёз элиминирует, и тем самым, в терминах синергичной антропологии, его антропология говорит именно о человеке в онтической топике. Но при этом Делёз не ограничивает своё рассмотрение неким частным принципом, например, соответствующим проявлениям, что индуцируются из бессознательного, или же проявлениям, что порождаются на почве воли к власти. Он развивает общую методологию, топологический аппарат, который как будто позволяет описать и то, и это. Никакой конкретизации, ограничивающей область рассмотрения, Делёз не делает, и его топологический подход позволяет рассмотреть все способы самоопределения из сущего (хотя дискурс его весьма прихотлив, и еще требуется внимательно проследить, нет ли в нем каких-либо имманентных ограничений общности).

Логика синергичной антропологии – это совсем не логика Делёза. Но взгляд под нашим углом говорит, что топологическое философствование Делёза может притязать на роль общего описания онтической топики. Это ещё один из остающихся вопросов. Но даже если мы согласимся, что топологическое философствование – достаточно общий язык для охвата онтической топики, нужно будет применить этот язык совсем в другой модуляции, нежели у Делёза. В логике синергичной антропологии нужно будет выяснить, *каково все многообразие парадигм конституции человека*

в рамках его топологического описания. Сам Делёз, по возведённому им в принцип постмодернистскому способу мышления, не желал философствовать в терминах полного охвата какой-то концептуальной области, мысли его присущ пафос сингулярности. Он делал отдельные разработки, а что такое целое, что такое полная совокупность парадигм конституции человека – это весьма не Делёзов способ философского разговора.

Таким образом, в области онтической топики остаются принципиальные философские задачи. И мне хотелось бы думать, что это единственная существенная концептуальная лакуна в каркасе синергичной антропологии, а в остальном это направление можно на сегодня считать сформировавшимся.

– Интересно было услышать про полноохватные исследования онтической топики, и что в наше время люди интеллектуально чуткие отказываются строить всеохватную систему, представлять мировоззрение...

– С устранением концепта мировоззрения из философского дискурса я абсолютно соглашусь. И синергичная антропология не строится в логике «развития мировоззрения». Об этом много писал Владимир Вениаминович, здесь мы с ним несколько не расходимся. Тут есть два отсчётных полюса: отношение к миру у Хайдеггера и у Витгенштейна. Хайдеггер в общеизвестном тексте «Время картины мира» пояснил, что в терминах «картин мира» современная мысль уже не может развиваться. А Витгенштейн, с его фирменной лаконичностью, добавил сюда позитивный штрих, как ни странно. В его «Трактате» говорится: мир – это «всё, что выпало». Это мир как шанс; мир как собственная возможность. И такое понимание мира, действительно, исключает формулировку собственной позиции по отношению к миру как поиск мировоззрения. Мир, какой он сегодня перед нами, какой он сегодня у нас, – это никакой не предмет, мне данный для моего воззрения: я не могу на него взирать, а могу только осуществлять себя купно с ним как часть «выпавшего».

– Субъект-объектная схема ушла в прошлое.

– Да, понятие мировоззрения несёт в себе связь с субъект-объектной парадигмой, которая тоже, разумеется, вместе с классической философией, уже сегодня отстранена.

– И в синергичной антропологии используется понятие «мир как опыт».

– Да. Я не ввожу понятия мира в круг рабочих концептов синергичной антропологии. В отличие от Бибихина, для которого это очень существенное и активно употребляемое понятие, я понятием мира не оперирую, но по умолчанию понимаю его в плане феноменологии, то есть мир как опыт, что никак не расходится и с витгенштейновским.

– В синергичной антропологии прослежена история формирования «духовных практик» в качестве антропологических стратегий. Духовная практика складывается в устойчивую традицию на протяжении столетий. Другое дело – практика себя, измеряемая жизнью отдельного человека, будь она религиозная либо философская. Неизбежный вопрос возникает с Хайдеггером, Вы много занимались этим философом: какой путь был у Хайдеггера, какова практика Хайдеггера?

– Это вопрос к Владимиру Вениаминовичу. Я себя отнюдь не считаю специалистом по Хайдеггеру, только его благодарным читателем. В последней моей книге «Фонарь Диогена» довольно обширный раздел о Хайдеггере, который резюмирует определенные части того необъятного философского целого, каким мне Хайдеггер представляется. Там описаны те островки, что входят в канву уже моих собственных разработок, в диалоге с ними синергичная антропология развивает себя.

Существенно, что позднее хайдеггеровское философствование, которое представлено в его второй, после «Бытия и времени», главной книге – «О событии», тоже

оказывается нужным для хода мысли в синергийной антропологии. В наше время любой антропологический разговор непременно определяет свои отношения с ранним Хайдеггером, с антропологией «Бытия и времени», это просто профессиональная неизбежность. Но в синергийной антропологии также и позднее его философствование, совсем другого рода, гораздо более оригинальное и эксцентрическое по методу и по способу философской речи, – тоже вовлекается в философский поиск и играет стимулирующую роль.

– В синергийной антропологии исследуются современные антропологические тренды. Человек в попытке выстроить себя заходит сегодня далеко, развивает множество радикальных практик, которые далеко не всегда являются чем-то глубоким и антропологически значимым. Но есть феномены, которые стоят того, чтобы задуматься: с чем мы имеем дело? К примеру, Ларс фон Триер в своем кинематографическом творчестве, в своем образе жизни, избрал путь антропологического саморазрушения, что ли...

– Мне, к сожалению, некогда основательно следить, но те работы фон Триера, которые мне известны, обращают на себя внимание концентрированной силой, весомостью высказываемой позиции и, разумеется, разрушительностью. Думаю, в порядке изучения новейших трендов мне еще придется обращаться к нему, его вещи – незаурядные антропологические штудии – и, пожалуй даже, незаменимые, ибо они указывают крайние пределы, прописывают крайние негативные сценарии развития антропологической реальности.

– Сергей Сергеевич, если в XVIII–XIX вв. была мода на философию, то теперь философия, заслуженно или нет, играет роль скорее третьего плана. Вы развиваете философское направление синергийной антропологии. Судьба этого направления связана с судьбой философии, хотя синергийную антропологию Вы представляете как нечто отличное от собственно философии.

– Я не особенный оптимист по поводу современного состояния культуры и человеческого творчества, не одной только философии. Состояние антропологической реальности не блещет творческой интенсивностью. Что же касается философии, необходимо говорить о целом ряде вещей, чтобы понять её ситуацию. Я бы сказал, происходит смена конфигурации в универсуме знания и в сообществе дискурсов. Приблизительно этот же феномен у Витгенштейна передается его понятием «смены аспекта», которому дала новую жизнь последняя книга Бибикина. Это чудесная книга! Я очень рад, что при работе над нею он немало ее обсуждал со мной, и следы бесед наших, оставшиеся на ее страницах, мне посылают слабое утешенье в его отсутствии...

Итак, в гуманитарном знании, как и в естественных науках, происходит смена аспекта. Ограничимся сферой гуманитарной. Традиционные членения на дисциплины и дискурсы, по моим представлениям, существенно меняются. Вся, по учебному выражаясь, сетка дисциплин сегодня в подвижности и в подвешенности. Перемены, перераспределения внутри этой сферы таковы, что я не уверен, смогут ли остаться теми же основные дисциплинарные области, смогут ли они даже сохранить свои названия, которые носили веками. Появится другое членение всей сферы знания. Она не останется бесформенной, таково свойство разума, она будет структурирована – но я не поручусь, что в числе новых предметных областей какая-то будет носить имя философии. Или истории. Изменения могут быть таковы, что базовые гуманитарные дисциплины не просто выяснят заново отношения и границы, а вообще уступят место некоему иному набору дискурсов, с совсем иной эпистемологией. Я не исключаю, что начались процессы именно такого масштаба.

– *Эти процессы идут десятки лет, об этом ещё Хайдеггер говорил.*

– Хайдеггеру, как пышно выражаются, предносилась такая перспектива. Но сегодня это заходит всё дальше и дальше. На уровне симптоматики это, в частности, сказывается тем, что философский импульс как таковой сегодня мало и слабо выражен. Новый творческий импульс, «точку роста», будет трудно обозначить в терминах старых дисциплин, в терминах старой сетки: возникнет импульс нового творчества, но, возможно, это не будет ни собственно философский импульс как таковой, ни филологический или лингвистический, исторический... Возможно, ни одно из этих почтенных старых имён для него не подойдет, у него будет другая консистенция.

И весьма следует заметить, что антропология тут оказывается в выгодном положении. Она заведомо не относится к числу тех областей, которые в результате перемен могут оказаться целиком демонтированными. Ибо предметом всей в целом гуманитарной сферы, по самому определению, остается человек; и потому антропология никуда не исчезнет, куда сам человек не исчезнет. Помимо того, она является общим, связующим элементом для всех гуманитарных дискурсов, ибо гуманитарное знание в целом, как таковое, является, в конечном итоге, знанием о человеке, а все дискурсы и дисциплины в гуманитарной сфере суть прямо или косвенно, явно или неявно, науки о человеке. И вследствие всего этого, в ситуации смены аспекта, предельно крупной смены конфигурации всей сферы, за антропологией должна быть инициатива: она обязана проявить свой интегрирующий потенциал, стать *наукой наук о человеке*. Эта формула была как-то высказана Игорем Павловичем Смирновым, и она оказалась как нельзя кстати для выражения того, как синергичная антропология смотрит на роль и миссию антропологии в развернувшихся пертурбациях гуманитарного знания.

Смирнов оказал большую услугу синергичной антропологии, но, может быть, его формула просто в порядке дня, и если бы он её не высказал первым, она всё равно бы возникла. Антропология должна быть именно в таком статусе. Иначе, в качестве просто «науки о человеке», она неминуемо будет одной из частных наук – а в адрес так понимаемой антропологии давно уже высказал резкую критику Хайдеггер. Вместе с прочими частными науками, судьба ее тоже будет неведомой и непонятной. Однако, в отличие от них, она может избежать этой судьбы, и она не должна отказываться от такой возможности. Коль скоро человек останется при новой, и при любой конфигурации гуманитарного комплекса, антропология должна стать наукой всех наук, которые содержатся в этом комплексе. Реально осуществить такую роль – самая сложная задача, в ней большой вызов. Но в большом вызове – и большие творческие возможности, не так ли?

– *Благодарю Вас за интересную беседу, Сергей Сергеевич.*