

ИВАН СЕРГЕЕВИЧ КОКОВИН



Старший преподаватель кафедры философии НГУЭУ.
Кандидат философских наук.

E-mail: ivan.kokov80@gmail.com

ПОСТРОЕНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ В СИТУАЦИИ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ.

В настоящее время российская философская антропология переживает этап становления проблемного поля и языка описания феноменов человека и человеческого. Представляет интерес проблемы культурной идентификации текстов и представителей указанной дисциплины. А также оригинальности и научной новизны результатов процесса концептуального осмысления российскими философами сущности человека, антропотрендов и антропопрактик. Логически и содержательно мы обращаемся к проблеме самобытности русской философии вообще и отечественной философской антропологии, в частности.

Проблема самоопределения российского философского сообщества уже более столетия представляет собой предмет ожесточенных дискуссий в среде ученых и мыслителей. На вопрос — существует ли русская философия как самобытный феномен? — значительная часть представителей научного и философского сообщества склонна отвечать отрицательно.

Основой для аргументации служит тезис, заключающийся в том, что вся российская философская мысль является продуктом рецепции инородных (преимущественно западноевропейских) концептов и теорий. Теоретическая мысль как явление стала возможна лишь благодаря процессу трансформации семиотического поля по образцу европейских языков, которое обрело способность к трансляции абстрактно логической терминологии, вне которой невозможна научная и философская мысль.

Однако, против аргумента исторической вторичности и несамостоятельности часто выдвигается тезис о самобытности национальной рефлексии относительно религиозных и художественных явлений. Действительно, если средства осмысления и описания были заимствованы из иных культур, то сами интенции являются порождением именно русского семиотического пространства. Характерным представителем обозначенного подхода был В.В. Зеньковский, представивший процесс становления русской мысли в терминах неполной секуляризации религиозных антропологических и социальных идеологем [1, с.261]. Тем самым, русская философия с этой позиции — это философия религии и искусства, западная философия — это философия науки и техники.

Нередко в перечень русских мыслителей попадают такие литераторы, как Л.Н.Толстой и Ф.М. Достоевский, Н.В. Гоголь, некоторые культуртрегеры Серебряного века. При этом размывается само понятие «философия», т.к. к нему стараются отнести любые тексты, содержащие описания отношения человека с Богом или с обществом, внутренний мир индивида, проблемы социума и пр.

Между тем не подлежит сомнению факт существования корпуса текстов православных мыслителей — В.Соловьева, Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, П.Н. Флоренского, Н.А. Бердяева, Л.Н. Карсавина представляющих собой образцы полноценного философского творчества. Генетически связанные с религиозной мыслью Восточного христианства, работы философов эпохи Серебряного века не являются эпигонским переложением трудов представителей западноевропейской гносеологии и онтологии. Тем самым в качестве критерия оригинальности философского творчества может быть положен именно критерий рефлексивного отношения к проблемам восточного христианства. Минувя период теологической схоластики, российская мысль переходит к гипостазированию отношений мира и Бога, Бога и человека, Бога и истории.

Однако, есть ли основания утверждать, что масштаб русской мысли тождествен масштабам западной, или она имеет всемирную актуальность?

Современник мыслителей Серебряного века, Г.Г. Шпет, писал, что единственным критерием полноценности философской мысли является наличие теоретических систем (гносеологических и онтологических), которых в России начала XX столетия еще не существовало (т.е. она еще переживает этап становления) [13, с. 35].

Сходный аргумент был озвучен В.В.Целищевым. По его мнению, отечественная философия неполноценна, поскольку не располагает ясными и отчетливыми понятиями: «В старой России, до Октябрьской революции, большая часть философии носила религиозный характер. Это как раз тот знаменитый Серебряный век, когда появились многие религиозные мыслители типа Соловьева, Бердяева и др. Но страсть российской гуманитарной интеллигенции к общим рассуждениям и туманным идеям не привела к становлению философских школ с ярко выраженной направленностью» [12, с.6]. Согласно этой позиции, российская религиозная философия характеризуется как аморфное, рыхлое образование, не сформировавшее четкого проблемного философского поля и институций.

Стиль мышления Г.Шпета оказал значительное влияние на тех отечественных интеллектуалов, которые не отказывают русской философии в самобытности, но не считают ее достойной анализа.

В настоящее время в исследовательской среде развивается дискуссия относительно идентификации и самоидентификации советской философии (точнее философии в СССР) — является ли советская философия самобытным явлением, или она представляла собой продукт рецепции европейского марксизма и не обладала никакими оригинальными чертами?

Популярной является позиция, согласно которой, все, что может быть охарактеризовано как подлинная советская философия, находилось в явной или скрытой оппозиции к идеологической догматике (А.А. Зиновьев, Э.В. Ильенков, М.К. Петров, М.К.Мамардашвили, Г.П. Щедровицкий) [2, с.157]. Но тогда мы получаем набор столь разнородных дискурсов, что ставится под сомнение тезис о существовании советской философии как целостного явления, имеющего однородный набор признаков (отдельного внимания заслуживает проблема преемственности советской философии по отношению к русской).

Попытка решить проблему идентификации (самоидентификации) отечественной философии была предпринята В.В. Савчуком. По мнению петербургского исследователя, отечественная философия (и дореволюционная, и советская) обладает устойчивым набором идентификаторов. Таковых он выделяет восемь [6].

Первый идентификатор — это единство времени, общества, единство топоса. Мыслитель остается частью общества и традиции, которое его породило. «Русский философ (до начала 20 века) был русским не потому, что не знал западной философии, но часто зная ее, занимал себя своими проблемами, проблемами своего места, своего коллективного тела» [6, с.112]. Для определения подобного типа философствования Савчук использует понятие «геометафизика».

Второй идентификатор. Петербургский исследователь констатирует факт многосторонности русской философии, отсутствия единого для большинства проблемного поля, как следствие — отсутствие потенциала складывания школ и направлений [6, с.112].

Третий идентификатор. Большинство мыслителей, явно или скрыто, вынашивают интенцию — стать основоположником идеологии. Амбиции стимулируют их стремление оказывать влияние на общество и культуру в целом [6, с.113].

Четвертый идентификатор. Для русской философии характерен нигилизм в отношении как к предшественникам, так и к европейским источникам мысли (вторичный характер русской культуры мышления никем не подвергается сомнению). «Символическим жестом изымают себя из ее истории, полагая, тем самым, что они преодолевают ее религиозно-всеединую форму и, стало быть, обретают основание, достаточное для обретения статуса настоящего, то есть западного философа» [6, с.113].

Обозначенная особенность заставляет каждого нового мыслителя осмысливать уже поставленную предшественником (отечественным или западным) проблему, что предопределяет специфику движения философской мысли по кругу. Изменяется терминология или методологический инструментарий, но постановка проблемы сохраняется — что позволяет без конца умножать описательные дискурсы по поводу одних и тех же проблем.

Пятой особенностью отечественной мысли является стремление противопоставить себя Западу, интеллектуальное влияние которого обладает двояким статусом: теоретического источника и мировоззренческого конкурента одновременно.

Необходимость критики Запада генетически связана как с религиозным (православие) так и с идеологическим (политическая идеология) факторами, а также и с личностной спецификой мыслителя (уровень амбиций) [6, с.121].

Шестой специфической чертой российской философии является ее дробность, т.е., отсутствие общего для большинства исследователей проблемного и конвенционального поля исследований. При этом ситуация предметного плюрализма усугубилась в связи с распадом единой эпистемологической матрицы на постсоветском пространстве [6, с.123]. Как следствие, не происходит аккумуляции исследовательского потенциала.

Седьмой особенностью является ретроактивность и архаичность исследовательского поля (в том случае, когда отрицается именно западное наследие) [6, с.125]. Т.е. подходы и интенции, характерные для эпохи рубежа веков механически экстраполируются на современную культурную ситуацию¹.

¹ Возможна ситуация, не описанная В.Савчуком: когда современные российские реалии рассматриваются через призму устаревших марксистских концептов. Либо, сходным же образом, пытаются применить к российской ситуации концепты западной социальной мысли, описывающие ситуацию иного общества и иных отношений власти (примером служит попытка фукианского анализа российского социума)

Восьмой отличительной чертой является отсутствие оригинального языка современного философского дискурса в России. Речь западноевропейской философии несет смысловые нагрузки, характерные для иных культур, являющихся частью западных теорий. Очевидно, что ни возрождение дореволюционного философствования, ни рецепция современных западных концептов не способствует обретению оригинального стиля национальной мыслительной традиции [6, с.126].

Таким образом, В.В.Савчук признает существование оригинальной русской философии, однако, определяет ее преимущественно по апофатическому принципу. Отечественная мысль предстает в его статьях в виде интеллектуальной дисперсии, элементы которой представляют собой беспочвенные нигилисты — одиночки, не способные соединиться в сеть, в сообщество.

Именно невозможность сообщества (институций) и полноценной традиции и представляет собой родовую черту отечественной философии.

Помимо заявленного и разработанного петербургским исследователем подхода существуют как минимум два метода определения идентичности национальных философий. В первом случае в качестве критерия различения используется географический критерий в совокупности с языком — как определители пределов семиосферы. Именно по этому признаку выделяется древнеиндийская, древнекитайская, древнегреческая философии. Во втором случае идентификатором является принадлежность мыслителя к той или иной школе философии или традиции. Тогда границы географические и границы языкового дискурса могут и не совпадать.

Абсолютизируя первый метод, мы вынуждены считать М.К. Мамардашвили, Э.В.Ильенкова, М.К. Петрова, А.А. Зиновьева, Г.П. Щедровицкого русскими национальными мыслителями (собственно, они многими и воспринимаются как «творцы русского духовного наследия»). Действительно, основным рабочим языком для большинства советских и российских мыслителей являлся русский, а работа за железным занавесом заставляла их замыкаться в своем кругу и затрудняла процесс приобщения к текстам, несущим западноевропейскую традицию. Именно изолированность (как внешняя, от западной традиции, так и внутренняя — от академических институций) должна была создать условия для появления уникальных дискурсов.

Однако, в действительности, именно знание западноевропейских языков и интеллектуальное и культурное самоопределение приводит к тому, что Э.В. Ильенков развивает линию диалектической логики вслед за Г. Гегелем, а М.К. Мамардашвили развивает большей частью наследие французской философской традиции (Декарт, Пруст). Таким образом, советская философия в значительной степени продолжает являться ответвлением западноевропейской мысли. И тот факт, что некоторые мыслители отрицали наличие какого-либо влияния на свое творчество, не отменяет их зависимости от источника на уровне знаковых и смысловых систем. Оригинальные институции (школы, движения) так и не были созданы (исключение представляет лишь ММК Г.П.Щедровицкого и его соратников и учеников), а советские мыслители представляли собой представителей западного гегельянства, феноменологии, экзистенциализма или постмарксизма.

В этой связи, следует отметить актуальность второго подхода: когда мыслитель идентифицируется по отношению к традиции и институции, которую он представляет (школы или течения мысли) вне зависимости от национальной принадлежности и языка. Тогда российская философия представляет собой совокупность ответвлений и приложений («филиалов») инородной мысли.

Теперь посмотрим проблему самоопределения отечественной гуманитарной мысли относительно отечественных философов, разрабатывающих антропологический дискурс., начиная с религиозно-философской мысли в России рубежа XIX-XX веков, которая претендует на самобытность и оригинальность (статус национальной философии связывается именно с этим периодом).

Русская философская мысль до революции зачастую ставила человека в центр исследовательского дискурса. Религиозное мировоззрение представителей Серебряного века заставляло их отождествлять сущность человека со способностью к трансцендированию («чувство Бога» согласно В.С.Соловьеву [7, с.21]). Их понимание человеческой природы было почерпнуто из религиозной практики православия и не являлось подлинно философским. Философским же являлся сам тип рефлексии, порожденным как рецепция западноевропейских идей (И.Кант, Г.В.Ф.Гегель). Собственно, религиозная философия в России и стала возможной лишь благодаря усвоению элементов западноевропейской гносеологии и онтологии.

Серебряный век русской философии представлял собой хронологически цельное явление, однако ни традиции, ни институций, ни школ и движений так и не было создано. Мыслители были рассеяны (даже тогда, когда дискутировали), их философствование не было оформлено в систему (по выражению В.А. Подороги, философские практики В.С.Соловьева и П.А.Флоренского кардинально отличаются [4, с.9]). Таким образом, можно говорить о национальной самобытности отдельных антропологических концепций, но не философии человека в целом.

Свое второе рождение философская антропология переживает в России на рубеже 80х-90-х годов XX столетия.

Насколько высказанное В.В. Савчуком концептуальное предположение справедливо по отношению к российской философской антропологии? Ответ на поставленный вопрос позволит решить проблему оригинальности философской антропологии в России. В качестве объектов анализа были выбраны работы М.Н. Эпштейна, В.А. Подороги, С.С.Хоружего.

М.Н. Эпштейн, В.А. Подорога, М.Б. Ямпольский, Г.Л. Тульчинский являются продолжателями и популяризаторами идей французских мыслителей-постструктуралистов и постмодернистов (М.Фуко, Ф. Лиотара, Ж.-Л.Нанси, Ж. Деррида и др.). Их мысль не самостоятельна и не самобытна, несмотря на то, что использует отдельные положения французской антропологической теории, ее аналитический аппарат по отношению к объектам русской культуры представляет собой филиал французских институций антропологии. Однако, сам факт рецепции не отменяет возможности формирования специфических, сугубо национальных черт российской философской антропологии, что может выражаться в отношениях рецепиентов к первоисточнику, процедурах рецепции и трансляции западноевропейских концептов и теорий в пространство отечественной семиосферы, и, что наиболее важно, попытках адаптировать западноевропейские идеи к проблемам российского культурного топоса.

Уникальное явление представляет собой синергичная антропология С.С. Хоружего, не апеллирующего к французской постструктуралистской и постмодернистской традиции. В значительной степени он является таким же наследником религиозной мысли, как и культуртрегеры Серебряного века (специфика его отношения к текстам предшественников будет проанализирована ниже).

Являются ли современные отечественные антропологи представителями российской национальной философии в том концептуальном контексте, который сформиро-

вал В.В.Савчук, выделяя вслед за ним названные им идентификаторы и применяя их к антропологическому дискурсу?

Вопрос — могут ли исследования В.А. Подороги претендовать на обретение статуса «русского антропологического дискурса»? Соответствуют ли они критериям «русскости» выделенным В.В.Савчуком? Ответ на поставленную проблему требует обращения:

а) к механизмам рецепции, б) к анализу стиля (языка), в) к отношению В.А.Подороги и текстов предшественников (Запад — Россия), г) к отношению к пространству русской философии — поиск своего топоса.

Следует заметить, что творчество В.А. Подороги может быть разделено на два больших периода:

Этап начала — середины 90-х годов, когда он являлся последователем идей представителей «французского вторжения» (Ж. Деррида, Ж.Л. Нанси, Ж. Лакан, Ф. Лиотар и пр.) и разрабатывал концепцию «Феноменологии тела».

Второй этап — период начала нулевых, когда происходит переход к исследованию антропологических проблем творчества Ф.М. Достоевского и других русских писателей.

В процессе этой творческой эволюции меняется стиль, ценностные приоритеты, язык и диспозиция.

В пространстве отечественной культуры существуют тем самым как бы два типа философствования, созданных одним мыслителем. В начале своей творческой деятельности В.А. Подорога отождествлял себя с тенденциями западноевропейской философии. Сторонник «Философии по краям», он позиционирует себя как проводника общеевропейской тенденции: «Одна из главных задач коллекции — попытаться, насколько это будет в наших силах, отразить в своих изданиях этот процесс становления других, краевых мыслительных практик в отечественной и западной культуре 19 — 20 веков» [4, с.15]. Процесс становления краевых рефлексивных систем имеет и свою национальную специфику; она литературоцентрична, В.А. Подорога отрицает опыт тоталитарной советской литературы, порождаемый ею образ человека, ее язык, и в этом отношении он мог позиционироваться как отечественный мыслитель, наделенный нигилистическим синдромом по отношению к предшествующей отечественной философской практике, если бы полемизировал с ней, а не с литературой эпохи тоталитаризма.

Детального рассмотрения требует процесс рецепции Западного наследия. Именно в процессе анализа текстов В.А. Подороги, выстроенных в соответствии с западной традицией, и проявляются названные выше идентификаторы. Одной из наиболее известных трудов автора является исследование феномена телесности — «Феноменология тела», работа была написана в ранний период становления постсоветского антропологического дискурса. В своей работе автор воспроизводит элементы антропологических подходов, характерных для западной феноменологии (Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти), экзистенциализма (Ж.П.Сартр, М. Хайдеггер), постструктурализма, постмодернизма. По сути, оригинальность работы определялась ситуацией идейного вакуума в философской антропологии раннего постсоветского периода. Концептуальная матрица была практически полностью заимствована из французских источников. Ж.Л. Нанси писал: «Тело существует как выставленная напоказ поверхность» [3, с.150]. Далее он акцентирует внимание на том, что «Оно (тело) функционирует как организм, со своим внутренним и внешним, но оно существует как поверхность, все и происходит с его существованием» [3, с.155]. Концепция феномена тела у Подороги является прямой

рецепцией из французского источника. По мнению отечественного мыслителя — «Феноменология кожи, перцептивной поверхности, феномена касания как доминирующего слоя чувственности в феноменологическом конституировании телесности; только после достаточно тщательного анализа этой темы возможен переход к осмыслению оппозиции тела — плоти, языка — чувственности, лица — маски и пр.» [5, с.72].

Язык описания и концептуальный подход, использованный В.А. Подорогой, сформировался в процессе становления постмодернистского антропологического дискурса во Франции. Именно французская культурная среда в ситуации после 1968 года породила философский подход, отрицающий правомерность использования понятия «сущность» по отношению к человеку, даже в радикальном экзистенциалистском понимании, согласно которому «существование предшествует сущности».

Любой эссенциалистский дискурс, по логике постмолернистов, содержит в себе элементы репрессивных тоталитарных практик, задающих норму, поработавшего индивида (как следствие — карающих за проявление ненормальности).

Ж.Л. Нанси писал, что любой ответ, предполагающий наличие сущности и нормативности, устарел: «Нет больше гуманизма, чтобы с его помощью дать ответ, нет ни в одном из способов размышления, до сих пор претендовавших то, чтобы быть гуманизмом (теология, историзм, марксизм, экзистенциализм, персонализм и т.д.). [3, с.152].

Как следствие — формируется процедура отказа от субъект-объектного различения в рассуждении о человеке. Рефлексия делает человека объектом языковых, и как следствие — и властных манипуляций, загоня субъекта в рамки нормативности, отделяя «ненормальное» от «нормального» (тотальная критика классической рефлексии была дана в работе М. Хоркхаймера и Т. Адорно «Диалектика просвещения» [9, с.157]).

Однако, потребность в понимании феномена «человек» в философии сохраняется. Результатом чего является популяризация концепта феноменологии тела, интерпретирующего человека как существа телесных, визуальных, кинестетических и аудиальных переживаний конкретных фрагментов реальности. Понятие душа, дух, дискредитировала себя и заменено термином «тело» как элемента, не только испытывающего непосредственное воздействие реальности, но и неотделимого от нее.

В работе «Феноменология тела» В.А. Подорога предстает как продолжатель концептуальной традиции французского постмодернизма. На вопрос «является ли он русским мыслителем?» возможен неоднозначный ответ. С одной стороны, его дискурс не несет в себе идентификаций, выявленных В. Савчуком: концепт Подороги не ретроактивен, его текст не облечен в художественную форму, он не противопоставляет себя Западу, а напротив — отождествляет себя с западными подходами, текстами и т.д., не пытается стать господином идеологии, т.к. постмодернизм не может быть идеологией.

Русским мыслителем В. Подорогу делает лишь отсутствие оригинального языка т.к. его речь полностью является результатом рецепции. Нигилизм автора по отношению к советской традиции не является частью осознанной позиции, — это лишь результат расширения предметного поля исследования в эпоху постсоветизма. Ведь антропология и не была самостоятельным направлением марксистских исследований.

Далее феноменологический подход был использован В.А. Подорогой в процессе формирования концепта «антропологии произведения» в работах серии Мимесис (на примере произведений Ф.М. Достоевского, Н.В.Гоголя и др.). Результатом оригинальной реконструкции является концепция телесно — феноменологического понимания текстов русских классиков.

Согласно подходу В.А. Подороги, Достоевский достиг максимально возможного в литературе разрыва между телом и реальностью, сама среда, в которую помещены тела, лишена элементов, которые могут быть чувственно восприняты: «Доверять глазу — это значит касаться. Но в текстах Достоевского для читателя не создано никакой ситуации видения, с помощью которой он мог бы зримо (через касание) представить себе фигуры персонажей, вещи, природные объекты, время и пространство» [5, с.76].

Реальность воспринимаемая уходит, остаются сами тела, живущие напряженной внутренней жизнью. «Мощь этой телесной реальности у Достоевского настолько велика, что она деформирует сам язык, причем, настолько, что он открывает в себе ее присутствие почти в каждое мгновение рассказа» [5, с.77]. В текстах русского классика В.А. Подорога выделяет три типа «тел». «У Достоевского можно условно выделить три типа телесности, конституирующих всю динамику романного пространства: тело допороговое, пороговое и послепороговое». По мнению автора, — «существование этих тел не автономно и может быть описано в определенной топологии, которая образуется на основании «аффектированной» геометрии катастрофической кривой: одна точка (тело допороговое) — точка ожидания, кумулятивная, свертывающая в себе множество отдельных событий (как внутренних так и внешних), и ее ближайшее пространственное окружение — связывается колеблющейся спазматической кривой с другой точкой (тело допороговое) — точка ожидания, кумулятивная, свертывающая в себе множество отдельных событий (как внутренних, так и внешних), и ее ближайшее пространственное окружение — связывается колеблющейся, спазматической кривой с другой точкой (тело послепороговое), точкой катастрофы, взрыва, припадка, «конца времени». [5, с.79].

Анализируя художественную прозу русского классика, В.А. Подорога продолжает придерживаться концептуальных оснований, разработанных им ранее вслед за представителями французского постмодернизма. Отечественный мыслитель не рефлексировал по поводу идейного (религиозного или политического) содержания романов Достоевского, не разделяет его позицию и не отталкивается от нее, создавая свою религиозную антропологию. Аналитик не идентифицирует себя с традицией. Подход В.А.Подороги лишь предполагает, что проза Достоевского представляет собой экспериментально чистый случай отделения «тела» от «чувственной реальности».

Само название работы, «Человек без кожи», свидетельствует о возможности создания художественной проекции человека, лишённого рецепторов.

Наличие работы, посвященной Достоевскому, не изменяет идентичности В.А.Подороги, как мыслителя. Он продолжает оставаться исследователем, воспроизводящим подходы, характерные для французской аналитической парадигмы последних десятилетий. Подобная работа о творчестве Достоевского могла быть написана и французским автором. Русская литература для российского исследователя представляет собой набор телесных феноменов, а не источник традиционных подходов к проблеме человеческой сущности.

Значительный интерес представляют собой антропологические концепции современного российского философа и культуролога М.Н. Эпштейна. Можно с уверенностью утверждать, что его подход к проблеме человека не представляет собой целостной парадигмы, он как бы расслаивается на несколько составных плоскостей.

Исследуя литературные практики, М. Эпштейн описывает личность творца в терминах транссубъективности. Художественный текст представляет собой продолжение писателя, он не мыслится в отрыве от текста и вне его. Текст в своем существовании осмысливается через особенности восприятия автора.

По сути, происходит нивелирование дихотомии субъекта и объекта творческого процесса. Предметом анализа является двойственная система автор — текст. Так как творец является таковым лишь в процессе работы над текстом, то будучи отчужден от творца, текст начинает жить своей независимой жизнью. Литературоведческий подход Эпштейна представляет собой результат процесса развития феноменологической теории в ее позднейшем постмодернистском варианте («практики письма»).

Находясь под влиянием трансгуманистической теории, М. Эпштейн определяет философию как науку о человеческом теле как о высшем органе космической жизни и о его меняющихся духовно-культурных смыслах [14, с.5]. Эпштейн фиксирует тренд отхода от представления о теле как об органе-носителе сущности человека, возникновение возможности переноса сознания на иной, небиологический носитель изменяет сам онтологический статус тела: «Прощание с телом может стать началом нового отелеснивания самой философской мысли, которая на протяжении столетий пренебрегала телесностью, изгоняла ее из своего спекулятивного языка. По мере воспарения ноосферы над ветхими телесными оболочками человека, сама мысль становится все более сферой свободного телополагания, создает собственные языковые образные, пространственно-временные, виртуально-тактильные тела» [14, с.5]. Автор призывает мыслить «телосообразно» и «телонаправленно». Его подход является результатом синтеза феноменологии тела и трансгуманистических теорий современности. Эпштейн призывает к созданию науки о телах — носителях сознания.

Подобно французским коллегам, американско-российский исследователь отказывает человеку в наличии сущностного ядра. Ни тело, которое все более растворяется в техносфере, ни разум, ставший объектом кибернетических трансплантаций, не могут претендовать на статус сущности: «Переступая границы своего вида, человек становится одновременно больше и меньше себя. Меньше, потому что он уже не краса и не цель творения, не пик эволюции, каким воображал себя с эпохи Возрождения, но, только точка перехода от космической к технической эре, от мира органики к миру культуры, где возникают все более свободные от него, самодействующие системы разума» [15, с.612]. Одновременно человек превосходит себя в своих сверхчеловеческих созданиях. Согласно М. Эпштейну, «происходит одновременно истощение, исчерпание человека как отдельного вида, и распространение человеческого за его биологический предел» [15, с.613].

Автор предрекает создание новой дисциплины — гуманологии: «Гуманология — это экология человека, но вместе с тем и антропология машины, т.е. наука о взаимном перераспределении их функций, о технизации человека и гуманизации техники» [15, с.611].

М.Н. Эпштейн выделяет два направления новой дисциплины: экогуманология и техногуманология. Предметом первой является человек как выходец из природной среды, страдающее, смертное существо, физически несовершенное, творчески одаренное, культурно дерзающее. Она исследует все то в человеке, что несводимо к машине.

Техногуманология исследует процесс ауторсинга человеческих функций, передаваемых машине, интегрируемых в новых техно-организмах, способных к дальнейшему самостоятельному развитию и все менее зависимых от их прародителя, человека разумного [15, с.613]. М.Н. Эпштейн намечает пути развития новых гуманитарных дисциплин.

В процессе исследования проблемы культурной идентичности философии М.Н. Эпштейна, в соответствии с подходом В.В. Савчука, могут быть сформулированы следующие выводы:

1. М.Н. Эпштейн апеллирует к опыту западноевропейской и американской антропологической мысли, являясь ее эпигоном. Однако, отсутствие оригинального языка опи-

сания (копирование западных терминов) позволяет констатировать вторичность философствования — как единственную родовую черту именно российской философии.

2. Подобно В.А. Подороге, М.Н. Эпштейн не отвергает дореволюционную и российскую традицию, но и не апеллирует к ней, по той причине, что ее опыт не содержит в себе ничего представляющего для него методологический интерес. Следовательно — он не нигилист, и его философия не ретроактивна.

3. Проблемы российского культурного пространства неоднократно попадали в поле философской и культурологической рефлексии М.Н. Эпштейна. Однако, содержательно его антропологические исследования не несут на себе отпечатка российского культурного топоса.

4. С русской философской традицией М.Н. Эпштейна связывает лишь форма, он во многом более эссеист, нежели создатель четкой философской системы, придерживающийся одних и тех же критериев оценки и приемов анализа. Его всеохватность и разносторонность в выборе предмета и художественность формы заставляет Г.Л. Тульчинского соотносить его работы с творениями В.В. Розанова и К. Леонтьева [8, с.145],

5. Можно с значительной долей уверенности утверждать, что М.Эпштейн не является частью российской традиции в философии человека, он не создает оригинального направления в антропологии, всецело транслируя опыт американских школ транс гуманизма и французского постмодернизма.

Таким образом, на вопрос о культурной идентификации антропологических работ М.Н. Эпштейна можно с уверенностью ответить, что «российскими» их делает лишь язык и форма философствования. Содержание его работ всецело обусловлено влиянием западноевропейских исследовательских парадигм.

Оригинальное место в российской философской антропологии занимают работы С.С. Хоружего. Он один из немногих, кто обращается к восточной христианской традиции и создает специфическую концепцию человека и атропопрактик. Он предложил альтернативный проект классификации антропологических типов и «практик себя». В основании оригинальной дифференциации атропопрактик также используется принцип деления на эссенциалистские и антиэссенциалистские. Ключевым понятием категориального аппарата синергичной антропологии С.С. Хоружего является термин «размыкание» [10, с.13]. Автор выделяет три типа практик размыкания: онтическое (к бессознательному), онтологическое (к инобытию), виртуальное (к киберпространству). Соответственно, онтология человека, предполагающая наличие онтологически Иного, открывание к которому является предельной целью (телосом) процесса размыкания, представляет собой классический (онтологический) тип атропопрактики.

Онтологии человека, предполагающие таковые энергийные атропопрактики, являются основой для формирования многообразных практик себя.

Далее С.С. Хоружий классифицирует тренды в соответствии с наличием цели размыкания. И он фиксирует, что современный человек переживает тренд кенозиса, понижения уровня онтологического размыкания. Самый нижний уровень размыкания показывает наличие радикальных радикальных атропотрендов, показывающих в целом и в итоге тренд ухода человека: это психотехники, кислотные практики изменения сознания, экстремальные телесные практики, формирование типов Постчеловека [11, с.5].

Если первые два типа связаны с трансформациями сознания, третий с изменением телесной структуры, четвертый тип представляет собой модель ступенчатого перерождения человека, связанное с процессом мутации (дотраивания) и тела, и сознания.

Является ли синергичная антропология С.С. Хоружего специфически российским философским течением или философ является таким же эпигоном западных антропологических концептов и теорий как В.А. Подорога и М.Н. Эпштейн?

Используя критерии, предложенные В.В. Савчуком, мы можем констатировать наличие преемственности между подходом синергичной антропологии и православной традицией понимания человека. При этом отношение С.С. Хоружего к религиозному наследию имеет следующие специфические черты:

1) Некритическое использование традиционного представления о божественной сущности человека (нефилософское в своем основании).

2) Отстаивание тезиса о необходимости абсолютизации исихастской практики замыкания личности.

3) Солидарность с русской религиозной философией 19 века в отношении высказывания о том, что человек не может быть адекватно описан философом-атеистом. При этом, автор не опирается на достижения мыслителей Серебряного века.

4) Противопоставление оригинальной теории западным антропологическим концептам.

5) Наличие идеологических амбиций.

Таким образом, он единственный представитель современной русской антропологии, открыто апеллирующий к традиции и не противопоставляющий себя ей и не игнорирующий ее. Синергичная антропология ретроактивна в том отношении, что проецирует средневековый религиозный опыт на современное культурное пространство, связана с топосом русской культуры как пространства проблем религиозного поиска, противопоставляет себя западным постструктуралистским концептам².

Следует заметить, что С.С. Хоружий, создав оригинальное направление в антропологической мысли, пока не сформировал соответствующей институции, что также является специфически российской чертой философствования.

В заключение необходимо определить место российской антропологии в общеевропейском процессе осмысления феномена человека и оценить степень оригинальности вклада российских исследователей.

В процессе исследования были выявлены следующие характерные черты российского антропологического дискурса:

1. Большинство его представителей не способны построить самобытный и оригинальный исследовательский проект. Проанализированные работы концептуально зависят от французских и иных западных первоисточников (В.А. Подорога, М.Н. Эпштейн).

2. Те авторы, которые апеллируют к национальной традиции (С.С. Хоружий), заимствуют концепты из религиозной практики и ставят философскую практику в зависимость от мифологемы бытия Бога и его отражения в человеческой деятельности. Достаточно поставить под сомнение факт существования божества и концептуальная конструкция утратит свою актуальность и аналитическую ценность. Синергичный подход также игнорирует сдвиги, произошедшие в понимании человека в результате политических катаклизмов двадцатого столетия.

Следует отметить, что российская философская антропология еще находится в стадии концептуального созревания и пока не обрела способность самостоятельного ответа на актуальные вызовы бытия.

² Указанная тенденция выразилась в его заочной полемике с М.Фуко [10, с.34].

Литература

1. *Зеньковский В.В.* История русской философии в двух томах. Том 1. Часть 1. — М., 1991.
2. Интервью с профессорами С.С. Неретиной и А.П. Огурцовым об истории советской философии. // Идеи и Идеалы. №3 (17). т.1. — Новосибирск: НГУЭУ, 2013.
3. *Нанси Ж.Л.* Сегодня. Лекция, прочитанная в январе 1990 года в Институте философии РАН в Москве // Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. — М.: Ad Marginem, 1994.
4. *Подорога В.А.* Философия по краям. // Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. — М.: Ad Marginem, 1994.
5. *Подорога В.И.* Человек без кожи. // Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. — М.: Ad Marginem, 1994.
6. *Савчук В.В.* О ресурсе русской философии. // Казус философии. — СПб.: РХГА, 2012.
7. *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. Т.2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. — М.: Правда, 1989.
8. *Тулчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. — СПб.: Алетейа, 2002.
9. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. — М. — СПб: Медиум Ювента, 1997.
10. *Хоружий С.С.* Последний проект М.Фуко в призме синергийной антропологии. // Человек.RU. Гуманитарный альманах — Новосибирск: НГУЭУ, 2009. — № 5.
11. *Хоружий С.С.* Проблема Постчеловека или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии. // Философские науки — 2008 — №2.
12. *Целищев В.В.* Логическая истина и эмпиризм. — М.: Красанд, 2010.
13. *Шпет Г.Г.* Очерки развития русской философии. Ч. 1-2. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2008.
14. *Эпштейн М.Н.* Скрипторика. Введение в антропологию и персонологию письма. // Сетевой ресурс: www.topos.ru/article/164467.
15. *Эпштейн М.Н.* Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. — М.: НЛЮ, 2004.