

С.С. Хоружий

УРОК ПАРМЕНИДА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ МЫШЛЕНИЯ В СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ¹

*Отношение мышления и бытия
движет собою все западное
сознание.*

М.Хайдеггер²

Синергийная антропология верна своему названию: все основные проблемы она рассматривает именно в призме антропологии, с антропологических позиций. Подобный подход должен быть у нее и к проблеме мышления – но в данном случае сразу возникают сомнения в его адекватности. Вопрос о трактовке мышления в рамках антропологии, антропологического дискурса имеет за собою немалую историю, и как нельзя не заметить, опыт этой истории – по преимуществу негативный. В крупных чертах, развитие проблемы мышления в европейской философии имело своей основной направленностью выработку концепции чистой мысли, чистого понятия, и в ходе этой выработки происходило неуклонное выделение, обособление феномена мышления из всей изучаемой феноменальной реальности; очищение мышления как такового от всех привходящих и смешиваемых с ним, примешиваемых к нему инородных феноменов и активностей. И выделять, обособливать мышление приходилось в первую очередь именно из «антропологии» в широком смысле, из вязкого месива разношерстных антропологических и quasi-антропологических содержаний. В процессе становления классической европейской метафизики на это потрачена была добрая доля трудов и усилий.

В свете этой истории, пытаться сегодня трактовать мышление в призме антропологии – не значит ли идти вспять, отказываться от проделанной работы очищения концепта и вновь подвергать его загрязнению? Реальный риск этого хорошо показывает один не столь давний прецедент. В 20-30-е гг. прошлого века получили популярность прямолинейные, лобовые формы «преодоления метафизики» такие как марксизм, фрейдизм, философия жизни, и многие из них представляли именно тенденцию к антропологизации философии, антропологический поворот. В это же время создавался и великий философский проект Хайдеггера. Он нес с собой обновление и углубление антропологической рефлексии, новую онтологизированную трактовку существования человека – но при этом Хайдеггер принципиально отделял его от антропологии и противопоставлял ей, утверждая, что антропология в целом – непригодное русло для

¹ См. также др. работы автора: *Хоружий С.С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. – 2010. – 688 с. *Хоружий С.С.* Исследования по исихастской традиции: В 2 т. Т. 1. К феноменологии аскезы. – СПб.: РХГА, 2012. – 240 с. *Хоружий С.С.* Исследования по исихастской традиции: В 2 т. Т. 2. Многогранный мир исихазма. – СПб.: РХГА, 2012. – 448 с. А также сайт Института синергийной антропологии: <http://synergia-isa.ru>.

² M.Heidegger. Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41) // Id. Vortraege und Aufsaeetze. Verlag Neske, Pfullingen. 1967. S.27.

философии, ибо у нее «недостаточный онтологический фундамент», она строится как «позитивная наука» и «научно-теоретически недостаточна»³. И по отношению к наличной европейской антропологии его критика была справедлива. Антропологическое же содержание его собственного проекта, особенно на позднем этапе, выражалось не в традиционном антропологическом дискурсе, а в специальной и не прямой, претворенной форме, где достигалось, по существу, тождество антропологии и онтологии.

Конечно, всем сказанным отнюдь не снимается задача рассмотрения проблемы мышления в рамках синергичной антропологии. Но приведенный эпизод являет нам поучительный и предостерегающий пример. Нам уясняется: дабы не впасть в доклассическую стихию загрязнения концептов, в натурализацию и редукцию проблемы, – необходимо, чтобы постановка проблемы мышления в антропологическом ключе соединялась бы с принципиальным переосмыслением и претворением самой антропологии как таковой. Такое переосмысление изначально входит в задания синергичной антропологии: по замыслу, она в конечном итоге должна стать основой новой эпистемы для всего ансамбля гуманитарного знания, приняв форму своеобразного мета-дискурса, или «науки наук о человеке». Однако развитие трактовки мышления параллельно с выполнением этого эпистемостроительного задания – комплексная, методологически сложная задача. Для ее решения, дабы избежать опасностей ущербной, загрязняющей антропологизации, нам следует запастись некоторой сравнительной, эталонной трактовкой мышления, аутентично философской и свободной от подозрений в загрязнениях или редукции.

Таким выверяющим дискурсом, стоящим как жена Цезаря выше подозрений, в проблеме мышления, несомненно, является дискурс онтологического, бытийного понимания мышления. Краеугольным камнем этого понимания служит Парменидово тождество мышления и бытия. Но может ли сегодня этот дискурс реально и эффективно нести выверяющую функцию, служить референтным дискурсом в контексте современного философствования? Ответ априори не очевиден. Поэтому в качестве некой прелюдии или, если угодно, «нулевого цикла» для построения современной трактовки мышления в призме (новой) антропологии нам следует сейчас заново обратиться к тождеству Парменида, чтобы проследить бегло его исторический путь и его отношения с современной мыслью.

Итак, что такое это знаменитое тождество и какие этапы оно прошло, как оно реально работало? У самого Парменида, мы отлично помним, есть два великих фрагмента. «Одно и то же – мышление и то, о чем мысль». И «Мыслить и быть одно и то же»⁴. Вот тексты с исходной формулировкой тождества; и видно из них, что тождество собственно означает очень простые вещи. Прежде всего – что мышление совпадает со своим предметом, в нем нет ничего не предметного. Что же такое «непредметное», нетрудно понять. У греков всегда в уме был базовый пример, образец деятельности человека – простая орудийная деятельность, работа руками. У деятельности такого рода имеется ее предмет, а наряду с ним и некоторое вещественно-инструментальное обустройство, посредством или при участии которого

³ М.Хайдеггер. Бытие и время. Пер. В.В.Бибихина. М., 1997. § 10. Или ср. уже у позднего (1942-43) Хайдеггера: «На смену сущностному мышлению приходит «антропология», англо-американской разновидностью которой является социология». М.Хайдеггер. Парменид. СПб., 2009. С.352.

⁴ Пер. А.В.Лебедева. См.: Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. М., 1989. с.291, 287. Фрагм. 8, 34; В3.

осуществляется работа с предметом. Есть нечто иное предмету, что также входит в основоустройство такой деятельности. Но для мышления ничего подобного не требуется! – и именно это фиксирует Парменид. Первое, что он сделал, таким образом, – это осмыслил мышление как иное вот этой обычной орудийной деятельности. Сущностное содержание этой инаковости мышления обыкновенной деятельности он обозначил как совпадение, тождество предмету – как отсутствие какого бы то ни было обустройства, инструмента, каркаса, субстрата... Для мышления никакого обустройства не надо, у него есть предмет и не требуется ничего кроме. Оно – деятельность, но оно есть абсолютно то же самое, что предмет деятельности, и в том его уникальная специфика.

Но это лишь часть тождества. Описанная черта мышления, его совпадение со своим предметом, означает, говоря языком аналитической философии, не отношение тождества, а только отношение включения: мышление принадлежит бытию (ибо предмет не может не принадлежать бытию). У Парменида же утверждается также и обратное. Фрагмент В3 говорит: не существует ничего, что не могло бы стать предметом мышления, ничего *не мыслимого*. А что такое немыслимое? Оно опять-таки двояко. Это, во-первых, может быть небытие, а во-вторых, некий иной род бытия, иной горизонт бытия, что нам привычно из христианской онтологии. Так вот, тождество имплицитно, что ни того, ни другого нет. Предпосылкой тождества Парменида на проверку оказывается вся античная онтология – знаменитая античная онтология целостного бытия. И тем самым это тождество, четко заявленное уже в эпоху досократиков, уже заключало в себе *in nuce* все древнегреческое мышление, весь древнегреческий разум как таковой. Удивительный и уникальный тезис: нет ничего не мыслимого, а то, что мыслимо, то, что есть предмет мысли, то ей и тождественно, в ней нет ничего, что не предметно.

Замечательно, но только в ходе истории европейского разума эта онтология была оставлена, сменившись другой. Упомянутое онтологическое расщепление, наличие иного горизонта бытия – оно именно и было принято европейским разумом; и тем самым, как мы понимаем, почва для тождества разрушилась. Тем не менее, тождество было восстановлено – тоже общеизвестным образом. Оно было восстановлено в виде презумпции божественного логоса. Мысль была постигнута как нечто, не принадлежащее горизонту здешнего бытия, а превосходящее его. Сущностью мысли было признано трансцендирование. Бытие было осмыслено как бытие абсолютное, совершенное, божественное, а мысль была осмыслена не как принадлежность человека, а как нечто, превосходящее горизонт эмпирического, собственно человеческого бытия, как нечто, причастное божественному логосу. И нетрудно увидеть, что эта презумпция, или парадигма, божественного логоса вновь заключала в себе фундаментальное тождество мышления и бытия – хотя в онтологии бытийного расщепления решительно весь философский контекст изменился радикально. В таком виде тождество закрепилось в европейской интеллектуальной традиции и существовало в ней доброе тысячелетие. Парменид обнаружил поразительные качества долгожителя. В том, что касается его тождества, не было существенных разрывов, различий между целой последовательностью философских эпох, которые почти во всем остальном кардинально расходились и противопоставлялись друг другу. В верности парадигме божественного логоса сходятся вместе и средневековая схоластическая мысль, и мысль Возрождения (Кузанский лишь придал этой парадигме необычайно отчетливую формулировку, пригодную уже для следующих формаций европейской мысли), и мысль классической метафизики Нового Времени. Даже пресловутый секуляризационный переворот мысли Пармениду не причинил вреда. И Декарт, запустивший цепную реакцию секуляризации

философии, и Кант, и Гегель, следуя очень далеко, едва ли не до постмодернистского предела в русле секуляризации мысли, сохраняли парадигму божественного логоса. Гегель говорил, что разум есть божественное начало в человеке: и этот его тезис, если угодно, можно рассматривать как фундаментальное тождество Парменида в формулировке XIX столетия. Таким образом, тождество Парменида благополучно пережило и переход в другую онтологию, и секуляризацию, и Возрождение, и Просвещение, приняв указанную новую форму.

Но в XX столетии было уже не так. Философия XX века отбросила презумпцию божественного логоса, и все главные опыты философского основоустройства в этом веке отнюдь не принадлежат к этой парадигме. Прежде всего, со всею определенностью чужды презумпции божественного логоса обе важнейшие постклассические философии, Хайдеггера и Витгенштейна. Тем не менее, Парменид остался и в них, тождество мышления и бытия мы можем проследить и в этих философиях.

Витгенштейн позиционировал свою мысль как антионтологическую, для него онтология была из того же старого словаря догматического мышления, от которого надо было уходить. Импульс отхода от «метафизики» был сильным и обоснованным: действительно, мысль в ее русле выработала ресурс, догматизировалась и заостенела. И тем не менее, мысль Витгенштейна тоже представляет собой очень определенную онтологию. Это онтология мира. Мир у Витгенштейна – это в чистом виде онтологический концепт, причем мыслимый апофатически. Главные тезисы «Трактата» Витгенштейна, я думаю, мы все более или менее помним. «Факты в логическом пространстве суть мир». «Логическая картина фактов есть мысль». Это тезисы из начала трактата (соответственно, 1.13 и 3). Два этих тезиса, положенные Витгенштейном как предельная картина мира, уже говорят нам практически все, что нужно: говорят, что здесь налицо онтология и в этой онтологии есть тождество мышления и бытия. Больше того, мы можем увидеть и какую форму принимает тождество. Заметим прежде всего, что мысль для Витгенштейна – это абсолютно правильная, логически абсолютно строгая мысль, «полностью осмысленное полагание», *der sinnvolle Satz* (тезис 4). И чтобы быть такой, она должна представлять собой *исполнение* мысли, некий безусловный акт. Если угодно, даже силовой акт, *tour de force*.

Когда в этом коллективе мне приходилось говорить о стихии мысли, которую можно наблюдать в сфере опыта духовных практик, я подчеркивал, что очень важны стихии корней, зачатков мысли, протомышления: помыслов, первичных quasi-мыслительных проявлений⁵. Так вот, философия Витгенштейна становится сильнейшим актом мысли за счет волевого отсекания всех этих форм. (Можно, отвлекаясь, сказать, что в таком решительном отсечении есть несомненный аскетический импульс, элемент личной аскезы мыслителя, его борьбы со страстями его собственного разума. В плане психологии творчества было бы интересно проанализировать этот импульс в перспективе исихастской «невидимой брани»). В мысли Витгенштейна присутствует сильнейшая волевая нагрузка, которая вложена в трактат и стоит за ним, не будучи открыто заявлена и предьявлена. Он говорил: надо понимать, что трактат состоит из двух частей, – из того, что в нем написано, и того, что я в нем не сказал. Сейчас нам важнее именно вторая часть. И одним из главных содержаний этой негласной части служит

⁵ В конце 1990-х – начале 2000-х С.С. Хоружий выступал на методологическом семинаре под руководством Ю.В. Громыко, а также принимал участие в конгрессе «Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский – П.А. Флоренский: несостоявшийся диалог».

именно выделенный нами, очень нагруженный волевой тезис о мысли. У Витгенштейна мысль есть совершенный мыслительный акт. Но таковой акт не есть простая данность и не может быть ею. Соответственно, не может быть данностью и логическое пространство; а потому и мир, определяемый через логическое пространство, также не есть данность, и концепция мира Витгенштейна – это *апофатическая* концепция. Всегда отмечается мощный апофатический тренд в философии Витгенштейна; В.В.Бибихин употребляет в этой связи такие экспрессивные формулы как «экстаз «нет»», «вакханалия отрицания»... Мы же в итоге заключаем, что в онтологии Витгенштейна, безусловно, присутствует тождество мышления и бытия, и это присутствие совершенно наглядно: здесь мысль = мыслимость мира = логическая форма, имманентная миру и неотчуждаемая от мира. Но тождество приняло здесь, однако, существенно новую форму апофатического утверждения. Бытие, понимаемое как мир, и вместе с ним трактуемое апофатически, совпадает с мышлением, понимаемым тоже апофатически. Здесь есть (как во всяком апофатизме) уловимый отзвук парадигмы божественного логоса, но только лишь уходящий отзвук. Самой парадигмы нет.

Хайдеггер, в отличие от Витгенштейна, не только тематизирует в своей философии отношение мышления и бытия, но и делает предметом пристального разбора само тождество Парменида в его источном, парменидовском представлении, а также и в дальнейшей его истории. Не будет преувеличением сказать, что он заново и капитально заложил основу современного понимания тождества. Его разбор проводится в нескольких текстах 50-х гг. (на удивление, специальный двухсеместровый курс 1942-43гг., посвященный Пармениду, практически не обсуждал тождества). Основные из них – цикл лекций «Что значит мыслить?» (1951-1952), широко известный доклад под тем же названием, резюмирующий эти лекции (1952), этюд «Мойра (Парменид VIII,34-41)» (1954) и лекция «Закон тождества» (1957). Наиболее важный текст – «Мойра» (хотя он пользуется наименьшим вниманием и в отличие от доклада и лекции, не имеет русского перевода). Именно здесь дана самая тщательная реконструкция изначальной Парменидовой трактовки тождества и довольно детально развернута собственная хайдеггеровская позиция, согласно которой ключ к пониманию тождества – прямая и неразрывная связь двух главных порождающих топосов европейского философствования: *отношение мышления и бытия и отношение бытия и сущего*.

Разбору этих основных тем в «Мойре» предшествует историческая часть, для нас также интересная: Хайдеггер дает собственную интерпретацию исторического пути проблемы бытия и мышления в западной философии, выделяя в этом пути три ведущие линии, или же три позиции. Существенно, что все три сохраняют тождество Парменида.

Позиция 1, для которой «едва ли вообще нужна философия»: мысль рассматривается как сущее наравне с прочими сущими, как обычный вид человеческой деятельности, бытие же просто обозначает единство сущего. Это натуралистическая позиция, которая «представляет мышление как нечто наличное и включает его в прочее сущее»⁶. Но тождество Парменида тут выполняется: «Поскольку мышление как нечто сущее равносущно любому другому сущему, то мышление как равное и то же самое (*das Gleiche*) выступает как бытие»⁷.

⁶ M.Heidegger. Moira. S.33.

⁷ Ib. S.28.

Позиция 2, характеризующая мейнстрим новоевропейской метафизики, наиболее четко представлена у Гегеля и у Беркли, особенно же в положении Беркли *esse = percipi*. Тожество тут несомненно есть, но трактуется оно так, что бытие вбирается в восприятие, представление, понятие. Согласно этой позиции, «Бытие есть в силу представляющей активности (*Vorstellen*). Бытие равно мышлению, поскольку предметность предметов конституируется в представляющем сознании» – и тогда тождество Парменида выступает как «пра-форма учения Нового Времени о действительности и ее познании»⁸. В данной позиции мышление логически предшествует бытию: философствование задается вопросом о бытии в его отношении к мышлению, которое предполагается изначально присутствующим (вопросом, что есть *esse* в его отношении к *percipi* как первичной данности). Хайдеггер сразу же отмечает, что у Парменида логический порядок обратный, ибо Фрагмент VIII задается вопросом о мысли и находит, что она равна бытию: «Парменид направляет мысль к бытию. Беркли отсылает бытие в мышление. Для соответствия греческому изречению новоевропейский тезис должен был бы гласить: *percipi = esse*»⁹.

Позиция 3 отвечает линии Платона и неоплатоников. Логически изначально здесь снова мысль (идея): о ней известно, что она сверхчувственна, и смысл тождества Парменида тогда оказывается в утверждении, что бытие тоже сверхчувственно. «По неоплатонической трактовке изречения Парменида, оно – не о мышлении, а равно и не о бытии ... [Оно] есть высказывание о равной принадлежности обоих к области нечувственного»¹⁰.

Хайдеггер находит, что все эти три позиции толкуют отношение мышления и бытия в призме тех или иных воззрений «позднейшей метафизики», не передавая истинного существа ранней греческой мысли. Цель его – извлечь это существо, и он продвигается к нему, прежде всего, путем скрупулезного чтения VIII,34-41. И главное обнаруживается сразу же: VIII говорит об *eon*, о сущем, а не о бытии; но Фрагмент III, также, мы помним, входящий в формулировку тождества, говорит уже о бытии, *einai*. Возникает новый вопрос: **что именно утверждает тождество Парменида, тождественность мышления бытию или же сущему?** Этот вопрос – новая грань проблемы мышления и бытия, и она-то оказывается решающей, ключевой. Отношение бытия и сущего, или «онтологическое различие» (*ontologische Differenz*), есть, по Хайдеггеру, центральное, порождающее отношение в устройстве реальности, и все основоустройство философствования разворачивается как проблематизация и тематизация этого отношения. Такую же фундаментальную роль играет и отношение мышления и бытия; и т.о., возникший вопрос, как выше и сказано, устанавливает связь, конституирует единое проблемное поле для двух главных порождающих топосов европейского философствования. Хайдеггер обнаружил у Парменида свою собственную проблему, и поэтому его трактовка фрагментов Парменида, разворачиваемая как аналитика онтологического различия, может одновременно рассматриваться как его реконструкция мысли Парменида и/или как его собственная концепция отношения мышления и бытия.

Решающее продвижение вглубь проблемы, которое совершает Хайдеггер, заключается во введении нового онтологического концепта, раскрывающего саму природу онтологического различия. Как утверждает философ, бытие и сущее не представляют собой двух фиксированных

⁸ *Ib.* S.30, 31.

⁹ *Ib.* S.33.

¹⁰ *Ib.* S.34.

инстанций, которые либо отличны друг от друга, либо совпадают. Их отношение существует лишь как развертывание их единства и различия, и эту развертывающуюся двойственную формацию Хайдеггер в своем духе обозначает старым и редким словом: *die Zwiefalt* – *сдваивание, складка*. «Складка... никогда не есть лишь где-то наличествующее и представляемое различие бытия и сущего, но сущностно существует (west) из раскрывающего развертывания»¹¹. Эпитет, стоящий при «развертывании», очень важен: то развертывание, в котором только и существует («сущностно существует») отношение бытия и сущего, есть раскрывание (Entbergen), ведущее к раскрытию (Entbergung); последнее же, как известно, в дискурсе Хайдеггера есть главное имя истины. «В развертывании складки властвует раскрытие. Греки называют его Aletheia»¹².

Отсюда мы уже можем вернуться к мышлению и к тождеству Парменида. Хайдеггер находит, что в VIII, 34-41 «сущее» понимается Парменидом не как «сущее в себе», а как «сущее в целом» и как складка: «Еон, сущее, скорее мыслится в складке бытия и сущего»¹³. И как развертывание, происходящее под эгидой и в элементе истины, «складка... собирает к себе мышление»¹⁴. Так намечается искомое решение проблемы, совместное решение Парменида и Хайдеггера. «Ни «сущее в себе» не требует мышления, ни «бытие для себя» не делает мышление необходимым. Ни то, ни другое не дают познать, как «бытие» требует мышления. Мышление сущностно существует благодаря складке того и другого»¹⁵. Развертывание складки, и только оно, есть то раскрытие-истинствование, в котором все выявляется, выходит на свет, в присутствие (Anwesen). Соответственно, лишь в складке же выявляется и мышление. Ни к бытию, ни к сущему его относить нельзя, только к их складке. И тождество Парменида – это тождество мышления и складки бытие – сущее, понятой как онтологическое «призывающее раскрытие», в котором призываются в присутствие Hen, Logos, Physis... и мы с вами.

Вопреки – или благодаря? – своей погруженности в досократические истоки, эта трактовка проблемы ничуть не является архаизирующей; напротив, многие ее нити отвечали тенденциям обновления философии и получили развитие на дальнейших путях западной мысли. Понятие складки потенциально несло в себе сопряжение онтологического и топологического дискурсов, и это внесение топологии в философию вскоре же нашло бурное продолжение у французских философов, у Лакана, а затем постструктуралистов, прежде всего, Делеза, у которого складка стала одним из главных концептов. Для нас же, для антропологического подхода к проблеме, интересен другой мотив трактовки Хайдеггера, который наиболее явно проводится им в «Законе тождества». Здесь, обсуждая тождество Парменида как «взаимопринадлежность мышления и бытия», философ совершает важный для нас переход: «Если мы поймем мышление как отличительную черту человека, то мы разберемся в том, что касается взаимопринадлежности человека и бытия»¹⁶. Разбирая эту взаимопринадлежность, он быстро приходит к своим известным положениям о том, что «человек и бытие вверены друг другу»¹⁷ и т.п.; но для нас существенно, что здесь прочерчивается связь этих хрестоматийных положений с тождеством

¹¹ Там же. С.46.

¹² Там же. С.43.

¹³ Там же. С.36.

¹⁴ Там же. С.42.

¹⁵ Там же. С.39.

¹⁶ М.Хайдеггер. Закон тождества // Он же. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С.73.

¹⁷ Там же. С.74.

Парменида. С тождеством мышления и бытия оказывается сопряжено «тождество человека и бытия» – своего рода антропологизация тождества Парменида или же, вольно говоря, тождество антропологии и онтологии. Понятно, что при обсуждении антропологической постановки проблемы мышления, нам не миновать вернуться к этому.

Наконец, после капитального вклада Хайдеггера и Витгенштейна постструктуралистская философия добавляет в одиссею тождества Парменида колоритный заключительный (на сей день) эпизод. Мы скажем о нем очень кратко, и потому – в вольных, почти условных выражениях. Эта философия отбрасывает онтологическое различие, сводя бытие к сущему; и как прослеживалось не раз – в частности, и в моей недавней работе¹⁸ – подобная редукция онтологии приводит к замене онтологии топологией. Происходит своего рода «спациализация», опространствление бытия, и онтологический дискурс делается пространственным дискурсом: по описанию Ж.-Л.Нанси, миссию бытия в дискурсе несет «уже более не божественное, а дислокация и диспозиция мира (божественная протяженность, как говорил Спиноза)»¹⁹. В таком дискурсе, концептуальные отношения и конфигурации суть пространственные, топологические отношения и конфигурации сущего, и как следствие этого, в философию внедряются топологические понятия – сингулярность, складка (разумеется, уже не в хайдеггеровской трактовке), склейка, дыра и др.; особенно последовательно такая топологизация проводится у Делеза.

В широком смысле, как замечал это и не только Нанси, философия, снимающая онтологическое различие и проводящая опространствление дискурса, может рассматриваться как (обобщенный) спинозизм. Однако постструктуралистский (нео)спинозизм радикальней оригинального: в отличие от Спинозы, в нем опространствливается и мышление. Речь о мышлении уступает место речи о сознании, сознание же трактуется топологически – выделяются паттерны сознания/бессознательного, строятся картографии сознания и т.п. Этот шаг важен для судьбы Парменида: коль скоро то, что теперь на месте бытия, и то, что теперь на месте мышления, рассматриваются на общей, обобщенно-пространственной основе, то априори возникает и возможность их тождества – т.е. возможность восстановления тождества Парменида после всех драстических, как сказал бы Аверинцев, редукций и переосмыслений его сторон. На первый взгляд, возможность кажется нереальной – обе сопоставляемые формации постструктуралистской мысли весьма разнородны и далеки друг от друга. Но надо еще учесть, что в постструктуралистской аватаре не менее драстически переосмысливается, подвергаясь опространствованию, также и понятие тождества. Уже Хайдеггер подчеркивал необходимость всегда учитывать, что тождество базируется на опосредовании (ср.: «тождество в истории западного мышления выявляется... как процесс опосредования»²⁰, так что имеет место «выявление опосредования через тождество» и «в тождестве господствует опосредование»). С переходом же в топологический дискурс, опосредование представляется как (топологическое) отображение – фундаментальная операция, допускающая самые сложные соответствия между отображаемыми объектами. И возможность взаимного отображения между собраниями топологических фигур, в которые облакаются, с одной стороны, сущее/бытие, с другой – сознание/мышление, в принципе явно существует. Поэтому можно говорить, что в опытах

¹⁸ С.С.Хоружий. Как обходиться без бытия, или механика Латона // Вопросы философии. 2013..№ 10. С.50-66.

¹⁹ Ж.-Л.Нанси. Бытие единичное множественное. Минск., 2004. С.38.

²⁰ М.Хайдеггер. Закон тождества. С.70.

постструктуралистского философствования сохраняется некоторое обобщенное и топологизированное тождество Парменида.

Чтобы лучше увидеть его смысл и значение, стоит несколько отчетливее охарактеризовать тот принципиально новый философский контекст, в котором оно возникает. Как мы сказали, этому контексту отвечает снятие онтологического различия или, вольно выражаясь, отсутствие онтологии. Что это означает для строения дискурса? Оглянемся на прежний дискурс актуального различия между бытием и сущим. В актуализации, развертывании этого различия, сущее как присутствие (присутствие перед бытием), в хайдеггеровских терминах, выступает в просвет бытия, и в этом выступании осуществляется определенная онтология, которую естественно называть *онтологией присутствия*. Здесь онтологическое различие – конститутивное начало онтологии и порождающий принцип философского дискурса – принцип, определяющий (онто)логику его развертывания. Но можно заметить, что и топологический, опространствленный дискурс также имеет определенный порождающий принцип, и этот принцип – снова различие, хотя уже не онтологическое. Действительно, пространство как таковое (пространственность, протяженность, рядоположенность...) имеет своею предпосылкой именно различие – как наличие не-совпадающих элементов, отношение несовпадения, отстояния; как и в математике топологию задает «интервал», бесконечно малый порождающий элемент отстояния. Поэтому различие есть единый принцип, лежащий в основе всех пространственных и топологических образований, конфигураций, отношений; и мы заключаем, что топологический дискурс постструктуралистского философствования также имеет определенную (онто)логику развертывания, которая задается принципом (пространственного) различия. Эта структурная параллель между дискурсом онтологии присутствия и дискурсом отсутствия онтологии позволяет сказать, что «отсутствие онтологии» не сказывается лишь чисто негативным образом, как отсутствие, утрата каких-то элементов дискурса. Происходит другое: дискурс онтологии присутствия, конституируемый онтологическим различием, сменяется дискурсом, который также развертывает цельную и последовательную онтологику, но порождаемую уже топологическим (пространственным) различием. С некоторым злоупотреблением терминами, можно сказать, что этот дискурс соответствует *онтологии отсутствия*.

То, что мы обозначили этой формулой, можно понимать как некий специфический род апофатической онтологии. В аналогичном смысле, в рамках постструктуралистских позиций можно говорить и о мышлении в апофатическом ключе, толкуя топологический дискурс сознания как дискурс «отсутствия мышления» (мышления как мыслящего бытие). И тогда тождество Парменида также примет апофатическую форму: в онтологии отсутствия, оно превращается в *тождество отсутствующего мышления и отсутствующего бытия*.

В итоге, мы убедились, что тождество Парменида – никак не достояние одной древней мысли. В меняющихся формах, оно присутствует на всех стадиях пути европейского разума. В каждую эпоху Парменид модифицируется весьма содержательно и непредвиденно. Оглянемся на все эти облики Парменида. Прежде всего, перед нами изначальное тождество в онтологии цельного бытия, и это – необычайно впечатляющая вещь. Следующий облик – тождество в презумпции божественного логоса, доброе тысячелетие европейского мышления, и в очень богатых вариациях. Далее в постклассической мысли Парменид апофатически воспроизводится у Хайдеггера и Витгенштейна. Это еще один облик тождества, очень своеобразный: если

вспомнить введенный Хайдеггером в «Вопросе о бытии» (1955) апофатический символ «бытие перечеркнутое», то можно сказать, что здесь мышление перечеркнутое тождественно бытию перечеркнутому. И наконец, в постонтологическую эпоху европейского философствования, мышление и бытие в топологических, опространствленных реализациях, где бытие уже совершенно не бытие, онтологическое различие-складка, *Zwiefalt*, схлопнуто, а мышление – столько же мышление, сколько безумие или виртуальное недомыслие, тождество вопреки всему вновь выживает и сохраняется, уже как некое топологическое отображение. — Итак, необходимо признать тождество Парменида пребывающею основой и стержнем онтологической трактовки мышления. Сама же эта трактовка, в свою очередь, тоже весьма эволюционировала, и можно считать ее дошедшей до наших дней, хотя и в парадоксальной, апофатической форме. Продвигаясь к антропологической трактовке мышления, мы можем, как то и намечалось, использовать ее в качестве референтного и выверяющего дискурса.

Синергичная антропология – радикально неклассическая концепция. Одно из главных проявлений ее неклассической природы – отказ от фундаментальных понятий классической антропологии, сущность человека, субъект, субстанция. Вместо сущности человека, производящим принципом антропологического дискурса становится *конституция человека*, и это приводит к антропологии плюралистической: мы обнаруживаем не единственную парадигму конституции человека как такового, но определенный ансамбль таких парадигм и тем самым, ансамбль антропологических формаций. Каждая из этих парадигм соответствует определенному способу размыкания человека в предельном опыте, и базовых способов всего три: онтологическое размыкание (к «Онтологическому Другому», другому способу бытия), онтическое размыкание (к «Онтическому Другому», принадлежащему наличному бытию, но внеположному горизонту опыта и сознания человека), виртуальное размыкание (реализуемое в выходах в виртуальную реальность). Конституируемые здесь формации именуется, соответственно, Онтологический, Онтический и Виртуальный Человек; отвечающие же им области антропологических проявлений аналогично именуется Онтологической, Онтической и Виртуальной топиками.

Плюрализация концепции человека должна неизбежно отразиться на концепции мышления. В рамках классической метафизики существовали и развивались логически связанные, коррелятивные друг другу эссенциалистская классическая антропология и классическая концепция мышления, основанная, вольно выражаясь, на парадигме божественного логоса, выведившей мышление в его природе и истоках за пределы антропологии. Современная неклассическая мысль отбрасывает все эти три классические формации. Тем самым, отбрасывается и метафизическое понятие универсальной и унитарной «природы мышления»; оно коррелятивно подобному же понятию «сущности человека» и *mutatis mutandis* у них сходная роль в дискурсе и сходная же судьба. В дискурсе синергичной антропологии мышление как способность и род деятельности человека соотносится и сообразуется уже не с сущностью, а с конституцией человека. Поскольку же конституция плюралистична, и три ее базовые парадигмы порождают три формации человека, то этим трем парадигмам, трем антропологическим формациям и трем топикам антропологических проявлений сопоставляются и *три формации мышления: соответственно, мышление в Онтологической, Онтической и Виртуальной топике.*

Концепция мышления, т.о., также плюрализуется. Уточним смысл этого вывода. Отвергая метафизический дискурс с его эссенциалистскими понятиями «сущности человека» и «природы мышления», мы не делаем каких-либо альтернативных, метафизических же утверждений о том, «что такое мышление» или «в чем природа мышления». Наша речь – это речь о том, как действует мышление, и данный вывод означает лишь то, что множество действий и проявлений мышления обладает топической структурой: в каждой из базовых формаций человека мышление действует по-своему, имеет характерные отличия. Разумеется, этим никак не исключено, что топические формации мышления могут обладать также и общими чертами. И в свете нашего обсуждения тождества Парменида желательно, чтобы именно это тождество и было, в первую очередь, такою общей чертой – коль скоро в нашем «референтном дискурсе», в онтологической трактовке мышления, оно является неотъемлемой основой. К этому онтологическому аргументу можно добавить антропологический аргумент: с антропологической точки зрения, тождество Парменида – самое точное и радикальное выражение *выделенного статуса мышления в основоустройстве человека*; и конечно, в антропологической трактовке мышления эта выделенность также должна присутствовать.

В задачу этого доклада входит лишь постановка темы, и мы не будем углубляться в разбор отношения мышления и бытия в рамках синергичной антропологии. Ограничимся лишь некоторыми соображениями в пользу того, что это отношение действительно соответствует тождеству Парменида. В Онтологической топике конституция человека формируется в духовной практике, и финал, телос этого формирования (в полноте своей недостижимый в наличном бытии) представляет собой актуальное онтологическое событие – «превосхождение естества», претворение человека, во всей цельности его существа, в иной образ бытия, онтологический горизонт. Такая практика есть антропологическая практика, наделенная онтологическим содержанием, причем это онтологическое содержание совпадает с ее же антропологическим содержанием: специфичность природы духовной практики состоит в том, что в этой практике антропологическое содержание одновременно является онтологическим, и наоборот. В терминах Хайдеггера, здесь осуществляется взаимопринадлежность человека и бытия; мы же можем сказать, вольно выражаясь, что осуществляется *тождество онтологии и антропологии*.

От этого вывода ведет уже нить к тождеству Парменида. Выше мы приводили рассуждение Хайдеггера в «Законе тождества», где он показывает, как взаимопринадлежность мышления и бытия (тождество Парменида) влечет за собой взаимопринадлежность человека и бытия или в наших терминах, тождество антропологии и онтологии. Два тождества оказываются взаимосвязаны, т.о., и эта связь такова, что мы можем рассматривать тождество антропологии и онтологии как обобщенную или, возможно, ослабленную форму тождества Парменида. Как мы убедились выше, в Онтологической топике это тождество имеет место.

В случае Онтической топике мы можем воспользоваться нашим обсуждением тождества Парменида в постструктуралистской философии, ибо данной топике соответствует та же онтологическая и эпистемологическая ситуация. В Онтической топике также снимается онтологическое различие, схлопывается складка бытие/сущее – и стало быть, происходят опространствление бытия/сущего и топологизация дискурса. Поэтому для Онтической топике сохраняют силу и наши выводы о том, что в рассматриваемой ситуации имеет место тождество Парменида, в котором все его элементы существенно трансформировались (в частности,

тождество стало топологическим отображением); и это тождество можно трактовать как «тождество отсутствующего мышления и отсутствующего бытия» или же тождество антропологии и «онтологии отсутствия».

Наконец, конституция Виртуального Человека формируется в виртуальных антропологических проявлениях, которые представляют собой недоактуализованные версии каких-то актуальных проявлений. Антропологическая виртуальная реальность до сих пор не имеет основательной философской трактовки, понятия виртуального мышления и виртуального бытия практически не выработаны, и для полноценной постановки проблемы тождества Парменида в Виртуальной топике почва пока недостаточна. С другой стороны, однако, можно учесть, что специфическая природа виртуальной реальности исключает возникновение в ней принципиально новых структур; и на уровне предварительных соображений можно поэтому ожидать, что в Виртуальной топике, вслед за другими топиками, сохраняется, по крайней мере, некоторая обобщенная или ослабленная форма тождества Парменида, связующая антропологию Виртуального Человека и «то, что на месте онтологии», что выполняет соотносимую с нею роль в дескрипции виртуальной реальности.

В итоге, тождество Парменида сохраняет свое неотменимое и вездесущее присутствие в нашем антропологическом подходе. Данный вывод намечает определенную постановку проблемы мышления, указывает путь и подход к ней. В этом и была задача доклада. Но фронтальный анализ, входящий в специфику мышления, в ключевые вопросы, такие как мышление и сознание, мышление и восприятие, мышление и речь/язык, – этот анализ еще остается впереди.

Благодарю за внимание.

ДИСКУССИЯ

Ю.В. Громыко. Сергей Сергеевич, из того, что вы достаточно, на мой вкус, изящно и тонко прорисовали, возникает вопрос: а не напасть ли на этот самый фундаментальный принцип тождества Парменида? Как вы к этому относитесь? Может быть, вся проблема заключается в том, что не удастся построить фигуру дистожества, разотождествления бытия и мышления и тем самым парменидовскую идею тождества превратить в процесс? Т.е. взять ее не чисто структурно, а рассмотреть как процесс, когда в определенные моменты нам необходимо зафиксировать момент разотождествления.

И, если возможно, еще одно замечание. Очень интересна ваша трактовка Витгенштейна, и действительно, вроде так и получается, что это идеальный совершенный мыслительный акт. Очень интересна и ваша интерпретация классики как момента привязанности к божественному логосу, как возможности трансцендировать. И вот здесь, собственно, и возникает вопрос. Может быть, вот этот момент трансцендирования должен быть дополнен моментом имманентизации, и уход только в трансцендирование сразу приводит к некоторому своеобразному нарушению и дисфункции?

Еще раз повторю. Первый момент. Не кажется ли вам, что может быть введен тезис о дистожестве мышления и бытия и тогда момент тождества можно рассмотреть как процесс? Процесс разотождествления и отождествления. И второй момент. Как в пространстве

классической и постклассической мысли момент трансцендирования в мышлении связан с моментом имманентизации?

С.С. Хоружий. Что касается аспекта процессуальности. Как мне кажется, может быть, подумав, мы что-то и изменим, но на первый взгляд учет этого аспекта не требует отхода от тождества. Во-первых, как я говорил, вслед за Хайдеггером, само тождество как таковое понимается отнюдь не как чисто абстрактное отождествление, но как отношение, включающее опосредование; а опосредование, в свою очередь, может включать в себя и элемент процессуальности. Затем, тождество Парменида переживает в истории весьма существенные трансформации. На топологическом уровне, как я говорил, с ним могут связываться отображения, весьма широкая категория. И кроме того, аспект процессуальности давно уже вобран современной онтологией, он присутствует внутри нее. Не натуралистической процессуальности, конечно, а обобщенной темпоральности. На всех этих этапах, что я описывал, темпоральность получает разные облики и трактовки. И в частности, темпоральность, а тем самым и процессуальность, неким образом вобрана также и на уровне парадигмы божественного логоса. Это ясно видно, к примеру, в русской метафизике всеединства, у того же Карсавина, которым я много занимался. И мне не очень понятен пафос вашего первого вопроса. Почему у вас именно это увязалось? Казалось бы, мы можем оба полюса тождества понимать таким образом, что в них уже имеется имманентная, интериоризованная темпоральность, понимаемая не натуралистически, а онтологически, и учет этих изменений вовсе не будет требовать отказа от концепции тождества. Нужно будет просто следить дополнительно за тем, как эти облики темпоральности между собой соотносятся в полюсе бытия и в полюсе мышления. Какая темпоральность сидит в мышлении, и какая – в бытии.

Ю.В. Громыко. Это я уловил. Это очень красиво. Но в этом случае мы все равно саму конструкцию тождества как таковую рассматриваем исходно структурно. У нас есть процессуальность как темпоральность, но уже в рамках пойманной и схваченной вот этой структуры тождества. И возникает вопрос: почему нам процессуально не помыслить сам момент отождествления. Я тоже буду думать над этим.

С.С. Хоружий. Да, вопрос остается.

Г. Гирндт. Первый вопрос. В чем разница между диспараллелизмом и вообще отсутствием какой-либо связи между бытием и мышлением? И второй вопрос: если предполагается отсутствие связи между бытием и мышлением, то в таком случае как вообще что-либо можно утверждать? Потому что любое утверждение основывается на том, что мы фиксируем нечто одно, а здесь у нас одно распадается.

Ю.В. Громыко. Это вопрос мне? Для меня в какой-то мере таким очень важным моментом является все-таки сам процессуальный характер мысли. Я согласен, что в том случае, когда мы начинаем говорить про отсутствие единства – поскольку тут используется слово unity, – то до этого единства и вообще до установления соотношения и достижения тождества мышления и бытия еще нужно добратся. Мы можем там внутри предполагать этот момент единства как взыскиваемое обязательное проектируемое начало, но до него еще надо дойти. Все это для меня связано с процессуальностью.

А.Б. Шейн. Вопросы, которые требуют понимания. Прежде всего, конечно, хочется пропеть здравицу Пармениду, поскольку античная традиция совсем в ином ракурсе, не философского прямого дискурса, подвергается отчаянному нападению и разрушению, и я в этом смысле с громадным удовольствием увидел в докладе прямую и твердую линию. Но теперь возникают следующие вопросы. Во-первых, где истина? Почему подверглась нападению вся сократическо-платоновско-аристотелевская культура? Прежде всего, два пункта. Это вопрос об истине и о движении. Напоминаю для всех, для образа: «Движения нет, – сказал мудрец бородатый, другой смолчал...». Когда мы прибегаем к апофатическим формам, связанным с богословием, – состоянием слова, логоса в особой форме, наверное, не рефлексии, а в каких-то иных формах, связанных на Западе с другими традициями, то это связано с серьезными требованиями к философу. Это что, молчание? Молчания Бог не дает. Философу, который сегодня находится в парменидовской ситуации, я думаю, должна быть посвящена какая-то дополнительная часть вашего доклада, которая не была представлена.

Она меньше рискует, чем иная – я беру на себя смелость отметить – мыследеятельная, восходящая к Никите Глебовичу традиция людей, которые вместе с Московским методологическим кружком выступили одновременно и жертвой и нападающими в отношении к той самой мощной структуре, где истина была положена. Там ведь движение было связано не только с тем, что нужно было последовать классическим образцам философии и философского движения, а еще и с тем, что это было единственной возможностью для не убитых людей, которые полностью опровергали все, что, казалось бы, считалось истинно заданным и не имеющим альтернатив. Мне хотелось бы вернуть вас к этому вопросу еще раз. Где у Парменида можно увидеть момент истины? Видимо, даже тезиса такого нет. И как мы могли бы сказать продуктивно о молчании?

Г. Гирндт. Что такое античная философия? Вы просто с этого начали, но не сказали. Кем она атакуется?

А.Б. Шейн. Это связывается с постмодернистской атакой на классику.

С.С. Хоружий. История концепта истины – своя отдельная песня, как говорится, которую я совершенно не брался исполнять. Исходные связи всех концептов, начиная с Платона и Аристотеля, всем известны, и можно проследивать дальнейшие этапы так же, как я это пытался делать для концептов, более тесно связанных с моей темой. Что же касается молчания, то оно, конечно, к теме прямо относится. Акцент на молчании чрезвычайно существен на одних этапах истории мысли и гораздо менее – на других. Как все мы знаем, в западной мысли молчание оказывалось особенно существенным на переходе от средневековой мистики к дальнейшим этапам, у Экхарта и его школы, а затем более всего – на этапе постклассического философствования у Хайдеггера и Витгенштейна. И два этих историко-философских эпизода – очень соотносимые вещи. Но далее, когда мы переходим от постклассики к постонтологии, опять никакой особой фундаментальности у молчания нет.

А.Б. Шейн. Если это связано только с концептом, момент свободы пропадает. Движение, не говоря об онтологии, связано с тем, что действительно входит в антропологический ключ обсуждения.

В.И. Слободчиков. У меня про это же вопрос, я просто задам его банальнее. У меня сложилось впечатление – я человек философски малообразованный, – что все, что вы

рассказывали, абсолютно, наверное, суперпрофессионально. Но вся эта философская драматургия с Парменидом и со всем остальным обнаруживает себя – вот я это услышал, – обсуждается, обнаруживается, рассказывается, как если бы это все происходило в жизни субстантивированных категорий. Это у них там «корячатся» эти категории друг с другом, вот у них там это все происходит. То они отождествляются, то они разотождествляются, то у них молчание – у категорий. Я-то здесь абсолютно не причем. Я в лучшем случае – мыслитель, в щелочку подглядывающий, как они там живут друг с другом, но никаким образом не участвующий в их жизни. Я в лучшем случае – та площадка, на которой разыгрывается драматургия жизни субстантивированных, наделенных уже душой, смыслом, духом этих самых категорий. Я здесь абсолютно не причем. И поэтому персонажи, которых вы обозначили, – это все площадки, на которых все это разыгрывается. И поэтому вопрос, который задал Юрий Вячеславович, связан со следующим. Он бы хотел утверждать, что это происходит не в жизни категорий, а в его собственной жизни. Потому что в противном случае здесь никакого мышления нет, а есть игра ума. Иногда безумного ума, сумасшедшего, иногда – пьяного, иногда – вздорного, истеричного, но это игра ума. Мышление здесь абсолютно не причем. Дурацкие фантазии Фарятева. Вот так я услышал эту потрясающую историю про жизнь «взбесившихся» категорий философии. Мне важно было бы услышать вашу реакцию.

С.С. Хоружий. Для начала, я не понимаю, почему речь идет о парадигме божественного логоса.

В.И. Слободчиков. Это – парадигма.

С.С. Хоружий. Кто и где здесь взбесился?

В.И. Слободчиков. Парадигма «взбесилась». Т.е. это не парадигма, а тот человек, у которого – хорошее выражение – мозговые страдания. У того, у кого мозговые страдания, и появляется парадигма. Он говорит: Бога не надо, вместо него мы поставим парадигму и будем с нею жить. Вот что происходит. Я этот вопрос могу подвесить. Я не знаю, есть ли правильный ответ. Для диспута времени нет, но я бы хотел, чтобы этот вопрос прозвучал. Этот вопрос, сколько я себя помню в профессиональной деятельности, начиная с 60-х годов, возникал со всеми нашими советскими философами: с Мамардашвили, Михайловым, Ильенковым, с Давыдовым, когда он философствовал. У меня всегда было глубокое подозрение: ребята, не думаете ли вы, что в действительности все не так, как на самом деле. А то, что человек своими руками смог сделать – вот это действительно. Руками, ногами – действие.

Х.Х. Руками – голая эмпирия.

В.И. Слободчиков. Действием, своей деятельностью.

С.С. Хоружий. Первая фраза моего доклада была о том, что задолго до Сократа мышление было понято как нечто отличное от деятельности руками.

В.И. Слободчиков. Но «руками» – это в кавычках.

С.С. Хоружий. Вот кавычек в моей фразе никак не предполагается.

В.И. Слободчиков. Деятельность человечества, она же может быть любая, в том числе интеллектуальная.

О.И. Глазунова. Сергей Сергеевич, вот насчет субстантивированности категорий ответьте, пожалуйста.

С.С. Хоружий. Уж, как говорится, чем не грешен, тем не грешен. Все мои речи в этом коллективе были на тему о том, что классическое европейское философствование разыгрывалось в субстантивированных категориях, и в наши дни оно после длительного кризиса уходит со сцены. Разговор же идет о том, чем и как его заменять. И уже тот самый деятельностный дискурс, который в этом коллективе развивался, уже и он являет собою один из сценариев замены. А то, о чем говорил я, то есть дискурс синергичной антропологии, – это еще более радикальный путь десубстантивации – дискурс энергии.

В.И. Слободчиков. Я услышал. И мне кажется, что ваши ответы требуют очень серьезного размышления и обсуждения. Категории европейского рацио, между прочим, продолжают естественно существовать для 90 % европейского населения. Это мы их сейчас в уме преодолели, мы перешли во всякие деятельностные парадигмы, в синергичную антропологию. Но это мы перешли, а народ как был, так и остался... И все образование на этом построено: и начальное, и высшее, и среднее. Я просто драматизирую эту ситуацию, чтобы не возникало иллюзий, что если мы в этом зале преодолели ошметки старого европейского рационализма, то сразу в этом мире все и произошло. Не произошло.

С.С. Хоружий. Я согласился бы даже с тем, что и сам доклад мой мог тоже вызвать впечатление непреодоленности. В его аргументах, методологии многое было выбрано лишь ради краткости. В связи с этим припоминаю, что подобную критику я выслушал после еще одного своего доклада в коллективе Юрия Вячеславовича²¹. Немедленно поднялся Олег Игоревич Генисаретский и сказал приблизительно так же: вот вы говорите о десубстантивации, об энергичном дискурсе, а между тем изложение доклада, стиль аргументов – скорее в эссенциалистском русле. Но для краткости я представляю лишь голый структурный костяк, который в действительности следовало бы облечь в иной дискурс.

²¹ Доклад и дискуссию см.: Хоружий С.С. Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели. // Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский – П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. – Приглашение к диалогу. / Сост. А.А. Андрюшков, О.И. Глазунова, Ю.В.Громыко, А.И. Олексенко. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 111–135.