

Духовная и культурная традиции России в их конфликтном взаимодействии

Лекция Сергея Хоружего

23 сентября 2004 года

в клубе-литературном кафе *Bilingua*

в рамках проекта «Публичные лекции Полит.ру»

Духовная практика и духовная традиция. Концепт

Хоружий: Тема лекции включает в себя слово «Россия» и предполагает, что речь пойдет о духовной и культурной традициях именно в России и о том, как происходит их взаимодействие. Не вообще и всегда, а именно в нашей стране. Может создаться впечатление, что речь пойдет о чем-то идеологическом или публицистическом, это очередное говорение о России и на русские темы, вокруг пресловутой русской идеи, интенсивно отыскиваемой и изыскиваемой в последнее время властными органами. Хочу сразу сказать, что ни идеологического, ни публицистического уклона в моей лекции не будет, все будет наоборот.

По старым диссидентским корням, к слову «идеология» я отношусь сугубо негативно; к публицистике же в том виде, в котором она существует сегодня в России, — и того негативнее. Хотя я не уверен, что для публики так будет лучше, потому что вместо идеологии и публицистики будет то единственное, к чему я приспособлен, — будет тягостное философствование. Разговор о духовной и культурной традициях я готов строить только своим профессиональным философским образом.

О духовной традиции я буду говорить как о понятии, о концепте. Такого концепта в готовом виде я не обнаружил ни в философии современной культуры, ни в антропологии, ни в смежных дискурсах. Соответственно, таковой концепт мне пришлось построить самому. Так что сначала мы с вами сконструируем концепт (следовать модному стереотипу и деконструировать его мы не будем). Потом мы рассмотрим, как он работает в России, какие любопытные приключения происходят с ним на русской почве. Но сначала будет именно это — момент некоторой скучной интеллектуальной работы по построению концепта.

Что это есть? Духовная традиция живет, скажем так, не одна. Она возникает по поводу и вокруг некоторого другого явления. Это другое явление есть духовная практика. Поэтому нам придется строить уже не один концепт, а два. Нам придется понять, что такое духовная практика, каким образом и почему в связи с духовной практикой, по поводу духовной практики непременно возникает духовная традиция.

Духовные практики сегодня вещь популярная. Они вышли в массовую культуру, в массовые увлечения, в частности, это практики, связанные с дальневосточными религиями, такие, как дзен, как тантра, разные формы йоги. Понаслышке, подальше и похуже что-то известно и про суфизм. У меня слишком мало времени, чтобы подробно описать хотя бы одну из них, поэтому я в занудно-философском духе изложу вам понятие духовной практики как таковой. Любая из конкретных

практик, будь то суфизм или тантра, или православный исихазм, должна будет под него подходить, то есть являться его частными случаями.

Так вот. Духовная практика — это фундаментальный антропологический феномен, который заключается, кратко говоря, в том, что человек реализует в нем некоторое свое имманентное, ему присущее устремление к инобытию. Человек не соглашается с собой таким, каким он дан себе, со своей наличной данностью. И не соглашается он в самом фундаментальном главном смысле, в каком это возможно. Он не соглашается не с какими-то косметическими деталями своего устройства, даже не с какими-то деталями своего внутреннего мира. Он не соглашается с самим способом бытия, в котором человеку выпало существовать и в которое, как выражались экзистенциалисты, человек «*брошен*» или «*вброшен*».

В экзистенциализме констатируется факт брошенности человека в определенную ситуацию, — онтологическую, скажем так. И дальше разворачивается речь о человеке, как о приемлющем эту свою брошенность и из нее исходящем. В духовной практике исходная ситуация, если угодно, та же, а выводы из нее радикально иные. Не экзистенциалистское «обреченное приятие», а напротив — решение изменить. Это безумное и невозможное решение сделать свой способ бытия, — бытия в настоящем философском смысле, горизонт бытия, которому принадлежит человек, — сделать его, ни много ни мало, иным. Осуществить актуальное онтологическое претворение, как выражается философия. Человек не только возгорается этим безумным стремлением, он его начинает всерьез осуществлять. Разные попытки, разные стратегии осуществления этой задачи, этого онтологического устремления измениться, и оказываются разными духовными практиками.

Сразу становится ясно, — я это всем словарем усиленно подчеркивал и обозначал — что подобное устремление изменить сам горизонт наличного бытия, безусловно, стоит особняком по отношению ко всем прочим, присущим человеку устремлениям. Понятие «*стремление*» сегодняшней философии знакомо. Со стремлениями или влечениями работает, скажем, классический фрейдизм. Сразу отмечу, что фрейдизм очень подробно, вырабатывает концепт стремления или влечения, характеризует его четырьмя капитальными признаками: объект, цель, исток, сила. Так вот, то стремление, с которым работает духовная практика, принципиально не этого, не психоаналитического сорта.

Забегая вперед, скажу, что вы можете понять, исходя из уже сказанного, насколько человек плюралистичен. Есть психоанализ, очень модный в минувшем двадцатом веке, в двадцать первом веке становящийся менее модным. В минувшем веке он претендовал на то, чтобы быть базовой антропологической моделью, которая могла бы описывать человека как такового, составлять более или менее полную речь о человеке. Уже из немногих вводных слов видно, что мы с этим решительно не соглашаемся, мы видим что-то совершенно другое. Я говорю об очень известной сегодня вещи, хотя бы на уровне слухов и самого названия, я говорю о духовных практиках.

Сразу замечаю, что человек в духовных практиках — это не человек психоанализа. Это совсем другой человек. Мы уже констатировали некую разницу с экзистенциализмом, с психоанализом она не менее фундаментальна. Вместе с экзистенциализмом мы говорим о брошенности человека, вместе с

психоанализом говорим о том, что надо рассматривать человека, анализируя его стремления. Но разница заключается в том, что духовные практики содержат в качестве своей основы стремления, которые не имеют отношения ко фрейдистскому механизму. Существуют стремления совершенно иного рода, с совершенно иными законами.

Первый концепт как раз и описывает, чем является это другое стремление, которое создает духовную практику, в котором человек стремится (причем не только стремится, но и реально продвигается) в иной способ бытия. Каким образом это происходит, какими характеристиками отмечено вот это совсем другое, не фрейдистское стремление человека? Вот здесь-то мы и начинаем соприкоснуться с духовной традицией. Речь идет о продвижении, о пути. Сегодня всем, кто хоть понаслышке знаком с духовными практиками, известно, что для них ключевым словом, словом девизом, словом символом всегда служит слово «путь», «дао». Стало быть мыслится, что человек должен пройти некий путь. Куда должен вести этот путь? Он должен вести к иному горизонту бытия. В русской философии и, шире, в русской литературной речи есть слово «инобытие», которое и обозначает иной способ бытия.

Тот путь, который выбирает для себя человек в духовных практиках, ведет к инобытию. А что это такое? На уровне нашего эмпирического опыта, нашей деятельности в здешнем бытии, такого пути нет и быть не может. Инобытие, по определению, никак не присутствует в круге нашего опыта. Так, стало быть, куда же путь? Как выбрать его направление? Путь — понятие, заключающее внутри себя некий предикат непрерывности. Это некое прогрессивное продвижение. Человек следует все дальше и дальше по пути. Но: как выстроить этот путь, если его цель, то, к чему он должен привести, просто-напросто отсутствует в реальности? Возникает такая вот парадоксальная задача: как найти ориентацию к инобытию.

Здесь и возникает эта двойственность. Путь духовной практики, совершенно очевидным образом, избирается человеком в порядке его собственной, личной задачи, даже интимно личной. Он ощущает, что это нужно ему для его самореализации, для его самоосуществления, для сведения своих внутренних счетов со своей жизнью — не по каким-то коллективным, социальным или иным стимулам, а сугубо из глубины самого себя. И когда он осуществляет духовную практику, он осуществляет это как свое сугубо личное, индивидуальное дело. Он делает это, концентрируясь, даже предельно концентрируясь на самом себе.

Но есть, как мы уже почти выяснили, совершенно другой полюс. Погружаясь исключительно в свой индивидуальный опыт, который мы добываем сами, мы задачу ориентации решить не сможем. В границах нашего сугубо индивидуально опыта, мы не изобретем нашей путевой инструкции, как следовать к цели, ведь она просто-напросто отсутствует в здешней реальности. И тем не менее нечто заставляет нас к ней продвигаться.

Откуда взять ориентацию? Откуда взять азимуты продвижения к инобытию? Вот этого уже сугубо индивидуальный опыт не доставляет. Путевую инструкцию сам от себя не получишь. Подлинных духовных практик в мире считанное число: пальцев одной руки все-таки не хватит, но двух уже, безусловно, будет достаточно, чтобы исчислить, назвать все духовные практики, которые были созданы в мире за все тысячелетия бытия человечества. Почему это такое редкое

явление? Именно оттого, что для каждой надо создать путеводную инструкцию, как продвигаться к цели, которая отсутствует на земле. И отсутствует в космосе. В горизонте нашего бытия как такового. Такие инструкции все же создаются, и они создаются не индивидуальным трудом, а некоторой преемственной работой, которую осуществляет уже некоторое сообщество. И вот это-то сообщество, которое вырабатывает путевую инструкцию для продвижения к инобытию, и называется духовной традицией.

Существует теснейшая диада, двоица связанных между собой явлений. Духовная практика с необходимостью нуждается в духовной традиции, чтобы получить от нее указания. Здесь необходимо уточнять словарь. Речь идет о проходимом пути, процессе. Но инструкция требуется человеку каждомомментно. Не один раз: он получил инструкцию, как, например, к пользованию чайником, прочел ее и далее ей следует, — нет, речь идет о непрерывном опыте движения, который непрерывно же нужно проверять. Непрерывно нужно особым образом, устраивать так, чтобы не вкрался чуждый опыт, чтобы не вкрался иллюзорный опыт, который нам может казаться опытом продвижения к этой невозможной цели, а на самом деле таковым не является.

Каждой духовной практике хорошо известно, что опасность иллюзорного опыта, когда человеку кажется, что он движется по пути, а на самом деле с него уклонился, это реальнейшая опасность. И, опять-таки, уже не из индивидуального опыта, а из традиции, человек получает критерии проверки, чтобы иметь возможность удостовериться в подлинности своего опыта. Одним словом, духовная практика к себе требует и рядом с собой предполагает некоторую объемлющую среду, в которую она погружена. И эта объемлющая среда уже не индивидуальна. Это некоторое сообщество, существующее в истории и вырабатывающее на протяжении не одного поколения вот эту путевую инструкцию или «органон духовной практики», как я это назвал при помощи философского языка в одном из своих текстов. Способ организации и выстраивания опыта практики. И создать каждый такой органон занимает столетия. Органон каждой практики из небольшого числа подлинных, которые есть в распоряжении человечества, инструкция, как же двигаться, вырабатывалась многими столетиями. Вот это и есть духовная традиция. Она вырабатывает этот органон и хранит его. И каждый проходящий питается от него.

Уже напрашивается некий системный язык. Речь идет о некоем индивидуальном опыте, о деятеле, который проходит индивидуальный путь и в прохождении этого пути критически и постоянно зависит от некоторого объемлющего коллективного целого, от традиции. Напрашивается биологическая аналогия. Такой органический язык часто и возникал, в философии, которая занимается этими вопросами. Существует биологический вид. Он складывается из отдельных, как выражается биология, особей. Каждая особь проходит свой отдельный промежуток биологического существования, биологической жизни, что, разумеется, тавтология. И она не может его пройти, если не существует вот этого объемлющего целого, если не существует вида как среды и средства отдельного существования.

Аналогия концептуально совершенно корректная. Действительно, практика требует существования традиции, как существование особи требует существования вида. Соответственно вот эта двоица, если кому-то угодно дальше

развивать речь о ней в таком вот системном дискурсе, будет рассматриваться как метабиологическая система.

Мы немножко прояснили, что значит духовная традиция: она существует в таком вот двойственном единстве с духовной практикой, когда человек стремится к инобытию. И, как утверждает опыт каждой из традиций, действительно ухитряется эффективно пройти этот путь. Немыслимая цель таки достигается.

Культурная традиция. Концепт

Но мы собирались сопоставить с этой духовной традицией некие иные. Конкретно, культурную традицию. Пока непонятно, причем здесь вообще другие традиции. Мы обрисовали некоторое явление, сугубо антропологическое, возникающее по поводу совсем уж специфического антропологического явления — духовной практики, которая вырабатывает не простой опыт, а опыт устремления к инобытию или, это слово употребляется здесь по праву, мистический опыт. Духовная традиция создается в связи с прохождением человеком мистического опыта.

Причем же здесь обычный язык социологии, социокультурных дискурсов, который применяется, когда говорят о всяческих традициях? То явление, которое мы пока описали, как будто бы здесь совсем не причем. Тем не менее, достаточно просто понять, что с другими традициями, которые фиксирует в обществе социология, с такой речью о традициях и таким их пониманием общая почва все-таки есть. Где она? А она в самом слове. Ее достаточно просто увидеть и извлечь. Привычная для философии парадигма этимологического осмысления. Традиция, парадосис, предание — всегда речь идет о том, что нечто передается. И понятно, что то, как мы описали духовную традицию, под это подходит; речь идет о том, что духовная традиция продуцирует или репродуцирует, передает определенный опыт. Что именно она транслирует, это другой вопрос.

Существенно то, что речь идет о некоем механизме передачи, механизме трансляции. И любая другая традиция, в обыкновенном социологическом смысле, занимается этим же. Говорят о социальных традициях, культурных религиозных — очень много о каких. И всегда, когда говорят о традиции (это слово, слава Богу, не потеряло в расхожем языке своего основного значения, что бывает нередко), действительно, о каком бы виде традиции речь не шла, всегда имеется в виду некий инструмент или механизм трансляции, передачи. Меняется и очень радикально меняется, лишь то, что транслируется. А что именно транслируется? Да все, что угодно: от нежных чувств до товаров, глобальных идей.

В этом плане, под этим углом зрения, можно взглянуть на саму фактуру существования человеческого общества и увидеть, что абсолютно естественно и плодотворно, и осмыслительно видеть эту фактуру существования общества как некоторое плетение традиций. Традиций как трансляций, как механизмов передачи. Это обобщение очень привычных взглядов. К примеру, те виды материализма, с которыми нам пришлось жить в качестве господствующего обязательного мировоззрения при большевиках, тоже утверждали, что жизнь общества — это некоторая трансляция. Только чего? Нам всем предлагалось верить, что из всего необъятного репертуара, которое общество может транслировать, важнее всего трансляции экономические. Товар-деньги-товар и тому подобное. Эти трансляции единственно важны, а все остальные по

отношению к ним вторичны. Совершенно очевидно, что это чистейший и ничем не оправданный произвол, но сам общий взгляд справедлив. Действительно, существование человеческого сообщества есть плетение разнообразнейших трансляций.

Мы выделил из них одну — трансляцию мистического опыта. И она уникальна по отношению ко всем прочим. Чем она уникальна? — Многим. Чтобы доказательно это изобразить, надо показать, по сравнению с какими традициями она является уникальной и в чем неуникальность последних. В теме лекции был поставлен вопрос о культурной традиции. Кроме того, разумеется, существует религиозная традиция. Именно в сопоставлении с религиозной традицией и выявится уникальность того, о чем мы говорим.

Что такое религиозная традиция? Мы сразу понимаем, что религия — очень гетерогенное явление. У нее масса сторон. От высокодуховных, где предполагается трансляция именно этого духовного, мистического опыта (так что мы понимаем, что духовная традиция находится внутри религиозной — религиозная шире), до чисто культовой, социологической и поведенческой — стереотипы или паттерны религиозного поведения. Все это входит в религиозную традицию. Мы сразу видим, что это необычайно разношерстное явление. Духовная традиция уникальна, в частности, тем, что она представляет собой не гетерогенное образование, а некоторую, как мы говорим, чистую фракцию. То, что транслирует духовная традиция, есть только одно и очень определенное: транслируется антропологический опыт бытийного восхождения. Уникальный род опыта.

А вот религиозная традиция транслирует массу самых разнообразных вещей.

Далее, культурная традиция. Мы сразу видим, что и она разношерстна. Что сюда входит? Разумеется, это тоже трансляция, трансляция разнообразнейшего культурного опыта, культурного материала, культурных форм. Культура слагается, в частности, из институций. Так что здесь есть институциональная традиция, передача институциональных норм существования.

Очень полезны различия. Хотя я рискую вовлечь вас в глубины философии, что непозволительно для нашего бюджета времени, но тем не менее очень поучительно вот такое различие: важно, что транслирует традиция. Очень фундаментально различия между трансляциями сущностного, субстанциального материала и не сущностного, чисто энергийного, чисто опытного.

По преимуществу происходит трансляция тех или иных сущностей. Это то, что философы называют «аристотелианскими трансляциями». Аристотель построил все величественное здание философии на верховном понятии сущностей. Философия строится, как система сущностей, и вся глобальная реальность, по Аристотелю, описывается как система сущностей, связанных самыми разными соотношениями. Так вот и культура транслирует разные виды этих сущностей. Ценности, нормы, институты. Ведущим механизмом культурной трансляции является школа, трансляционное назначение которой прямо предъясняется. Здесь напрямую происходит передача от поколения к поколению определенных норм, ценностей, сущностей.

В случае же духовной традиции транслируется принципиально иное содержание. Никаких сущностей здесь не выделишь. Если бы та цель, к которой нужно продвигаться, присутствовала в здешней реальности, то она тоже была бы описуема с помощью каких-то сущностей, и духовная традиция тоже транслировала бы сущности. Но цель отсутствует, ее нет в горизонте здешнего бытия, ни в какую сущность ее не оденешь, не облечешь. Соответственно, транслируется духовной традицией только голый опыт энергии устремления, сугубо личностные содержания. Личностный опыт, который на нормативном языке не передается. А передается исключительно способами личного общения.

Духовная традиция несет с собой принципиально личностную стихию. Другие традиции не связаны непременно с этим условием. Это не значит, что они все безличны. В культурную традицию входит эстетический, художественный опыт. Он, безусловно, включает в себя существенные личностные компоненты, он транслируется эмоционально; он транслируется в общении в художественном акте, который достаточно сложно философски концептуализовать. Это опыт личностный, не аристотелианский, скажем так. Но культурная традиция в целом не связана специфично с личностной стихией. Она очень свободно может быть и имперсональной. То есть все ее институты, по определению, имперсональные. И школа, которую все мы проходили, — имперсональная институция. Вот коренные отличия культурной традиции от традиции духовной.

В духовной традиции, конечно, тоже есть обучение. Как оно происходит? Оно происходит не посредством школы, а посредством создания некоторой специфической, опять же антропологической, двоицы: учитель — ученик, старец — послушник (такой словарь в православии). И внутри этой диады происходит обучение, трансляция вот этого неаристотелианского опыта сугубо личностными путями. Путями общения. А не путем научения неким нормам, идеям, ценностям, законам, сущностям. Во все это опыт духовной практики не облечешь. Это имперсональный язык.

Еще одна особенность духовной традиции заключается в том, что все остальные включают лишь элементы личностной стихии, но ими не исчерпываются. Духовная же традиция существует исключительно в личностной стихии.

Российский конфликт традиций

Теперь можно обращаться к России. Последнее общее утверждение состоит в том, что в реальном существовании общества эти разнообразные механизмы трансляции друг от друга, разумеется, не независимы. Наоборот, они теснейшим образом переплетены, они вступают друг с другом в разнообразные взаимодействия. Это на общем уровне более чем понятно.

Все представляют, что разные виды трансляций могут, например, исключать друг друга. Если мы транслируем одни ценности, то какие-то другие при этом исключаются. Если мы вовлечены в один вид процессов трансляции, то какой-то другой вид процессов трансляций при этом делается невозможным. Это абсолютно на общеантропологическом уровне, скажем так. Так вот, то, в каких отношениях оказываются разные процессы трансляции, оказывается критическим важным и для того, каким реально выстраивается история общества, культуры, цивилизационного сообщества и так далее.

Вот здесь мы и переходим к России. Тезис состоит в том (доказывать я его никак не буду, потому что нет времени, а только его объявлю и прокомментирую), что в конкретном случае российской истории вот эти две важнейшие традиции — духовная и культурная — стоят друг к другу в весьма специфическом отношении, причем достаточно нездоровом.

Пардон, неискоренимая склонность философа: еще раз вернусь на общий уровень. В каких отношениях могут состоять между собой духовная традиция и любая другая? Понятно, что, будучи личностной традицией, духовная традиция имеет одну уникальную возможность и способность. Она может создавать вокруг себя примыкающие традиции и стратегии. Поскольку она транслирует некоторый сугубо антропологический опыт, то, как в последнее время публика научилась, в первую очередь у Бахтина, мы знаем, что по отношению к любым пластам опыта человек может занимать позицию или установку *участности*. После Бахтина это слово стало очень модным. *Диалогические отношения*, отношения участности. Это значит, что человек обретает некоторую обращенность, расположенность к данному опыту. Он, скажем так, с симпатией заинтересовывается им. Он не избирает установки полностью войти в этот опыт.

Конкретно мы говорим о духовной практике. Человек может не принять решения о полном погружении в этот опыт. Но он может избрать для себя установку обращенности к нему. Он может понимать его, он может испытывать то, что Бахтин называет *приемлющим участием*. Он может разделять этот опыт. Не принимать его всецело, так чтобы самому становится на этот единственный путь, но понимать и разделять. Вокруг традиции и практики в строгом смысле может создаваться окружающая сочувственная среда, которая в некоторых отношениях (совершенно непредсказуемо, в каких именно; это не формализуемо) может участвовать в этом опыте, может его разделять, может к нему, как говорится, прислоняться. Может осуществлять антропологические стратегии, которые, так сказать, ассоциированы с духовной практикой, с духовной традицией.

Культурная традиция может вести себя именно так. Она может осознавать себя как ассоциированную с определенной духовной традицией. Как не отождествляющую себя с ней, но к ней примыкающую. Это, очевидно, гармонические отношения. Никакие формы культуротворчества при этом априори не исключаются. Культура существует как культура, в собственно соку, как говорится, но она осмысливает себя как ассоциированную по отношению к определенной духовной традиции, как пребывающую к ней в состоянии участной обращенности.

Но этого всего может и не происходить. Культурная традиция может осмысливать себя как нечто совершенно чуждое духовной традиции, а может и как враждебное, антагонистичное. Понятно, что здесь возможен весь спектр установок.

И теперь, окончательно возвращаясь к России, я констатирую, что здесь именно что не сложилось вот этого сочувственно-примыкающего отношения двух традиций. А сложилась раздвоенность бытия. Сложилась конфликтность.

То, что я называю духовной традицией, в русском случае есть духовная практика, выработанная православием, исихастская традиция. Сама по себе она является очень узким сокровенным, заглубленным духовным явлением. И духовная традиция, обнимающая эту духовную практику, столетиями существовала на Руси

отдельно, особняком от культурной традиции. Так получилось, что духовная традиции оказалась феноменом, как говорят культурологи, *низовой культуры*. Монашеской, простонародной.

А великая русская культура, которая создавалась последние три или два с половиной столетия — она была чужда духовной традиции.

И уже в порядке чистой декларации я вам сообщу почему. А потому что как духовная традиция, так и культурная традиция в России реализовались не в полноте, не во всех аспектах. Такая полнота развития в нашей исихастской традиции была реально явлена, существовала в истории в последние десятилетия существования Византийской империи, века полтора. Это, в основном, XIV век. Тогда существовала развитая традиция на уровне практики, на уровне мистического опыта, но она включала в себя и высокоразвитые культурные измерения. Культура поздней Византии осуществляла себя именно в этой примыкающей, ассоциированной парадигме по отношению к духовной традиции. Соответственно, сложившаяся система имела все предпосылки к существованию и к плодотворности.

Очевидно, что в России этого отнюдь не было. Никаких подобных культурных дискурсов духовная практика и духовная традиция на русской почве не создали. Была создана высокая мистика, но в ней не были выработаны культурные измерения. Культурная же традиция осталась просто-напросто чуждой всем этим пластам духовного опыта, которые чрезвычайно существенны. Это ведь не какой-нибудь опыт, а, простите, опыт отношения человека с бытием, отечественного человека, здесь сущего, в нашей России. Его отношения с бытием, а не что-нибудь иное, именно они заключены в духовной практике. Культурная традиция позволяла себе на этот опыт не обращать внимания, будто его нет. И, разумеется, ничего хорошего из этого не происходило.

Вот таким было это конфликтное взаимодействие. Потом наступил XX век. Катастрофы, как правило, заставляют человеческий разум становиться умнее, в последний момент. Так было в поздней античности, так было в поздней Византии, так было и в поздней Российской империи. Но в нашем конкретном вопросе, в аспекте выстраивания отношений между культурной и духовной традициями, существенный прорыв был достигнут уже за гранью. Зрелая ступень продвижения к гармоническому соединению духовной и культурной традиций не была достигнута в знаменитом «серебряном веке», который стал великой культурной эпохой, разумеется, не только в России, но во всем мире.

Так вот, в вопросе отношений рассматриваемых нами традиций решающего продвижения до решающего продвижения большевиков достигнуто не было. Но оно было достигнуто уже в Зазеркалье, в эмиграции. Вот это, как я пытаюсь донести до российского читателя, до российского сознания, и есть духовное деяние эмиграции. В глубоко принципиальных терминах, в самых общих терминах культурного и духовного пути России в эмигрантской культуре был совершен вот этот критически важный шаг к воссоединению культурной и духовной традиций. Шаг, которого не сумел сделать знаменитый «серебряный век». На этом я закончу.

«Кончается то, чему дают кончиться». Обсуждение

Участствуют: Виталий Лейбин (модератор), Валерий Веневцев, Валерия Михайловна Малышева, Алексей Чадаев, Жан Загидуллин, Антон Николаев, Никита Гараджан, Александр Бугаев и др.

Лейбин: Известны ли какие-нибудь цивилизаций кроме русской, которые бы находились в похожей ситуации недостроенности, неполноты? Какого рода деятельность необходима, чтобы освоить тот пласт опыта, который был достигнут в эмиграции, и вообще способна ли современная русская культура освоить его?

Хоружий: Что касается полноты. Здесь я должен сразу сказать, что наше бытие отмечается фундаментальным предикатом несовершенства. Наоборот, полнота — это редчайшее исключение, которое случалось, осуществлялось, достигалось считанное число раз, в те периоды, которые можно назвать «звездными часами» человечества. А вот неполнота — это правило.

Скажем, в европейской культуре, в западной культуре никакого гармонического соотношения духовной и культурной традиции также нет. Там, впрочем, не возникает и особой конфликтности, потому сложилась ситуация доминантности культурной традиции над духовной традицией. Духовная традиция, как говорится, еле попискивает в подчинении у культурной традиции. Конфликтом это не назовешь, это придавленность духовной традиции. Это утверждение заслуживает тщательной аргументации, но из-за недостатка времени приходится ограничиваться чистой декларацией.

И еще. Например, американская цивилизация отлично существует (хотя отлично или не отлично — кому как) вообще без духовной традиции. Вне ее. Это, опять же, слишком общее утверждение, разумеется, в стопроцентно огульной форме, но в порядке общей декларации можно обозначить один корень этой ситуации: как я уже сказал, органон духовной практики создается трудом столетий, и поэтому, хотя внутренней, социологической, так сказать, обязательности здесь никакой нет, но де-факто выработка этих путевых инструкций духовного восхождения человека осуществлялась благодаря монашеству.

Вне явления монашества ни один органон ни одной духовной практики в мире создан не был. И хотя все авторитеты любой из традиций подчеркивали, что нет необходимости в институте монашества, но чисто эмпирически, *de facto*, нужны очень строгие условия, чтобы вырабатывать этот опыт, и, опять же чисто эмпирически, создавать эти условия без института монашества необычайно трудно и реальных исторических примеров, когда духовная практика с ее путевой инструкцией была бы создана без помощи монашества, — таких примеров просто нет.

А протестантизм, как мы знаем, возник, изначально в боевом импульсе Лютера, исключив институт монашества. Тем самым произошло радикальное изменение в отношениях с духовной традицией. Преимущества такой позиции развернуты в истории, все мы знаем, что это дает, но то, чем за эти преимущества приходится расплачиваться, очевидно в гораздо меньшей степени. И отношения с духовной традицией — это и есть один из пунктов, которым за реформу приходится платить. Отказавшись от института монашества, протестантизм сразу поставил

себя в очень амбивалентное положение по отношению к духовной практике. Попросту, он необычайно ослабил свои связи с ней.

Веневцев: Хотелось бы узнать, почему традиция обязательно должна быть трансляцией, а не, например, коммуникацией, как считают другие авторы?

Хоружий: Я ссылался на этимологию. Традиция изначально не может не быть трансляцией. Что не означает, что она не может быть вместе с тем и коммуникацией.

Веневцев: А вы можете сказать, зачем вы решили прочесть именно такую лекцию и почему вы решили прочесть ее именно на Полит.ру?

Хоружий: Вопросы пока что чисто фактические, почвы для размышления не оставляющие. Я ответил согласием на приглашение Полит.ру прочесть здесь лекцию, сам я такого решения не принимал. Почему именно такую лекцию: это то, чем я занимаюсь, о чем я размышляю. Очевидно, организаторов это устраивало.

Веневцев: Вы отвечаете на вопрос «почему?», а не «зачем?» То есть собственных целей вы не преследуете? Занимаете нерелексивную позицию.

Хоружий: Я ответил согласием. Ответив именно так, я предполагал некоторое свое «зачем?», но предполагал его самым простым человеческим, коммуникационным: затем, чтобы мои мысли до кого-нибудь дошли, вот за этим.

Николаев: Правильно ли я понял, что культурная традиция содержит в себе духовную традицию?

Хоружий: Нет-нет. Вот это уже другое. Я говорил, что религиозная традиция включает в себя духовную как часть. О культурной традиции я этого далеко не утверждал. Она может попросту стоять в стороне.

Николаев: То есть она в этом случае получается бесчеловечной.

Хоружий: Нет. Я не отождествлял человечность и духовность, я не утверждал, что, пользуясь термином Хайдеггера, дом человечности — это исключительно духовная традиция. В частности, я говорил, что художественные практики, мир эстетического — это тоже дом человечности.

Лейбин: Я чувствую необходимость немного приоткрыть карты, и сделать замечание о том, в чем наш интерес собственно Полит.ру к докладу именно Сергея Хоружего. Сергею Сергеевичу я уже рассказывал эту байку. Мы пытаемся в проекте публичных лекций отталкиваться от тех вопросов, которые возникали на прошлых лекциях. А там появилась серия вопросов огромной остроты, далеко выходящих за зону компетенции актуального политического или экономического анализа и за рамки истории 90-х.

В частности, в своей лекции у нас Виталий Аркадьевич Найшуль указал на область, которая находится за пределами технической не может быть освоена наличным техническим, например, экономическим инструментарием. В истории и о том, как вопрос о культуре, традиции и языке возник из казалась бы простой задачи написать экспертный текст о местном самоуправлении в России. Виталий

Найшуль в месте такого большого вопроса говорил об отсутствии политического языка. Другие поднимают вопрос о том, есть ли у нас национальная философия, мировоззрение. И Сергей Сергеевич, на мой взгляд, предложил нам ответ.

Веневцев: И как он ответил?

Лейбин: «Да».

Вопрос из зала: Вопросов масса и идей тоже масса, и вот что хотелось бы сказать. В ситуации глобализации, которая характеризуется всеобщей смесью и гегемонией одной культуры или двух культур мир, соответственно, приобретает черты биполярности. Это, конечно, тоже голословное утверждение, мне так кажется...

Хоружий: Сейчас чаще говорят про однополярность.

Вопрос из зала: Мне как раз кажется, что биполярность, но это другой вопрос. Мне кажется, что в этой ситуации возможен какой-то микс, какое-то смешение именно духовных традиций. Это вопрос, может быть, предсказательного плана, не могли бы вы прокомментировать, что может получиться из того бардака, который сейчас происходит в мире?

Продолжая эту мысль: как вы относитесь к бахаизму как к попытке смешения духовных культур? И третье, возможна ли ситуация существования одного человека на пересечении двух, трех и более духовных культур? Человек, который живет в традиции, допустим, иудаизма и также не мыслит себя без кодекса бусидо.

Хоружий: Здесь я должен сразу самым определенным образом сказать одну вещь: смешения духовных традиций не существует, и это в принципе невозможно. Когда я сказал, что духовная традиция есть чистая фракция, это следовало понимать в самом сильном и однозначном смысле.

Попытки смешения всегда возникали и будут возникать. Смешанность как нельзя более свойственна фактуре здешнего существования, но всякое смешение означает некую редукцию, утрату и выход из традиции. Существует великая масса гибридных явлений, которые, конечно, необычайно характерны. Одно неперемное их свойство в том, что они уже не являются духовными практиками. Их нужно характеризовать каждую по-своему (кстати, в моих текстах я рассматривал подобные вопросы и даже классифицировал возможные варианты смешения; «гибридные практики», как я их называю), но любые гибридные практики — это не духовные практики. Восхождение к инобытию здесь заведомо невозможно.

Вопрос из зала: Почему?

Хоружий: А попросту потому, что каждый органон единственен. И, соответственно, он ведет к своему единственному телосу. Выходя из этого органа, вы просто выходите из этой практики. Все, вы уже не там, вы уже в другом месте. Теперь задачу ориентации вам надо ставить по-другому. Для начала, если вы констатируете ситуацию, как ситуацию смешения, вы

констатируете, что вы уже не на пути. Что будет потом, что при этом возможно и невозможно, это вопросы следующие. Для начала вы покидаете путь.

Вопрос из зала: А возможен индивидуалистический путь к инобытию, путь вне традиции?

Хоружий: Разумеется, нет. Я с этого начал. Вы можете только двигаться в «топике бессознательного», как я это называю. Это очень похоже. Например, те паттерны человеческого существования, которые воссоздает Лакан. Они очень похожи на духовные практики. У него, как мы помним, циклические стратегии вокруг некоей пустоты. Пустота достаточна похожа на инобытие. Но пустота психоаналитических стратегий — это не та пустота, о которой говорят восточные практики. А в христианстве инобытие как пустота абсолютно не осмысливается.

Вопрос из зала: Вы верующий человек?

Хоружий: Да.

Малышева: У меня, как мне кажется, простой вопрос, но он может быть важен для слушателей. Хотелось бы вернуться к последней фразе вашей лекции, к тезису о том, что в эмиграции удалось достичь гармонического слияния. Не могли бы вы назвать несколько примеров того, в каких формах это происходило.

Хоружий: Да, конечно. В данном случае я имею в виду достаточно определенные практические вещи, культурные явления, которые происходили в эмиграции. Там, действительно, произошел переход русской мысли в свой следующий этап, отличный от пресловутой философии «серебряного» века, которая всячески изучается и прославляется.

Это явление уже гораздо менее известно потому, что этот переход означал и выход из философского способа, философской речи. Он был достигнут уже не в философском дискурсе, а в богословском. Произошло то, что я называю «модуляцией дискурса». Это развитие известно уже непосредственно как развитие богословской мысли, хотя оно и имело и философские стороны. Оно было связана прежде всего с именами отца Георгия Флоровского, отца Иоанна Мейендорфа, Владимира Николаевича Лосского.

Мы сегодня пытаемся их издавать, доносить до людей их наследие. Это, действительно, был следующий этап, и, как я пытаюсь разъяснить, выстраивая контекст и процесс, в культуре эмиграции встреча и развитие вот этих вот двух этапов прослеживаются достаточно выпукло. Был даже один исторический эпизод, когда эти два этапа как бы столкнулись между собой, и переход к чему-то следующему обозначился совершенно явственно.

Такой эпизод я усматриваю в том, что называется «Парижский спор о Софии», который произошел в середине 30-х годов после выхода книги отца Сергия Булгакова «Агнец Божий», первого тома его трилогии о богочеловечестве. Возникла богословская дискуссия, споры, и оппонентами отца Сергия Булгакова в этом вопросе выступили Владимир Николаевич Лосский и отец Георгий Флоровский. Они выступили совершенно независимо друг от друга, близости друг с другом у них не было, но была общность культурно-философская и историко-мыслительная. В разговоре о процессе русской мысли мы можем

идентифицировать этот эпизод как первую встречу и первое обозначение различий между следующим этапом, который был связан с творчеством Флоровского и Лосского, и философией «серебряного» века, которая оставалась в прошлом.

Чадаев: Знаете, так получилось, что я совсем недавно перечел «Философию хозяйства» и, в частности, ваше к ней предисловие. Там совсем по-другому оценивался жизненный путь Булгакова, и я запомнил именно эту вашу оценку, которая заключалась в том, что далеко не факт, что это правильно, что философия растворилась в богословии.

Хоружий: Я это пишу не по поводу «Философии хозяйства», а по поводу другой книжки Булгакова, «Трагедии философии», которая вся как раз на тему отношений между философией и богословием.

Чадаев: То есть «Трагедия философии» — это переход от Булгакова-философа к Булгакову-богослову, и после этого мы ничего кроме Софии от него не узнаем.

Хоружий: Да.

Чадаев: Но сейчас вы говорите, что это не кризис, не трагедия, а какой-то следующий этап, новый уровень. Остается ли место философии на уровне синтеза двух традиций?

Хоружий: Должен заметить, что в этом предисловии к сочинению отца Сергия я писал несколько другие вещи. Почему другие: есть различия контекстов. Речь идет о различии развития отечественной мысли, российского философского процесса и общего вопроса о соотношении речи богословской и философской.

Я возражал отцу Сергию в его суровом однозначном заключении, что путь философского разума как такового есть путь ошибочный и себя исчерпывающий, и что он должен уступить место богословскому способу. Я этот тезис критиковал и сейчас повторяю, что он неверен, но в конкретном идейном развитии России для продумывания и выстраивания, для регуляризации, скажем так, для улаживания отношений внутри русской культуры, внутри русского культурного процесса необходимо должно было произойти обращение русской философской мысли к русской духовной традиции, ее осмысление.

И на первых порах это осмысление должно было осуществиться на языке богословия. Вот это я и называю «модуляцией дискурса». В сугубо русском контексте, в нашей истории такой эпизод, действительно, составлял необходимость. Для начала необходимо было понять самое духовной традиции в ее существо. И первая стадия этого понимания может быть осуществлена только в богословском языке. Это ни коим образом не отменяет необходимости, по определению из популярного текста Киреевского, «новых начал для философии». В терминах, которые я сейчас применяю, это звучит как то, что после модуляции дискурса необходима обратная модуляция. Когда духовная традиция продумана и осмыслена на богословском уровне, дальше необходимо вновь обратиться к философской рефлексии по поводу итогов и результатов. Уже к собственно философской рефлексии.

Это конкретно то, что я пытаюсь сделать в своих текстах. К примеру, в книге «К феноменологии аскезы» представлен конкретный образчик того, что я понимаю под обратной модуляцией.

Чадаев: То есть у Булгакова это приняло форму конфликта?

Хоружий: Да, он остро осознал этот конфликт, но не сумел в своем творчестве предъявить его разрешения.

Чадаев: По-вашему, он как философ принес себя в жертву богословию ради этого перехода?

Хоружий: И эта жертва вдобавок никем не была принята.

Чадаев: Теперь должна появиться какая-то следующая жертва, когда богослов должен принести себя в жертву философии?

Хоружий: Да нет, отчего же. Я скажу гораздо проще, и не так торжественно: русскому философу необходимо знать русское богословие, только и всего.

Вопрос из зала: А как можно заниматься богословием без духовной практики?

Хоружий: Это уже совсем следующий круг вопросов. Опять же, я в своих текстах разбирался с этим отношением: здесь речь заходит о том, что мы понимаем под богословием. Полезно то различие, которое я провожу, пытаюсь говорить о том, что нам следовало бы ввести два термина вместо двух синонимов. Нам стоит понимать под теологией одну дисциплину, а под богословием — другую.

В православии под богословием понимается способ мышления, действительно, от практики не отделимый. Между тем у слова «богословие» есть и прочие смыслы, которые в культуре не отщепились так, как я предлагал их отщепить. Следовало бы именовать все прочие смыслы «теологией». Например, когда мы говорим о «школьном богословии» или об «академическом богословии», мы не имеем в виду что-то, непременно связанное с практикой. Имеется в виду вещь, которая на западе понимается под теологией, а эту теологию Хайдеггер однозначно относит к наукам. В этом случае связь с практикой отнюдь не предполагается необходимой.

Сергей: Скажите, пожалуйста, духовные традиции в отдельно взятых странах стремятся к вымиранию ради какой-то глобальной традиции или это не так?

Хоружий: Вопрос очень сложный. Судьба духовных традиций сегодня, о чем я уже несколько раз говорил, обругивая наш способ существования как склонный к смешениям, — это смешение *par excellence*, это смешение смешений. И судьба духовных традиций очень сложна. С одной стороны, необычайно гальванизирован интерес к ним. С другой стороны, происходит их вульгаризация, редукция, смешение, создание всяческих убудочных форм, домотканых вариаций и импровизаций на тему. Словом, любая традиция в опасности. Я очень бы не хотел говорить в прогностическом ключе, это очень не философично и ненаучно, но в той мере, в какой мере я могу понять из философского анализа нынешней ситуации, осуществляемые сегодня стратегии можно идентифицировать как

стратегии умирания. Например, один из моих текстов называется «Эвтаназия». Это как раз тот сценарий, который я полагаю сегодня господствующим.

Бугаев: У меня два вопроса. Первый: в чем вы видите причину вот таких негармоничных отношений традиций в России, связано ли это с характером принятия православия или скорее с культурным расколом Петровских и последующих времен? Второй вопрос: та степень синтеза, которая была достигнута в эмиграции, есть ли ее носители после Флоровского и его поколения, и есть ли шансы на ее поддержание сейчас?

Хоружий: Ну, что касается первого вопроса, то я хотел бы его отвести, заметив, что вопрос «почему?» в истории не корректен. Отвечать на вопрос «почему?» я не возьмусь, надо более подробно проследивать, как это состоялось. Причинно-следственные связи, на мой взгляд, как язык описания попросту архаичны и не состоятельны. Это грубые линейные соотношения в аристотелианской системе, в этой пресловутой метафизике, которые сегодняшняя философия просто погребла.

Вопрос о причинных отношениях в истории дебатировался эдак лет сто с лишком назад и уже тогда эта причинная методология была решительно отвергнута. А дальше от этого отказались не только в истории, но и во всех остальных областях, включая физику. Разумеется, где-то они есть, но, как и с полнотой, и с чистотой - это редчайший случай, когда мы можем верить, что между явлениями существует причинно-следственная связь. Это исключение, а не правило. И считать это универсальным языком сегодня нельзя никак.

На уровне же фактической констатации я вместе со всей российской исторической наукой и мыслью, в общем, соглашаясь со всеми, конечно, признаю, что эта раздвоенность наиболее отчетливо и ярко выступила в послепетровской России. Хотя говорить о том, что ее не было прежде, однозначно нельзя, и это заслуживает более тщательного рассмотрения.

А что касается второго вопроса, то я опять хотел бы уклониться от ответа. Что значит шансы? Шансы — это мы с вами. Как написал Пастернак Мандельштаму после воцарения большевиков (я это выбрал в качестве эпиграфа для одного из своих текстов): «Кончается то, чему дают кончиться». Безусловно, нет, что называется, запрета. Это может быть продолжено, это может быть подхвачено, осуществлено и сделано, и более того, это может стать магистральной стержневой линией дальнейшего существования русской мысли. Иного пути ее по-настоящему плодотворного существования я попросту не вижу.

Можно говорить об опытах индивидуального философствования, когда человек может примкнуть к любому направлению, и у него может неплохо получаться. Но если говорить именно о традиции, а не об индивидуальном философе, которому никто не указ, то на уровне пути отечественного философствования другого пути нет.

Бугаев: То есть традиция не прервана, земля не выжжена?

Хоружий: Что значит не прервана? Она десяток раз прерывалась. И сейчас она прервана.

Бугаев: Но надежда есть?

Хоружий: Надежда, она в нас с вами, она нигде. Это вы спрашиваете у себя.

Гараджан: Сергей Сергеевич, у меня к вам такой вопрос. В контексте вашей историософской позиции вы захватываете и русскую философию имени. Насколько я знаю, несколько лет назад вы утверждали, что в русской философии имени не был преодолен софиологический детерминизм, а русская Московская неоплатоническая школа не может считаться решившей свою задачу синтеза культуры и духовной традиции.

Хоружий: Да-да, именно так.

Гараджан: Так ли это однозначно для вас теперь? Может быть, не только со стороны философии, прежде всего, со стороны философии имени был произведен существенный шаг для воссоединения этих традиций.

Хоружий: Нет, сейчас я придерживаюсь совершенно тех же взглядов. Вот, недавно я выпустил большой том «Исихазм», который включает в себя максимально полное описание традиции. Здесь, в частности, есть раздел «Имяславие» с краткой, но абсолютно общей и расставляющей все точки над і статьей, где я даю именно такую характеристику того, что я назвал Московской неоплатонической школой. Да, это было, с одной стороны, безусловно, явление, которое обозначало движение философии навстречу духовной традиции, но это был, выражусь для краткости по-спортивному, фальстарт.

Гараджан: Возможен ли в принципе какой-либо имяславский модернизм?

Хоружий: Это, безусловно, вопрос, поскольку имяславие, не сводится к философии. Практическое имяславие — это несколько другая вещь, нежели философия, но с не менее негативным исходом. А еще точнее сказать, с более негативным исходом, потому что если философия имяславия сегодня по убогости нашей нынешней философской ситуации еще как бы в новинку, с ней еще как-то разбираются, ее еще недопоняли, то что касается практического движения, оно попросту давно угасло и никакого ренессанса никак не предполагает.

Вопрос из зала: Эта ваша книга уже в продаже?

Хоружий: Да.

Загидуллин: Почему вы выделяете исихазм как ядро или как наиболее существенную часть русской духовной традиции? Или тот же самый вопрос, но более общо: в том круге понятий, который вы ввели, странно смотрится термин «русская духовная традиция»; можно ли говорить о подобных вещах? О французской, европейской духовной традиции и так далее.

И второй вопрос: в чем сегодня вы видите актуальность дискурса о духовных практиках и традиции, ведь сегодня никто не умирает из-за этого, как это было в середине XX века? Я вспоминаю статью Юнга на смерть Р. Вильгельма, переводчика китайской «Книги Перемен» (И Цзин) на немецкий язык, который, по мнению Юнга, погиб именно вследствие этого конфликта.

Хоружий: Как я уже сказал, согласно данной характеристике, умирают сейчас все. Это значит, что сейчас человечеством осуществляется стратегия умирания. Не индивидуально, а на сверхиндивидуальном уровне. Но это не доказано, это на уровне наблюдения.

Возвращаясь к исихазму. Я употребляю этот термин в расширенном смысле. Слово это прошло значительную эволюцию. Еще не так давно оно, действительно, понималось очень узко. Если следовать старому пониманию, то вполне логичен вопрос о том, как можно идентифицировать это понятие с православной духовной традицией. Раньше исихазм понимался очень узко, как течение XIII—XIV веков в византийском православном монашестве, связанное с так называемыми исихастскими спорами середины XIV века.

Для того, чтобы разобраться со всеми этими смыслами, я и осуществил этот проект, где, как я надеюсь, сможет закрепиться действительный смысл этого понятия: как это сегодня понимается наукой, существует одна единственная духовная практика и духовная традиция православия, которая непрерывно развивалась и осуществлялась с IV века, с египетского и палестинского пустынночества, с Антония Великого, и по сей день. Это видится как единое духовное искусство, духовная практика, духовная традиция — как хотите, так и называйте, — но именно единое и преемственно развивающееся в самотождественности. И когда я говорю, что органон духовной практики создается столетиями, то в качестве живого примера я имел в виду ровно создание исихастского органона, которое происходило ровно тысячу лет, с IV века и по XIV.

Дальше, насчет русской и французской традиции. Это абсолютно правильно замечено, что по характеру понятия, такие наименования изначально не корректны. И это относится не просто к духовной традиции, это относится просто-напросто к философии. У людей, по-настоящему обученных философии, словосочетание «русская философия» вызывает впечатление некорректности, что абсолютно справедливо. Точно так же, как по смысловому существу не бывает русской китайской или какой-либо еще математики. Это методологическое и терминологическое соотношение равно относится ко всему кругу подобных концептов. То есть во вполне определенном, не строгом смысле можно сказать и «русская математика»... В той же мере нужно пояснять, в каком смысле вы говорите о русской духовной традиции.

Загидуллин: Вы видели людей, которые практикуют исихазм?

Хоружий: Исихастская традиция существует по сей день. Она существует только так, как она только и может существовать, в формах самотождественных, идентичных. Органон — строгая вещь. Модуляции возможны, но, как говорится на классическом философском языке, — в акциденциях.

Вопрос из зала: Так вы видели живого практикующего человека?

Хоружий: Это очень тупой вопрос. Повторяю, традиция жива и существует сегодня, в не самом худшем своем периоде, во всем православном мире, как она существовала в иные столетия.

Что же касается исторической стороны, облика традиции и ответов на простенькие фактические вопросы, то все этой есть в книжке. Если бы сегодня

этого не было, я бы не стал делать этот том. Я его делал не для научного сообщества, а именно оттого, что традиция существует.

Вопрос из зала: Сергей Сергеевич, во-первых мне хотелось бы поблагодарить вас за замечательную лекцию, а во-вторых, я хотела бы сказать, что этими словами вы, по-моему, раскрыли смысл жертвы отца Александра Меня. Это как раз тот человек, который на деле мог соединять духовную традицию с культурной традицией. В его трудах и особенно в последней книге «Прости нас грешных» — я лично не знала его, но из этой книги идет такая энергетика, такое личностное, углубленное понимание и обращение именно к инобытию, к Богу через дисциплину, через исповедание. Мне кажется, что здесь надежда. Как вы считаете?

Хоружий: В отличие от вас, я отца Александра знал достаточно близко: он был моим духовным отцом, он был священником, который крестил меня. И поэтому я имею право сказать то, что я скажу дальше: отец Александр не принадлежит к этой духовной традиции. Как философ и богослов я обязан различать. Я не могу не почитать отца Александра, который для меня значит больше, чем для тех, кто просто не знал его, но исихазм не исчерпывает собой все глубокое, все духовное и все душепитательное в православии. Отец Александр не занимался исихастской традицией, и писания его этой традиции не раскрывают. Они делают многое другое: это прежде всего пасторский труд, пасторское служение — но непосредственно к тематике духовной практики православия его сочинения не относятся.

Лейбин: В заключение я хотел бы спросить вас, не могли бы вы дать оценку, высказать свое впечатление от той коммуникации, которая произошла здесь сегодня?

Хоружий: Я думаю, что окончательное впечатление сложится не сразу. Что же касается непосредственных впечатлений: могу сказать, что рад живости восприятия, которая явно имела место