

Открытый научный семинар:
«ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА В ЕГО ЭВОЛЮЦИИ И ДИНАМИКЕ»

ЗАСЕДАНИЕ № 34. 15 октября 2008 г.

Докладчик: А.В.Ахутин

Тема доклада: Философия как антропология

Хоружий С.С.: Я открываю очередное заседание семинара. Сегодня у нас доклад Анатолия Валериановича Ахутина «Философия как антропология». В нашей рассылке было достаточно обширное резюме доклада с его основными тезисами. Для тех, кто не получает рассылку я могу сказать, что доклад встраивается в определенную нить нашего семинара. В совместных наших с Анатолием Валериановичем докладах мы обсуждали проблемы опыта, а в данном случае полем диалога оказывается проблема статуса антропологии.

Толчком к докладу Анатолия Валериановича, как он говорит, послужил мой доклад, сделанный в нашем семинара год назад, который назывался «От антропологической прагматики к антропологической эвристике», где я рассуждал о том, какой общедисциплинарный статус мы могли бы числить за синергичной антропологией. Сейчас мы текст этого доклада выпустили институтским репринтом. Это тот доклад, который предшествует сегодняшнему и будет участвовать в диалоге. Что касается самой заявленной темы, то здесь, как мне кажется, она вызывает определенные реминисценции и контекст, который я для начала напомнил бы.

Первая реминисценция в философском сознании связана с именем Кожева. Это известная кожевская интерпретация Гегеля, которая с большим успехом «продавалась» французскому интеллектуальному сознанию. Она была там воспринята и надолго закрепилась. У Кожева прочтение «Феноменологии духа» как антропологии было очень убедительным. Начиналось все с иллюстрации того, что Гегель увидел Наполеона после битвы и понял, что увидел живьем мирового духа в таком антропологическом виде. Отсюда Кожев развертывал свою интерпретацию философии как антропологии.

Может быть, Анатолию Валериановичу тоже было какое-то видение. Об этом интересно будет услышать. Он выдвигает более сильное утверждение, чем у Кожева. Уже не только философия Гегеля и не только «Феноменология духа», но философия как таковая представляется как антропология. Если обратиться ближе к тематике нашего семинара, то в нашем русле такая постановка темы вызывает некоторые опасения. Если еще взглянуть на разосланные тезисы Анатолия Валериановича, то в том направлении антропологи как совокупности антропологических практик, которое мы пытаемся разрабатывать, постановка, которую предлагает Анатолий Валерианович, вызывает у нас некоторое опасение. Здесь несколько отдает тем походом, в котором антропология представлена служанкой философии. Здесь говорится, что вся антропология уже содержится в философии: «Не извольте беспокоиться. Не надо никакой особой антропологии, уже все есть в философии». Так что есть опасение прочитать это заглавие так: «Не никакой антропологии кроме философии». Есть масса частных позитивных, как говорит Анатолий Валерианович, антропологий – биологическая, этническая и т.д., о которых в этом контексте речь не ведется. А раз так, значит нет никакой антропологии кроме философии.

Разумеется, эта мысль не может устроить тех, кто идет в русле антропологического протеста и антропологического поворота. Разумеется, здесь мы какую-то антропологию обнаружим, но это антропология в некой спекулятивной модуляции, в превращенной форме. И не найдем тут той антропологии, которой мы пытаемся заниматься. Фуко не найдет в

такой формуле антропологии практик себя, синергийная антропология здесь не найдет антропологии предельных антропологических проявлений. Так что такие априорные опасения возникают, и я очень надеюсь, что доклад их рассеет. Передаю слово Анатолию Валериановичу.

Ахутин А.В.: Спасибо, Сергей Сергеевич. Мои размышления возникли тогда, когда Сергей Сергеевич сделал свой доклад год назад. Конец этого доклада звучал так: «Теперь мне пора заканчивать доклад и мне жаль, потому что осталась нерассказанной одна очень конкретная тема, а именно - соотношение синергийной антропологии и философии. Это как раз та тема, в которой Анатолий Валерианович оппонировал бы мне самым активным образом».

Мало того, что тогда я был предположен в качестве оппонента, но теперь я еще и спровоцирован в качестве оппонента. Но я постараюсь на провокацию не поддаться вот в каком плане. У нас с Сергеем Сергеевичем отношения складывались вроде бы диалогически, но в качестве диалогических они как раз и не складывались. У меня возник смешной образ: мы как два кота, которые нападают друг на друга, производя много пассов и звуков, не бросаясь при этом друг на друга. Я думаю, что бросаться не буду, но признаюсь, что подтекст моего доклада полемический. И я мог бы даже согласиться с тем, что спор идет о том, что такое антропологический поворот, что такое стратегия границ и пределов – некая модель, которую придумал Сергей Сергеевич или философия не в качестве какой-то отвлеченной спекуляции? В моей картинке философия это метасофия, т.е. выход за определенность того мира, в котором живет человек в каждую историческую эпоху. Седьмой пункт моих тезисов, который не вошел в рассылку, посвящен тем моментам, которые я оспариваю. Я оспариваю метод синергийной антропологии, как он выстроен в докладе Сергея Сергеевича. И чтобы сказать все сразу, я вот что могу отметить по этому поводу: и структурализм, и постструктуралистские методики типа Фуко, и в том числе собственная работа Сергея Сергеевича сконструировать антропологически неклассические вещи абсолютно классическим образом, а именно картезианским. Картезианство не входит здесь в модель, но в метод работы исследователя. Картезианство здесь сказывается в одном важнейшем пункте – между моделью и ее строителем есть принципиальное различие. Это и есть превращение традиционного картезианского разделения на субъект и объект. Субъект по имени Фуко строит модель по имени «Человек». Это разделение сказывается, и у меня даже есть две фразы из доклада Сергея Сергеевича, которые для меня представляют некоторое кричащее противоречие внутри себя. Но об этом я скажу попозже.

Смысл моего обращения к философии как антропологии не в том, что все сделано в философии. Разумеется, не в этом, но в методе. Радикальная трансформация понимающего и изобретающего способа работать у человека по отношению к себе и к миру и радикальная трансформация этого способа принадлежит философии. Философия спекулятивна ровно в той степени, в какой спекулятивно, скажем, размыкание в том смысле, который вкладывает в него Сергей Сергеевич. Но этот выход за пределы будет либо декларативен, либо эзотеричен в виде каких-то практик, если он не будет радикальной трансформации моего способа мыслить, строить, изобретать, видеть. Мы будем строить все те же картезианские модели, но только более усложненные. Это будут модели картезианские в самом широком смысле, в смысле науки нового времени. То, что предлагается, я бы назвал «антропологической инженерией». Это полностью в духе картезианства нового времени. Философия выдвигается мной как способ и школа радикальной критики того, как человек видит, мылит и понимает.

Я могу свести это наше разногласие в одну фразу. Сергей Сергеевич в своем докладе привел цитату: «Крупнейший православный богослов нашего времени митрополит Каллист Уэр сказал так: «то, что мы называем кризисом окружающей среды на самом деле есть кризис в человеческом сердце». Я полностью воспроизвел бы эту фразу, заменив лишь одно слово: на место сердца я поставлю ум. И это буде сближение и расхождение. Никто не будет возражать, что глупое сердце – это плохое сердце как и бессердечный ум. То есть между

ними есть какое-то тайное общение. Это и есть для меня та точка, где они расходятся и полемизируют друг с другом. Этот ум и есть философская спекуляция и, с другой стороны, предельное отстранение от того, во что я всем сердцем и умом вписываюсь. А если это бессердечный ум, то мы имеем все ту же самую инженерию и больше ничего. Значит эта двуточечная эксцентричная связка описывает для меня этот конфликт таким кратким и острым способом. Теперь я перехожу к своему докладу.

Хоружий С.С.: Можно сразу попросить пояснения. Я не увидел, как ты очерчиваешь конфликт. Это конфликт между чем и чем?

Ахутин А.В.: Между сердцем и умом.

Хоружий С.С.: Картезианский подход и есть тот бессердечный ум?

Ахутин А.В.: Не только. Любой бессердечный ум становится простой инженерией, техникой и больше ничем. Античный ум может быть таким, како-то арифметикой и т. д.

Хоружий С.С.: А какое это имеет отношение к моему докладу?

Ахутин А.В.: Вспомни мое основное возражение. Оно указывает на различие между моделью, которую ты строишь и в которой все в порядке, и тем как ты это строишь.

Хоружий С.С.: Это понятно, но причем тут владыка Каллист? Возражение понятно, но как это связано с различием ума и сердца?

Ахутин А.В.: Расхождение с тобой я описал в крайних и полемических тонах для того, чтобы обнаружить позитивную точку уже не расхождения, а внутреннего и значимого для нас разноречия и даже разных существ, живущих в человеке. Это позитивные вещи. Тут уже не полемика, а внутренний спор. Это то, где коренится позитивная сторона того, что мы изобразили как полемику.

Хоружий С.С.: Так а сердце тут все-таки причем?

Ахутин А.В.: При том, что это не ум. Больше я пока ничего не говорю.

Это что-то другое. Ты приводишь слова Каллиста Уэра. А я говорю, что сказал бы вот так, не отрицая. Тут мы и соглашаемся, и расходимся. Для меня проблема такова: как соотносятся друг с другом ум и сердце. Что такое сердце и что такое ум? Основная линия моего доклада – это критика того, что в твоём докладе называется разумом. Для меня это вообще не разум и не рассудок, а что-то еще. Когда ты говоришь, что культ разума граничит с безумием, я выставляю против этого три возражения. Во-первых, культ по отношению к разуму – это абсолютно неразумное отношение. Действительно, безумие возникает, когда разум возводится в культ. Разум – это не та вещь, по поводу которой осмысленны культовые отношения.

Хоружий С.С.: А «de est raison»?

Ахутин А.В.: Совершенно справедливо. Но ведь совсем несложно увидеть разницу между тем, как разум понимается в философии, и что из него могут сделать деятели разных социальных революций. Если мы все, что в человеке имеется, будем понимать через их эти чучела, тогда вообще ничего не останется разумного. Это нужно различать, потому что это разные вещи, иначе у нас будет только спор и больше ничего. Это, конечно свидетельствует только о том, что очень мало мы с тобой спорим.

Хоружий С.С.: Ты все-таки продолжай нить своих рассуждений без меня.

Ахутин А.В.: Я хотел начать с напоминания некоторых основных положений синергической антропологии, касаясь некоторых ключевых точек которой, я и построил свой доклад. Я напомню только две точки.

Синергичная антропология строит модель человека, который понимается как ядро общего эпистемостроения в гуманитарной сфере. Положив это ядро в основание, можно построить, как говорит Сергей Сергеевич, трансдисциплинарную и пандисциплинарную эпистему путем переплавки на язык этой модели всех дисциплин, с которыми можно соприкоснуться. В результате возникает эта транс- и панэпистема

Хоружий С.С.: Которая уже принципиально не модель.

Ахутин А.В.: Совершенно верно. Вот тут и есть эти две точки и взаимоотношение между ними. Во-первых, это идея транс- и панэпистемы, которую я вижу как философию и метафизику. Место транс-, панэпистемы традиционно занимала метафизика или первая философия, если угодно. Возьмем, например, Аристотеля. Все эпистемы, имеющие свои определенные начала, должны быть сведены в некое единство, внутри которого определяется начало этих возможных различных эпистем. Здесь можно вспомнить простейшую схему разделения первой философии на физику и математику, а есть и более сложные системы. Это уже другой вопрос – как мыслится расщепление на разные эпистемы. Но важно, что основа – это метафизика и метафизическая проблематика.

Что же лежит в основе всех этих эпистем? Философ не берет их эмпирически, пытается каким-то образом связать набор эпистем. У нас есть синтезирующая и все сплавливающая модель и всё? Нет, остается еще очень много вопросов, которые ставятся в первой философии. Каким образом все, пропущенное через эту модель, оказывается метафизически и онтологически обоснованным? Это первая группа вопросов, которая у меня возникла. Как же соотносится идея этой транс-панэпистемы с обыкновенной метафизикой. Я напому декартовский образ: вся философия подобна дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие от ствола – все прочие науки, которые сводятся к трем главным – медицине, механике и этике.

Нам, живущим в научно-техническом мире, трудно было ожидать, что в качестве главных научных дисциплин у Декарта помимо механики выделены медицина и этика, т.е. человеческие дисциплины. Но здесь Декарт забыл самое главное – того, кто находится в ядре метафизических корней, своего *cogito*, субъекта. Но это другой вопрос, связанный с критикой картезианской метафизики, с которой связана и картезианская антропология, включая и медицину. Между одним и другим есть фундаментальная связь. Мы можем ее критиковать и не признавать ее, но без этой связи, без фундирования в метафизике, а не в каких-то антропологических лабораториях, мы не получим ничего вразумительного о человеке. И не надо забывать, что, как заметил Хайдеггер, ствол этого дерева коренится в почве какой-то. И было бы неплохо выяснить, какая связь между этой почвой и этими корнями.

В основе всей философии-мудрости лежит 3+1 вопроса у Канта: что я могу знать? Что я могу делать? На что я могу надеяться? И основной вопрос – что такое человек? Это значит, что все критики чистого разума и способности суждений и уж подавно какая-то там мелочь под названием «антропология» у Канта входят в виде системы в ответ на этот основной вопрос: что такое человек? Все это он мыслит как ответ на этот вопрос. Не отдельные в «Антропологии», которое, как вы знаете, старческое сочинение, и многие считают его болезненным, которое можно не принимать во внимание. Вся кантовская система – это мучительное размышление над тем, что такое человек и попытка ответить на это. Вот эта системность и мучительность называется метафизичностью или философичностью.

Вопрос очень простой: если мы с помощью модели синергичной антропологии строим этого человека, строим эту транс-панэпистему, то мы должны как минимум выяснить отношения с классической традиционной метафизикой, потому что это претендует занимать ее место, а не какое-то отдельное антропологическое.

Во-вторых, философия в отличие от метафизики на этом самом месте не просто строит систему. Она занимается тем, что Кант назвал «критикой чистого разума», т.е. внимательной аналитикой. Его интересовало, на чем держится эта система, на каких основаниях. Т.е. все переводится в вопрос «как возможно»? не «что такое человек», а «как он возможен»? Без этого вопроса будем конструировать модель, человека как мы конструируем любые другие модели летательных аппаратов. Здесь под вопрос ставится не столько то, что такое человек, а под вопрос ставится эпистемостроитель – каким разумом ты строишь свою эпистему? А ведь когда я строю модель, я не занимаюсь аскетической практикой. Я занимаюсь разумной конструкторской работой. Спрашивается, каким разумом ты это делаешь? Философия этот разум ставит под вопрос и его критикует.

Приведу цитату: «Здесь в такой конструкции синергичная антропология развертывается явным образом как решение задачи моделирования». Это типичный способ решения картезианской задачи: «...выделить определенные черты некоторого класса явлений и воспроизвести их в нужном языке и дискурсе, в нужной знаковой системе. То, что возникает, это типичная модель. В этой исходной форме синергичная антропология – плод системно-модельного мышления». Системно-модельное мышление – типичный отросток картезианской метафизики, о чем и говорится открыто: «Это не самый высокий род мышления, который тяготеет не к гуманитарной, а к естественно-научной методологии». Сказано совершенно справедливо и честно. Так вот об этом-то и ставит вопрос метафизика, которая понимает себя как основание антропологии. Можешь ли ты построить традиционным да еще и склоняющемся к естественно-научной методологии способом неклассическую антропологическую модель, ориентирующуюся на исихастскую аскетику?

Между субъектом, строящим эту модель, и самой моделью существует субстанциальный раскол. Основная часть моего доклада связана не с проблемой эпистемы, а с проблемой этой самой модели. И цепляюсь я внутри ее к двум ее характеристикам, которые, как мне кажется, противоречат способу ее изобретения, а именно – конститутивность и автохтонность. Кричащее противоречие я вижу вот в чем: «мы льстим себя надеждой, что обнаружили некое аутентичное антропоядро в виде парадигмы антропологического размыкания, и из этого ядра мы развертываем весь разговор о человеке. При этом и ядро, и способ его развертывания мы ниоткуда не заимствовали. Они автохтонны и образуют определенную собственно антропологическую методологию».

Я ставлю под вопрос, что это эта модель аутентична, конститутивна и автохтонна. Она не автохтонна прежде всего о потому, что ее собственная жизнь и жизнь ее изобретателя – разные вещи. Откуда мы заимствовали эту модель? Мы заимствовали ее от Сергея Сергеевича Хоружего. Эта модель не обнаруживает себя в качестве таковой. Если мы зададим сначала себе вопрос: что это значит – понять человека автохтонно, т.е. не так как я его понимаю, а так, как я вижу его понимание самого себя. Когда я сформулировал так этот вопрос, то я вижу, что автохтонный человек есть существо понимающее. Я, его конструирующее, и он – конструируемое – одно и то же. Моя работа по конструированию его модели – одна из форм его самопонимания. Человек есть тот, кто существует через понимание, а не через бытие как животное или как ангел. Или еще проще. Я задаю вопрос: что такое человек? Автохтонно ответить на этот вопрос, это значит сказать, что человек – существо, существующее через задавание вопросов относительно самого себя. Единственное, что я могу сделать, это обратить внимание на то, что я сделал. А я задал вопрос о том, кто я такой. И этим я уже ответил: человек существует через задавание вопросов. Это вопрошающее существо. Не временно вопрошающее, а по сути своего бытия. Вот тогда это действительно автохтонно и конститутивно.

Хайдеггер вводит свое понятие о человеке вот таким автохтонным образом. Он начинает с вопроса о бытии, а затем спрашивает: с какой стати мы будем задавать этот вопрос? Для картезианского человека здесь нет проблемы. Есть я, исследующий вещи, а есть вещи, которые исследуются мной. И я буду задавать вопросы к ним. А для философа есть

вопрос. Если я спрашиваю о бытии, то у кого я спрашиваю? Хайдеггер обращает внимание на то, что есть существо вроде меня, которое уже этим вопросом озадачено. Оно уже существует как вопрос. Быть человеком – это значит быть озадаченным бытием самим по себе. Вот это автохтонное определение. И поэтому совершенно очевидно, что то, что Хайдеггер называет экзистенциальной аналитикой, есть фундамент всякой онтологии, потому что вопрос о всякой онтологии есть фундамент этого способа бытия. Они взаимны, они герменевтичны, как он выражается. Мы можем понять человека только как вопрошающего о смысле бытия. Мы можем понять бытие только через то, как человек существует в качестве такого вопрошающего. Вот это проект Хайдеггера. И я обращаю внимание на него, потому что здесь демонстрируется, что значит автохтонность и конститутивность. Это его внутренне определение, а не мои внешние заверения о нем.

Это то, о чем я хотел бы поговорить – о модели. Но это слово, как мне кажется, совсем не применимо к человеку. Я хочу поговорить о человеке как о возможном ядре этой эпистемы. И это я имею в виду, когда говорю, что философия отродясь была антропологически центрирована. Философия не есть некоторая наука-эпистема о человеке. Философия прежде всего возражает против такого видения человеческого разумного поведения. Утверждение о том, что мы должны разработать правильные теории и инструменты, а потом работать, не принадлежит философии. Так поступает прагматически ориентированная наука. Философия совершенно иначе ориентируется по отношению к человеку. В философии человек совершенно иначе ориентируется относительно себя и относительно всего сущего. Когда я определил тему своего доклада «Философия как антропология», разумеется, я понимал, что я эту философию специальным образом центрирую. Я задаю вопрос к ней, как в философии тема человека каждый раз ставится и определяется. Я отвечаю на этот вопрос так, разумеется, со ссылкой на Хайдеггера: всю европейскую философию можно понять как антропологию. Разумеется, не как теорию о человеке, а как вот эту историю человеческой озадаченности человека о самом себе и мире.

Философия понимает человека как фундаментально озадаченное существо, вопрошающее и мыслящее. Это первый подход к тому, что такое в философии понятие мышления. Это именно человеческая онтологическая озадаченность. Ответ на вопрос «как возможен человек?» состоит в следующем: бытие может быть озадаченным самим собой. В центр философии человека поставил Хайдеггер, а вовсе не Фуко или кто-то еще. Это он повернул нашу философскую метафизическую мысль к человеку и повернул не просто как к некоторому сектору реальности, который нас заботит только потому, что мы к нему принадлежим. А повернул в смысле первой философии. Человек стоит в центре первой философии. Для того, чтобы ответить на вопрос «что такое бытие?», мы должны обратить внимание, как присутствует в бытии такое сущее как человек. Только в его присутствии мир возникает как мир. И только в присутствии человека возникает онтологический вопрос о бытии. Хайдеггер нам объяснил, что для того, чтобы этот вопрос всерьез поставить, нужно произвести то, что он назвал деструкцией всей предшествующей онтологии. Он ввел всю предшествующую онтологию в необходимый органон нашего философского мышления о человеке. Без всей европейской философии никакого грамотного вопроса о человеке здесь и сейчас поставить нельзя. Сказать, что до сих пор люди путались в потемках, а теперь мы вышли к свету, это значит не уметь поставить вопрос о человеке. А суметь поставить, это значит подвергнуть всю предшествующую онтологию определенной деструкции.

Деструкция не значит разрушение. Это значит развинчивание и обнаружение подпочвы. В частности, и тут я соглашаюсь с критикой Сергея Хоружего и многих других, человеческое присутствие оставалось как правило под почвой метафизической картины мира. Метафизическая картина мира скрывала человека. Хотя в подпочве всякой метафизики лежит этот основной вопрос, который называется «человек». Только философия, взятая в своей полноте, может составить органон глубокого понимания человека. Ответ на этот вопрос очень прост: философия антропологична, потому что человек философичен. «Что

значит быть, а не каково это бытие». Это фраза из Хайдеггера. Вы можете заранее предположить, что все, что я говорю о греческой и новоевропейской философии, заранее поставлено в контекст хайдеггеровской деструкции первой метафизики и философии. «Мы философствуем не временами, но постоянно и необходимо, поскольку мы существуем как люди. Присутствовать в качестве человека, значит философствовать. Животное не может философствовать. Бог не нуждается в философствовании. Философствующий Бог не был бы Богом вообще, потому что существо философии в том, что она есть конечная возможность конечного человека. Это бодрствование конечного существа, бодрствование, внимание которого обращено на смысл самого бытия со всем, что может быть в этом бытии», - это слова Хайдеггера.

Человек философичен по меньшей мере в двух смыслах. Один я уже назвал – это то, что человек задает вопрос о том, что он такое и отвечает себе, что он существо, задающее вопросы. И всякий ответ предполагает, что вопрос никуда не делся. Вопрос первичнее ответа. Восстановление этого вопроса и есть дело философии. И второе, немного более трудно объяснимое. Поскольку душа человека есть некоторым образом все, как говорит Аристотель, человек внутренне отнесен ко всему. Это и называется для философии разомкнутостью человека. Это термин Хайдеггера. В философии эта разомкнутость называется мышлением. Человек здесь – это отступление и отстранение от того, во что ты вписан со всеми своими потрохами. Возможность отступить от этого в вопросе о нем и значит в философии о, что называется мышлением. Прочитую еще одну фразу Хайдеггера: «Только потому, что в основании человеческого бытия приоткрывается ничто, отчуждающая странность сущего способна захватить нас в полной мере. Только когда нас теснит отчуждающая странность сущего, оно пробуждает нас и вызывает удивление. Только на основании удивления т.е. открытости ничто возникает вопрос «почему?» Только благодаря возможности этого «почему?» мы способны спрашивать целенаправленным образом об основаниях и обосновывать. Только благодаря нашей способности спрашивать и обосновывать для нашей экзистенции становится доступной судьба исследователя». И внутри этой исследовательской судьбы мы можем конструировать разные модели.

Итак, человек разомкнут относительно себя и относительно мира. В основании человеческого бытия лежит вопрос. Это фундаментальное вопрошание и есть философствование или мышление. То, куда отступает человек в целом – это и есть мышление для Хайдеггера, которое вслед за ним по отношению ко всему целому можно назвать «ничем». Мышление для философии есть возможность отступления в это «ничто». Философское определение человека – человек есть существо, онтологически озадаченное. Если это определение выставить, то мы видим, каким образом с таким определением человека связано то, что он способен образовать некую эпистему масштаба первой философии. Поскольку там, где определяется смысл бытия, там определяется и смысл разделенности этого бытия на разные сферы реальности. Там определяется и такая сфера, которая называется человеком только уже онтически, а не онтологически. И смесь онтического и онтологического – типичная смесь для разного рода антропологий в узком смысле слова.

Свой доклад я сумел разбить на некоторые ступеньки. Я буду по этим ступенькам двигаться, и перспектива будет вырисовываться. Поэтому я надеюсь, что можно будет прерваться где-то и сказать: «ну и так далее». Есть два события внутри философии, где этот поворот, на который я обращаю внимание, откровенно сказался. Философия испытывает внутри себя странную судьбу. Она так центрирована, но по внутренней своей логике превращается в метафизику. В метафизике, конечно, многое будет забыто и человек в том числе в этом исходном онтологически озадаченном и метафизику порождающем своем качестве. Две точки есть в истории философии, где можно обнаружить то, о чем я говорю. Первая - это философия Хайдеггера. Она в отличие от многих философий сформулировала радикальную задачу современности. Деструкция онтологии Хайдеггером толком не была

проведена, и не было развито изменение метафизического способа мыслить, изменение того метафизического способа озадаченности, внутри которого существует человек. У Хайдеггера мы находим только намеки на критику. И он сам это понимал и говорил, что это все только подготовка.

Теперь о том, где эта озадаченность впервые поразила человека. Это произошло в Греции. Философия – неологизм, и это является свидетельством того, что это произошло именно в Греции. У Геродота это любознательность. Но и тут уже можно заметить очень важную вещь. Это позиция странника. Грек был купцом, странником между мирами мудрости. Первым себя назвал философом Пифагор, хотя вряд ли так было исторически, но легенда относит к нему это событие. Когда его спросили, что это значит, что ты философ, то он ответил: «Мудрые только боги, а мы, люди - философы и никем другим быть не можем». Это очень скромная позиция. Философия понимает себя не как метафизику, а как метасофию. Есть мудрость, а есть то, что между этими мудростями.

Я обращаю ваше внимание на наш семинар. Мы тут разбираем разные духовные практики. Когда мы их разбираем, мы в них не участвуем, мы стоим в пространстве выслушивания их. И самая главная опасность здесь – понять нашу позицию как компаративистскую. Компаративизмом ничего не решишь. Мы обнаруживаем, что другие духовные практики по отношению к исихастской практике чего-то не имеют. У одних нет трансцендирования, у других еще чего-то. Я считаю, что это ошибочное слушание других. Если мы считаем, что мы надежно установили то, Сергей Сергеевич называет иным бытием, что это возможно, тогда да. А если нет, тогда мы должны услышать слово буддиста о том, что у него нет никакого трансцендирования, как вопрос о том, откуда мы его взяли. Что это такое, другое бытие? А, может быть, это онтическое изобретение, а не онтологическое? Как оно возможно? – вот философская формулировка этого вопроса. Как возможно бытие совсем другого плана? И сколько бы вы не говорили «другое», «совсем другое», ничего другого там не появится от этого, пока мы не ответим на вопрос: «как это возможно?»

Наш семинар философичен по устройству. Он наводит мысль на философское вопрошание, если только он не опускается до простой компаративистики и выбора религий. Это не очень серьезное отношение к религии. Вот что можно увидеть за простым феноменом возникновения философии. Философия возникает в ситуации странничества между софийными мирами. Я хотел бы это понятие взять в этом качестве. Вместе с философией человек оказывается в междумирии, в пространстве «ничто» по отношению к софийному, т.е. завершённому миру. Он вместе с философией помещается на границах этого софийного мира. На место предельностей, о которых говорится в синергической антропологии, я ставлю предел софийного мира, в котором мы существуем. Мы выходим в некоторое «ничто», в пустое пространство, где существует множество этих софийных миров.

Первые же тезисы греческой философии говорят нам о том, каким образом философия оказывается автохтонной антропологией. Сократ спустил философию с неба и сделал ее философией человека. Это знают все школьники. «Познай себя» или, как перевел Владимир Библихин «узнай себя», т.е. ознакомься – вот основа этой философии. «Узнай» предполагает припоминание того, что уже известно. Разумеется, это неправильно как призыв к занятию самопознанием. Речь идет о другом. Заметь свое присутствие повсюду, там, где ты считаешь что-то другое. Что это мир, что это Бог, что это история. Заметь свою примешанность ко всему этому. Владимир Библихин написал небольшую работу о другой надписи, которая на тех же стенах в Дельфах была. Осталось от нее только «е». Он предположил, что это знаменитый иероглиф, за которым стоит знаменитый девиз, известный нам из Упанишад – «ты есть то». Заметь свою примешанность ко всему в мире, с чем ты ежедневно сталкиваешься, заметь свое повсеместное присутствие. И заметь свое радикальное отсутствие. Тебе надо самого себя искать и познавать. Ты – форма потерянности и хранилище незнания. Открытие незнания – великое достижение Сократа, лежащее в основе философии. В лице Сократа философия от космогонии и теогонии

повернула к человеку. Но мы находим до Сократа у Гераклита знаменитое изречение: «Я всегда допытывался самого себя» и «у самого себя». Вот тоже автохтонность. Все, что я открыл, я открыл у самого себя и благодаря себе в процессе поиска самого себя. Это открытие повсеместное присутствия человека и его радикального отсутствия. Соединение двух этих вещей – открытие гераклитовой философии. Следующий известный термин Парменида: мыслить и быть – одно и то же. Это означат, что быть мыслящим и присутствовать в бытии – это одно и то же. Это такое синергичное взаимоотношение бытия и мышления. Только там, где мысль открывает бытие, а не себя, только там это бытие порождает мысль. Этот тезис надо понимать энергично.

С тезисом Парменида связано роковое событие во всей философии, в результате чего философия страдает роковым расщеплением. С тезисом Парменида связан тезис о том, что понять значит раз и навсегда схватить. Аристотель хвалит Парменида за то, что его суждения более логичны, потому что бытие у него в пределах. Бытие у него понятно, поскольку оно схватываемо. Если оно так невысказуемо, то вообще неясно, что значит «быть». Мелисс по выражению Аристотеля мыслит «несколько по-мужицки». Этот ход и делает всю философию метафизической. Т.е. в философии мы ищем и находим то понятное и схваченное бытие, на основании которого можно дальше жить. Рядом с Парменидом стоит его оппонент софист Протагор со своим известным тезисом «человек – мера». Человек – мера всех сущих вещей, а в отношении несущих – в каком смысле они не существуют. Речь, разумеется, идет не о том, как это высмеял Платон: «как нам кажется, так оно и есть». Не этот релятивистский софизм тут имеется в виду. А имеется в виду «человекомерность» бытия. Если Парменид измеряет человека бытием самим по себе, то Протагор измеряет бытие мерой человека. И это означает, что мы вместе с Протагором возвращаемся из метафизической в собственно философскую ситуацию. Каждый раз, когда мы имеем дело, как мы думаем, с метафизическим бытием, мы имеем дело с бытием, измеренным человеком. А человек эту меру внутри себя превышает, потому что он остается озадаченным бытием. Я не буду говорить о платоновском диалоге «Софист», где эта коллизия и присутствие бытия рефлексирована чрезвычайно глубоко и в связи с человеком. Мы не живем как дерево, знающее, что ему делать. Мы постоянно вынуждены размышлять. Так что это за бытие такое? По Пармениду бытие возможно только там, где его схватило мышление. А до тех пор? Мир возможен лишь в том случае, если я допущу бытие небытия. Вот это основной конфликт, который обсуждается в «Софисте». Для того, чтобы объяснить бытие человека, нам нужно допустить бытие небытия в средоточии самого бытия. Опровержение Парменида, происходящее в «Софисте» Платона – это открытие онтологического основания человека.

Теперь я могу перейти к Хайдеггеру. Онтическое отличие человеческого существа, т.е. его собственное конститутивное определение состоит в том, что оно онтологично. Ничто другое кроме смысла бытия не озадачивает это существо. И, разумеется, это скрывается под разного рода наслоениями. Это история совсем другая, как эта озадаченность и озабоченность превращаются в обыденную жизнь. Я думаю, что эта озадаченность и озабоченность гораздо глубже всех озабоченностей, например, той, о которой говорит Фуко и тех, которые есть в духовных практиках. Духовные практики разворачиваются там, где смысл бытия ясен и остается только делать. Но для понимания того, что такое человек, еще более важно то, что он озадачен смыслом бытия. Хайдеггер определил человеческое бытие так, что это бытие, в котором речь идет о самом бытии. Это фундаментальное определение человека решает, как мне кажется, ту же задачу, что стоит и перед синергичной антропологией. Но оно и очень сильно отличное по философской проработанности. Это не модель человека.

После всего сказанного становится ясным, почему я охотно принимаю теорию автопоэзиса. Автопоэтическая сущность человека вполне согласна с тем, о чем я говорил. Человек – автопоэтическое существо. Это аутентичное и автохтонное определение.

Хоружий С.С.: Сам термин ты берешь в его изначальной семантике, но не в его дисциплинарном смысле?

Ахутин А.В.: Да. Не в том смысле, который вкладывает в него биология. Но я это принял бы и от биологов, если понимать его, исходя из этого его предельного смысла.

Хоружий С.С.: Для тебя приемлемы два крайних полюса в автопоэзисе – его исходная биологическая сфера и его исходная семантика в горизонте антропологичности. А то, что называется подходом автопоэзиса в современном мышлении, находится посередине.

Ахутин А.В.: Еще пару слов хотел бы сказать по поводу исследований Фуко. «История тела», «История детства», «История страха», «История безумия», - все это прекрасно входит в понятие человека как самоозадаченного и самоконструирующего. Все в человеческой жизни от тела до страхов не привнесено какими-то природами, а им самим конструируется, т.е., грубо говоря, имеет культурную природу, а не естественную. Культурную в смысле культивируемую. Так что все эти исследования вполне годятся для философии, но сами никакой философией не являются. После структурализма, как говорит Сергей Сергеевич в своем докладе, ощущается эпистемный вакуум. Последней эпистемой был структурализм. На рубеже XIX и XX веков возник чрезвычайно важный для всей картезианской парадигмы спор. Это спор о естественно-научном и гуманитарном разуме. Это то, что у Дильтея было описано как критика исторического разума.

Хоружий С.С.: И у Риккерта.

Ахутин А.В.: Да. Это два оппонента. В одном случае речь шла о том, как работать понятийно, а в другом – как это переживается. Это спор по поводу гуманитарного разума как полного разума, а не применения кантовского разума к гуманитарной сфере. Речь идет не о том, как нам немного изменить методичку, когда мы занимаемся гуманитарной сферой, а о том, что мыслить мы тут должны совсем иначе, потому что мы участвуем. Участность была выдвинута в элементарном смысле: мы живем с людьми в истории и участвуем в ней. Мы говорим о том, в чем мы участвуем. И поэтому одними понятиями тут не отделаешься. Что значит понять поэта? Это значит услышать его поэтическую весть, т.е. пережить ее. Эта проблема была поставлена, обсуждалась лет тридцать, а потом исчезла. Для меня это означает, что картезианский разум победил. Он сказал: «не бойтесь, мы с гуманитарной сферой тоже справимся, мы научимся там работать».

Спиноза писал свою метафизику как этику, а что может быть дальше от антропологизма, чем Спиноза? А это этика. Гоббс – это социология. Все это гуманитарная сфера, спокойно обрабатывавшаяся гуманитарным разумом, но после этой критики все-таки поняли, что сводить все к каким-то механическим силам не очень гуманитарно. Но зато у нас возникли странные объекты, например, семиотическая система. Это объекты, но совершенно человеческие. Они обладают человеческим характером, потому что это знаки и, вместе с тем, они объекты. Мы с ними можем работать и исследовать. Постструктуралистское состояние – это состояние разброда. Структуралистская парадигма сделала то, что должна была сделать. Ее наибольшие успехи были сделаны в области исследования мифа, фольклора и т.д. Эта парадигма рухнула, и возникли практики. Это очень хорошее слово. Это временные способы умения говорить о чем-то, которые можно разобрать и поговорить иначе. Это тоже продолжение существования картезианского объекта, т.е. того, кто не тождественен тому, кто этим занимается. Смерть автора, субъекта и т.д. – результат того, что сферу субъекта и объекта смешивают и сближают. И тогда оказывается то, что было очевидно не Фуко, а самому Декрату, что в сфере объектов никаких субъектов нет и быть не может. Значит если я научился работать с гуманитарной субстанцией, но как с объектом, то она будет говорить мне, что там никаких субъектов нет. Эта идея происходит прежде всего от Леви-Стросса. Там, где есть структуры, там нет субъекта. Это азбука картезианства. В том, что мы изучаем, никаких субъектов быть не может. И если я изучаю субъекта, я буду изучать его так, чтобы там субъектов не было. Он будет для меня структурой, системой, дискурсом, практикой как

угодно, но только не субъектом. И все потому, что субъект прячется в исследователе. Фуко, который знает, что автор – это фикция, говорит: «Как бы мне проскользнуть в то, что я говорю так, чтобы не заметили, что это я говорю?» Это феномен того, что картезианская драма не осознается, не понимают, откуда она происходит. Люди продолжают работать с объектами, иначе все разбежится. Вопрос о картезианской парадигме был поставлен в начале XX в. А весь XX в. уместается в первые двадцать лет, потом продолжился век XIX-й. Всё.

Хоружий С.С.: Это уже финиш второй и окончательный перед началом дискуссии?

Ахутин А.В.: Надеюсь.

Хоружий С.С.: Поблагодарим Анатолия Валериановича за доклад, прозвучавший явно с подъемом и с напором. Я думаю, что слушателям нашего семинара было понятно, что доклад воспроизвел нам в очередной раз ситуацию начала, описал нам топос появления антропологической рефлексии как таковой. Этот возврат в начало – философская специализация Анатолия Валериановича. Он видит своим долгом всякую ситуацию, в которую попадает, возвращать к началу. Это всегда полезно, но вдвойне полезно и необходимо в том контексте, в котором сейчас доклад состоялся. Он послужил откликом на доклад, который я здесь читал.

Слегка на докладчика обижусь, потому что тот доклад, на который сегодняшний доклад был ответом, был сугубо начинательным. Он открывал обсуждение эвристических измерений синергийной антропологии. Я очень понимаю, что по ситуации развития разговора докладу было проще относиться к предыдущему как к докладу, давшему некоторые ответы, с которыми надо поспорить или даже отвергнуть. Но мой доклад не носил характера ответа. В том докладе я выступил в роли того настоящего человека, который должен быть вопрошающим. Доклад и был вопрошанием.

Для начала я изобразил синергийную антропологию в виде модельного картезианского чучела, разумеется, методологически в рамках картезианского разума. Именно от этого и предполагалось отправляться далее. Логика была такова: нарисовано такое чучело, что всем понятно, что синергийная антропология не такова или таковой быть не хочет. Как и куда от этого отправляться? Одно из основных родимых пятен метафизической методологии было отмечено еще в том исходном докладе. Когда я нарисовал чучело синергийной антропологии как модели, я здесь же указал и фактор деструкции, который необходимо принимать во внимание. Далее предполагалось развертывать критику, тематизацию эвристического измерения синергийной антропологии. Здесь встает вопрос о том, какой способ критики мы можем усвоить. Ясно, что кантовскую критику мы усвоить не можем. А в начале этого критического пути синергийной антропологии я констатировал наличие этого капитального антидекартного фактора в ситуации. Нет разрыва по специфике предмета антропологии между моделью и строителем модели. Только в чучеле он может быть. На самом деле разрыва нет, а есть круг. Вот поэтому и модели быть не может, и нет места моделирующему разуму. Как и куда от этого отрываться – вот об этом и должен был вестись разговор. В этом контексте мне и хотелось бы понимать доклад Анатолия Валериановича. Для меня это путь в самом начале, и пока ответов я предъявить не могу. Ситуация вопрошания остается. Представить эту ситуацию мне очень помог доклад, за который я Анатолия Валериановича и благодарю. И приглашаю слушателей задавать вопросы.

Иванова Е.Л.: Анатолий Валерианович, состояние озабоченности, которое задает импульс поиску смысла, и состояние заботы (например, забота о себе и т.п.) это два разных состояния?

Ахутин А.В.: Заботе я предпочел бы противопоставлять не озабоченность, а озадаченность. Мы говорили с Сергеем Сергеевичем по поводу книги Фуко «Герменевтика субъекта», где тезису Сократа «узнай самого себя» противопоставляет другой тезис –

«позаботиться о себе». Когда на первый вопрос дан ответ, появляется то, о чем можно заботиться. «Позаботиться о душе», - говорит Сократ проповедническим тоном. Но что это значит «позаботиться о душе»? Вот это и есть озадаченность. И от нее некуда уйти. А когда так или иначе формулируется ответ, тогда возникает проблема заботы о себе, она тоже очень сложная. И вся книга Фуко построена как ответ на этот второй вопрос. Он относит первый вопрос к проблеме самопознания и ставит Декарта на место Сакрата. А наша человеческая забота направлена на себя.

Иванова Е.Л.: Мне кажется, что Вы говорите об озабоченности, которая нашла себе предмет. Но психотерапии известны такие люди, для которых состояние заботы фундаментально. Им не нужно предмета.

Ахутин А.В.: Рискну сказать, что я понимаю. Это действительно состояние души. Мне кажется, что это одна из фигур бегства от озадаченности. Тотальная забота о чем-нибудь. Если не о себе, то о детях. Если не о детях, то о подъезде. Если не о подъезде, то о стране. Так ищут себе отвлечение.

Иванова Е.Л.: И в этом смысле состояние заботы не имеет такого онтологического веса, как состояние озабоченности и озадаченности?

Ахутин А.В.: Человек – существо чрезвычайно хитрое. Он может и озадаченность профанировать. На психологию и психиатрию сложно опираться, потому что это все случаи. Нельзя обобщить человека. Науки могут обобщать только в определенной мере. Как Сергей Сергеевич в своем чучеле нарисовал - отвлекаются некоторые черты антропологических проявлений. Если эти черты отвлечь, то мы потеряем человека. Каждый человек – это единственное существо. С каждым надо смотреть, что происходит именно с ним. Может, он чем-то серьезным озадачен, а может быть, нет. Поэтому все эти человеческие конфликты обобщенным образом не в науке нам даются, а в искусстве. Катарсис - очищение страданием и страхом. «Здесь я вытащил общее и возможное», - так говорит Аристотель об этом.

Хоружий С.С.: Спасибо. У меня есть близкое замечание, но не совсем по этому же поводу, а в связи с тем, что прозвучало о духовных практиках и их позиции в отличие от установки философствования. Надо сделать некоторые оговорки и уточнения по поводу ситуации ясности и проясненной целенаправленности, которая здесь приписывалась духовным практикам. Я, описывая парадигму духовной практики, в первую очередь говорил, что она полагается телосом. Но телос, принадлежащий иному бытийному горизонту, порождает совершенно другую динамику и атмосферу пути к нему. Она здесь такова, что здесь актуализуется бытие в элементе устремленности, а эта устремленность за счет онтологической природы телоса не становится целенаправленностью, она в другом элементе. И вот в таком элементе онтологической устремленности сохраняется и элемент вопрошания, предикат неданности и неведомости. Т.е. открытость вопрошания в духовной практике присутствует в отличие от реализации какой-то эмпирической цели.

Ахутин А.В.: Да, это понятно.

Н 1: Существует ли вопрошание на уровне феории? Если на уровне праксиса идет процесс борьбы, возникают вопросы, то на уровне феории, как мне кажется, это завершается. Здесь уже ясен смысл бытия. Можем ли мы прояснить этот вопрос, не будучи сами в состоянии феории?

Ахутин А.В.: Я не развернул этот пункт, но он у меня предполагался. Это разговор о софийном мире, т.е. мире, включающем в себя самые значимые человеческие практики. Я определяю эту софийность мира как априорное тождество космоса и логоса, условно говоря. Понимание встроено в строй мира, и поэтому оно позитивно. В той мере, в какой это встраивание продолжается, таких философских вопросов там не возникает. И не может возникнуть, потому что внимание направлено в другую сторону.

Н 1: Но, наверное, это понимание возможно, когда ум опускается в сердце и через это возможно понимание.

Ахутин А.В.: Для меня нужно это...

Хоружий С.С.: Концептуально артикулировать.

Ахутин А.В.: Да. Т.е. что это такое? Как это происходит? В одном случае я могу сослаться на совокупность текстов, где об этом говорится. Но можно их как-то развернуть. Все-таки как это возможно? Вот Вы говорите про сердечное понимание или понимающее переживание. Так как это возможно или как это устроено, если еще более технично задавать этот вопрос.

Клеопов Д.А.: Априорность тождества космоса и логоса – это получается как коррелят бытия и мышления, только тут он относится к сфере того, что Хайдеггер определял как сущее, а там – бытие.

Ахутин А.В.: Совершенно верно. У меня это сформулировано таким образом: мы живем не в бытие, а в смысле бытия.

Клеопов Д.А.: И если теперь вернуться к Вашей критике Фуко, получается, что он стучится в открытую дверь, потому что все эти построения относятся к конструирующему разуму. А субъект в эту сеть не улавливается, он будет в любом случае оставаться вне этих конструкций.

Ахутин А.В.: Забота Фуко состоит в том, чтобы не оставалось этого картезианского субъекта, который скрывается за своими построениями и теориями. И он описывает это очень колоритно несколько раз. Он постоянно менял свои дискурсивные практики. Он это заметил, он это понимал, и он был этим озабочен, чтобы не складывался этот субъект. Они работают с этим не на метафизическом или логическом уровне, и тут Сергей Сергеевич совершенно прав, а работают так, чтобы этот новый способ мыслить и действовать возник у тебя прямо под руками. Деконструкция не только разрушает, но и пробуждает то, что иным способом не может быть пробуждено. И это их великое достоинство. И это есть новая форма понимания.

Хоружий С.С.: На этом мы завершаем заседание и благодарим Анатолия Валериановича.