

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ ХОРУЖИЙ



Директор АНО «Институт синергийной антропологии».
Доктор физико-математических наук.
Профессор Института философии РАН.
Почетный профессор ЮНЕСКО.
Научный редактор альманаха.
E-mail: horuzhy@orc.ru

ПОСТСЕКУЛЯРИЗМ И АНТРОПОЛОГИЯ

Неизменная общая стратегия развиваемого нами подхода, синергийной антропологии, – антропологическая экспансия, включение в рабочее поле антропологического дискурса других – в перспективе, всех – гуманитарных и «человеко-мерных» дискурсов. Ближайшее и наиболее актуальное направление этой экспансии – социальная реальность: синергийная антропология должна распространить свои методы и понятия на проблематику социальной и политической философии. Подобное распространение осуществляется нами в форме программы исследования «интерфейса Антропологического и Социального». Эта программа успела уже заметно продвигаться¹, и в ходе ее развития начали обнаруживаться ее существенные концептуальные связи с новым и весьма актуальным, на наш взгляд, направлением современной западной мысли – направлением, где выдвинута и исследуется так называемая «постсекулярная парадигма». Задача данного текста – систематическое раскрытие и обсуждение этих связей.

1. Секуляризация сегодня: конец, отступление, трансформация?

«Постсекулярная парадигма», «постсекуляризм» – сегодня это широко употребляемые, популярные слова и темы, и, тем не менее, в литературе мы едва ли найдем их точные определения и отчетливую концептуальную разработку; их содержание и смысл обычно понимаются размыто и не слишком определенно. Неоспоримо одно: постсекуляризм предполагает признание того, что в наши дни происходят крупные изменения и формируется некий новый, «постсекулярный» тип отношений между секулярными (светскими, внерелигиозными) и религиозными сферами в мире и обществе. В такой ситуации, к верному пониманию феномена или концепции постсекуляризма следует подходить исторически – прослеживая, как развивались позиции современной европейской мысли в проблеме отношений Религиозного и Секулярного.

Начать естественно с периода, когда стал обозначаться перелом прежнего типа этих отношений, который господствовал всю эпоху Нового Времени и Просвещения и дал этой эпохе еще одно имя: имя *эпохи секуляризации*. Придя, в свою очередь, на смену длительного периода, когда религиозное сознание безраздельно доминировало над секулярным, а религиозные институты и правила доминировали в жизни общества, эпоха секуляризации имела своим основным содержанием борьбу с этим

¹ См., напр.: С.С. Хоружий. Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2010. – № 6. – С. 13–36. Он же. Управление антропологическими трендами: подступы к проблематике // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2011. – № 7. – С. 13–28.

доминированием. Для краткости упрощая, выделяя одну главную линию, можно сказать, что с течением времени, секуляризация приобретала все более радикальный характер, и ее движущие силы делались открыто враждебны уже не только к доминированию религии, но и к самой религии как таковой. Борьба продвигалась с успехом. В общественно-политической жизни Запада шел процесс все большего и большего вытеснения религии из разных сфер этой жизни, и целью секулярного сознания, секулярной политики стало достижение полноты подобного вытеснения – совершенное устранение религии и религиозного сознания из публичной жизни. Тип отношений Секулярного и Религиозного был близок к конфронтации, и секуляризм стал признанной и господствующей идеологией на Западе (хотя в разных культурах Запада – в очень разной степени и разных формах).

Современным теоретическим итогом развития секуляризма как доктрины можно, вероятно, считать политическую философию Джона Роллза. Хотя она ставит в центр концепт справедливости и не рассматривает специально проблему Секулярного и Религиозного, но, отличаясь полнотой и систематичностью, она, на поверку, заключает в себе и весьма последовательную позицию по этой проблеме. И если у «раннего Роллза», в «Теории справедливости» (1971) эта позиция целиком имплицитна (никакие религиозные категории там вообще не упоминаются), то в позднем «Политическом либерализме» (1993) мы можем найти вполне отчетливые положения. Уже и в «Теории справедливости» ясно, что автор – сторонник полной секуляризации: в книге развита цельная и законченная теория общественного устройства, обходящаяся без малейшего упоминания религии и религиозной проблематики; и, разумеется, такое упоминание очень красноречиво – оно однозначно заставляет заключить, что, по Роллзу, религия, если вообще допускается, то никак не участвует в общественной жизни, всецело и исключительно относясь к частной сфере. В «Политическом либерализме» эта позиция представлена уже эксплицитно и получает свое обоснование. Общество, по Роллзу, – сугубо политическое образование, которое конституируется договорным путем на базе принципа «справедливости как честности» и преследует единственную цель, собственную стабильность. Стабильность требует консенсуса граждан, и потому в качестве основной угрозы стабильности выделяются так называемые «всеобъемлющие доктрины» – философские, религиозные и моральные учения, которые притязают на универсальную, общечеловеческую истинность, однако взаимно противоречат и враждуют, разрушая общественный консенсус. Соответственно, задача демократического общества и его доктрины, «политического либерализма», – в том, чтобы установить и соблюдать полное недопущение любых «всеобъемлющих доктрин» во все структуры общества, все сферы публичной жизни. Область таких доктрин – исключительно частная сфера, границ которой они не должны переходить (но надо учитывать, что в эту сферу Роллз включает и не только индивидуальную жизнь: в обществе существуют «ассоциации» и «общины», которые внутри себя могут следовать «всеобъемлющим доктринам»).

Как видим, теория Роллза отнюдь не входит в рассмотрение религии и религиозной жизни по их содержанию и существу. Религия причисляется тут к некоей группе явлений, которые объединяются по единственному признаку, по их потенциальной способности разъединять граждан и вызывать конфликты; и по этому же признаку все эти явления устраняются из публичной сферы. Теория, безусловно, логична и, в поставленных ею концептуальных рамках, детально обоснована и разработана; в ней можно видеть образцовое выражение одной из главных линий западной мысли, дававшей идейное оснащение секуляризации. Это давняя и влиятельная линия, ставившая во главу угла принципы равенства и справедливости; отказ же от мета-

физической и этической (тем паче религиозной) аргументации делает ее типичной для англосаксонской традиции.

Но сами указанные рамки вызывают много вопросов! Данная линия проявляла себя во многих областях общественной теории и практики; в частности, в сфере международных, межрелигиозных и межконфессиональных контактов на ней базируется весьма употребительная методика, которую я назвал «протестантской моделью диалога»². Принципы этой модели очень близки к принципам теории Роллза: здесь, в первую очередь, предлагается выявить фонд тех положений, установок, которые разделяются всеми участниками диалога; напротив, все проблемы и темы, по которым позиции участников расходятся, требуется устранить из пространства диалога. Анализируя данную модель, я указал ее достоинства и недостатки; *mutatis mutandis*, выводы этого анализа приложимы и к теории Роллза. Несомненно, модель в известной мере выполняет свои задачи, выстраивая пространство контактов и сотрудничества и демонстрируя имеющиеся ресурсы для достижения консенсуса. Однако ее возможности весьма ограничены. Участники диалога (*resp.*, граждане в обществе по Роллзу) представлены в диалоге (*resp.*, общественной жизни) лишь скудным минимумом общих для всех черт, выступая как усредненные, формализованные субъекты, лишённые всякой индивидуальности, всякого человеческого содержания. Поэтому диалог/общественная жизнь остается самым поверхностным, он не создает сближения участников, не порождает значительных следствий и не оказывает существенного влияния на внутренние побуждения участников, движущие мотивы их действий. Соответственно, он не может иметь никакого особого воздействия на развитие ситуации.

В глобальных процессах конца XX в. ограниченность, неудовлетворительность описанных концепций – как «протестантской модели диалога», так равно и теории общества, основанной на неограниченной секуляризации, – проявлялись все более наглядно. Критические сомнения по поводу стратегии полной секуляризации – а, стало быть, и теории Роллза как ее современной теоретической базы – нарастали; и опыт трагедии 11 сентября 2001 г. послужил для них своеобразным центром кристаллизации. Событие было понято как прямое и неопровержимое доказательство краха и пагубности стратегии полной секуляризации как чреватой непримиримыми конфронтациями.

Первым, уже в октябре того же года, подобное понимание выразил Ю. Хабермас, в своей знаменитой речи «Вера и знание». Он говорит в ней о «рисках сбившейся с правильного пути секуляризации», указывая, что «тот, кто хочет избежать войны различных культур друг с другом, должен помнить об открытой, незавершенной диалектике своего собственного, западного процесса секуляризации»³. И тут же делается решительный вывод: старое представление о секуляризации «совершенно не соответствует постсекулярному состоянию общества, заботящегося о продолжении существования религиозных сообществ в беспрестанно секуляризирующемся окружении»⁴.

В дальнейшем наступает явственный перелом; в западном сознании получают преобладание тенденции к отказу от секуляризации в той или иной мере, к ревизии ее установок, более или менее радикальной. Довольно вскоре после своей речи Хабермас уже пишет: «Кажется, что образ современной эпохи на Западе испытал

² См.: С.С. Хоружий. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // Христианство и ислам в контексте современной культуры. – СПб.-Бейрут, 2009. – С. 10–22.

³ Ю. Хабермас. Вера и знание. Речь 14 октября 2001 г. по случаю присуждения Премии мира Биржевого союза немецкой книготорговли // Он же. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? – М., 2002. – С. 118.

⁴ Там же. С. 120.

переворот, как в некоем психологическом эксперименте: то, что представлялось нормальной моделью будущего для всех культур, вдруг стало сценарием какого-то особого случая»⁵. С этого времени и можно, вероятно, считать, что «постсекуляризм», прежде спорадически появлявшийся как одна из новых или маргинальных идей (скажем, в работах культурфилософа К. Эдера, социолога П. Бергера с его концепцией «десекуляризации»), – оформляется в реальное и выходящее на первый план течение социально-политической мысли. В его русле происходит активное движение и развитие, которое, однако, далеко еще не приобрело единства и не достигло каких-либо окончательных результатов. Отход от секуляризации трактуется и оценивается весьма по-разному, и даже не выработано пока ясных и общепринятых определений базовых концептов. Как уже сказано, термины «постсекуляризм», «постсекулярная парадигма», «постсекулярное общество» и т.п. употребляются в некоем размытом и несколько условном смысле: предполагается, что они, выражая идею происшедшего перелома, несут содержания, находящиеся «по ту сторону» классического секуляризма (который можно понимать по Роллзу).

Это отсутствие ясности и единства в понимании «постсекуляризма» не очень существенно, однако, для нашей темы. Для нас важно то, что при любом понимании, основные «постсекулярные» содержания прежде всего включают в себя, как уже тоже отмечено в начале, кардинальную перемену в отношениях между секулярным обществом и сознанием и сферой религии – перемену, которая часто передается формулой «возврат религии».

Опять-таки и эта популярная формула не слишком определена, с ней связываются многие явления, отдельные из которых замечались и обсуждались уже довольно давно. Так, еще в середине 90-х вышла и стала известной книга Дж. Кепла «Реванш Бога. Новый всплеск ислама, христианства и иудаизма в современном мире» (Нью-Йорк, 1993). Оставляя в стороне обсуждение эмпирических событий и процессов, мы рассмотрим, как трактуется «возврат» главными авторами – теоретиками постсекулярной проблематики. В их позициях можно проследить определенную эволюцию, что движется в направлении признания все большего масштаба и значения этого возврата. Уже и Роллз в своих поздних текстах отступает с позиций полной и безоговорочной секуляризации: он принимает, что религиозные аргументы и обоснования допустимы в публичном дискурсе, но при этом они должны быть выражены на нейтральном, секуляризованном языке (много обсуждавшееся «условие перевода», *translation proviso*).

Значительно дальше продвигается Хабермас. Прежде всего, в своем обсуждении проблемы он заметно изменяет дискурс: в отличие от Роллза, его анализ – это не дискурс нормативных требований, налагаемых на религиозное сознание (и на всякое, держащееся «всеобъемлющих доктрин»), но дискурс адаптации религиозного и секулярного сознания друг к другу, их обоюдного внимания и взаимного обучения, откуда прямая нить ведет к концепции взаимного диалога как конститутивной практики «постсекулярного общества» (термин, активно используемый Хабермасом). Хотя явно эта концепция не выдвигается, но философ к ней подходит вплотную, например, утверждая, что в плюралистическом обществе «стороны сами должны достигать согласия... Справедливый порядок можно отыскать, лишь если стороны научатся смотреть и с позиций других»⁶. Свойства постсекулярного диалога можно также извлечь из условий взаимной адаптации религиозного и секулярного сознания, которые формулирует Хабермас. Это – «эпистемологические условия», выражающие

⁵ J. Habermas. Religion in the Public Sphere // Europ. J. of Philosophy. 2006. Vol. 14 (1). P. 2.

⁶ Ibid. P. 4.

необходимость изменений менталитета, когнитивных установок. От религиозного сознания «все, что требуется, это эпистемологическая способность рассматривать собственную веру рефлексивно извне и соотносить ее с секулярными воззрениями»⁷. От секулярного сознания требуются, пожалуй, более значительные усилия: «Осознание секулярными гражданами того, что они живут в постсекулярном обществе... требует, прежде всего, изменения менталитета» – такого изменения, в котором будут отброшены «сциентистски ограниченная концепция разума и исключение религиозных учений из генеалогии разума» и будет совершен переход к «многомерной концепции разума» и «пост-метафизическому мышлению»⁸.

Отсюда ясно уже, что Хабермас переступает границу полной секуляризации и допускает религию в публичный дискурс. Он делает это явно, утверждая необходимость если не снять, то существенно смягчить «условие перевода»: «Религиозным гражданам должно быть разрешено выражать и обосновывать их убеждения на религиозном языке, если «секулярного перевода» для них они не могут найти»⁹. Но при всем том, это допущение у него предполагается лишь ограниченным: самые ответственные инстанции и самые важные сферы публично-политической жизни должны быть изъяты из доступа для религиозного дискурса: «К примеру, в парламенте должны быть правила, дающие его главе полномочия устранять из парламентских документов религиозные утверждения или обоснования»¹⁰.

Сценарий «возврата религии» по Чарльзу Тэйлору делает еще следующий шаг, снимая последние ограничения, остававшиеся у Хабермаса. Но при этом Тэйлор, в известном смысле, возвращается к Роллзу: он считает неадекватным анализ социума и его трендов на базе дихотомии Секулярное/Религиозное, включая религию на равных основаниях в некую группу явлений. Во главу угла Тэйлор ставит небывало возросший, всесторонний плюрализм современных обществ: «Первое, что поражает наш взгляд, это широкое многообразие не только религиозных воззрений, но и таких, в которых религия не играет никакой роли, не говоря о тех, которые трудно подвести под какую бы то ни было рубрику»¹¹. В этом широком многообразии религии не следует отводить выделенного положения: в современности, религиозный фактор – лишь один из множества факторов, создающих различия в обществе, конституирующих разные типы сознания и социальные группы. Но равным образом не следует отводить подобного положения и Секулярному. Тэйлор находит, что у Хабермаса еще сохраняется примат Секулярного; например, его «эпистемологические условия» суть правила секулярного разума и, тем самым, они выражают приверженность одной из догм старого секуляризма: «религия – ущербная форма разума». Критика оснований старого секуляризма, «мифа Просвещения», у Тэйлора более радикальна, чем у Хабермаса и тем более, Роллза; он, в частности, отвергает превосходство секулярного разума над религиозным и утверждает, что секулярный разум так и не сумел создать ни полностью обоснованной системы политической этики, ни законченного чисто секулярного обоснования фундаментальных прав человека, таких как право на жизнь. В этих условиях наилучшей стратегией, по Тэйлору, является «создание новой институциональной конфигурации, которая могла бы гарантировать наибольшую меру свободы и равенства между различными мирозерцаниями», не отдавая примата и предпочтения ни одному: «Государство

⁷ *Иб.* Р. 9–10.

⁸ *Иб.* Р. 15, 16.

⁹ *Иб.* Р. 10.

¹⁰ *Иб.*

¹¹ *Ch. Taylor. Für einen neuen Säkularismus. Zur Einführung // Transit. 2010, Bd. 39. S. 11.*

не должно быть христианским, исламским или иудаистским, но оно не должно быть и марксистским, кантианским или утилитаристским»¹².

Понятно, что описанная концепция, сохраняя умеренность дискурса, тем не менее приближается к постмодернистским и постструктуралистским воззрениям, которые отказываются от любых ценностных иерархий и трактуют социальную реальность как собрание групп (меньшинств, субкультур), конституирующихся по самым разным принципам, религиозным, этническим, идейным – или, скажем, по способу получать удовольствие, как у позднего Фуко. Предполагается, что вне зависимости от этих принципов, все группы должны обладать равными свободами и правами, а миссия власти – обеспечивать их развитие, поддерживая своего рода «динамическое равновесие» в их собрании.

Концепции, бегло описанные нами, представляют основную линию, мейнстрим современного развития проблематики постсекуляризма. Сразу можно заметить две существенные особенности этой линии: во-первых, отношения Религиозного и Секулярного, как и вся сопряженная проблематика, здесь рассматриваются исключительно на уровне политической и в меньшей мере, социальной реальности; во-вторых, все описанные концепции развиты представителями западной секулярной мысли. Легко согласиться, что эти особенности сужают контекст рассмотрения проблем и делают вероятной некоторую односторонность выдвигаемых позиций и получаемых выводов. В самом деле, Хабермас подчеркивает необходимость диалога, взаимной адаптации взглядов в вопросах о положении религии в обществе; Тэйлор утверждает, что носители секулярного сознания – всего лишь одна из многих групп, мнения любой из которых должны учитываться в равной мере. Между тем, все содержание обсуждаемой линии – анализы и стратегии, подготовленные исключительно авторитетами западного секулярного лагеря, так что формирование «постсекулярного общества» может показаться некой «реформой сверху», проводимой по программе западных центров с либеральной идеологией. Что же касается контекста, то положение религии в обществе связано нитями взаимной зависимости решительно со всеми измерениями и аспектами реальности, не только политическими, но и антропологическими, культурными, духовными... И эти соображения показывают, что современную разработку постсекулярной парадигмы желательно было бы дополнить и расширить в целом ряде отношений.

2. Секулярное и Религиозное в призме антропологии

Здесь мы наметим трактовку отношения Религиозного и Секулярного на базе синергичной антропологии. В этой трактовке, обе стороны данного отношения раскрываются в своем антропологическом содержании, как связанные с определенными личностными структурами, парадигмами конституции человека; и соответственно, само отношение в его эволюции представляется как опосредуемое Антропологическим. За счет этого опосредования возникает новая, иная картина процессов секуляризации и «возврата религии». Постсекулярная же парадигма также обнаруживает кроющееся в ней антропологическое содержание, что существенно расширяет контекст ее рассмотрения и доставляет в значительной мере новый взгляд на нее.

Концептуальное ядро синергичной антропологии – универсальная парадигма конституции Человека (человека как такового, в отличие от эмпирического индивида) и полный репертуар репрезентаций этой парадигмы. Данная универсальная парадигма – это парадигма «размыкания себя в предельных антропологических про-

¹² Ib. S. 27, 21.

явлениях» – таких проявлениях, в которых Человек достигает границ горизонта своего опыта и сознания, что свидетельствуется теми или иными феноменами контакта, встречи с Другим, с заведомо внеположным этому горизонту. В подобной встрече Человек открывает, размыкает себя навстречу Другому. Анализ предельного опыта приводит к выводу, что существует всего три базовых типа предельных антропологических проявлений, в которых размыкание себя осуществляется, соответственно, в бытии (навстречу иному способу бытия), в сущем (в том же способе бытия, которому принадлежит эмпирический человек) и в виртуальной реальности. Эти репрезентации размыкания себя мы называем онтологическим, онтическим и виртуальным размыканиями, а полную совокупность предельных антропологических проявлений, в которых реализуются эти размыкания, называем Антропологической Границей. Проявления, отвечающие каждому из трех базовых типов антропологического размыкания, занимают некоторую область этой Границы, которую мы называем «топикой». Таким образом, Антропологическая Граница складывается из трех топик, Онтологической, Онтической и Виртуальной; они взаимно перекрываются (ибо возможны проявления, обладающие смешанными свойствами разных предельных типов), и области перекрытий – их также три – мы называем «гибридными топиками».

Связь этих конструктов с конституцией человека – переход от «общей антропологии» к персонологии – вполне прямая.

Общей позицией современной философии можно считать, что конституция человека, формирование его идентичности, личностных структур, реализуется в его «встрече с Другим», «выходе из себя» и т.п.; примыкая к этой позиции, мы выражаем ее понятием «размыкания себя», или же «антропологического размыкания». Но далее мы делаем весьма существенное различие: различие между «конституцией человека как такового», или же «полномерной конституцией» – и «конституцией участвующей». Вообще говоря, любое свое размыкание человек может выбрать и сделать для себя конститутивным, начиная уже с простейшего размыкания в чувственном восприятии (можно, например, представить, что для человека постепенно становится конститутивным опыт острой боли, физического страдания). Но обретаемая тут конституция будет, в наших терминах, не «полномерной», а «участвующей»: в нее будет вовлечена лишь часть аспектов и измерений человека, и человек будет актуализовать себя не как «человек как таковой», а только как член некоторой группы – «болящий», или «коммунист», или, скажем, «казак»... Подобных участвующих конституций – необозримое множество. Но полномерная конституция формируется лишь в предельных антропологических проявлениях, где Другой внеположен горизонту опыта и сознания человека как такового. Как мы видели, существует всего три базовых типа таких проявлений – и это значит, что существует также всего три базовых парадигмы полномерной конституции человека. Антропологические формации, в которых актуализуются эти парадигмы, мы называем Онтологический человек, Онтический человек и Виртуальный человек.

В итоге у нас возникают очертания некоторого нового способа описания антропологической реальности. В данном способе фундаментальным концептом, порождающим и организующим антропологический дискурс, выступает «конституция человека» (или точнее, «полномерная конституция человека»), взамен «сущности человека», что выполняла такую роль в классической европейской антропологии. Эта смена радикально меняет дискурс, тип антропологии. О сущности человека мыслили различно, однако она твердо предполагалась единственной и универсальной; и потому столь же единственной здесь была и парадигма конституции человека (она отвечала конституированию человека в актуализации им его сущности).

Но полноценная конституция в антропологическом размыкании, хотя и не имеет, в отличие от участвующей конституции, безграничного множества парадигм, однако является принципиально плюралистичной (помимо трех базовых парадигм, она реализуется и в некоторых других). «Антропология размыкания» – принципиально неклассическая и плюралистическая антропология, и человек как таковой репрезентирует себя не в единственной антропологической формации, а во многих. Плюрализм формаций – главная отличительная черта новой дескрипции антропологической реальности. Она сказывается на трактовке практически всех антропологических проблем, и, в частности, ею прямо определяется постановка проблемы, вплотную связанной с темой о секуляризации и постсекуляризме: проблемы описания исторической эволюции антропологической реальности.

Изменения антропологической реальности, Человека, с ходом истории – неоспоримы, однако в классической антропологии проблема их описания и анализа не имела никакой внятной концептуализации. Постулат о единственности антропологической формации служил препятствием для решения этой проблемы в целом, как интегральной, собственно антропологической проблемы, – и проблема дробилась в неопределенный набор частных проблем, где описывалась эволюция отдельных сторон Человека – физических, психологических, интеллектуальных... Пожалуй, лишь в концепции «практик себя» позднего Фуко намечилось некоторое цельное решение; и решение, выдвигаемое в синергичной антропологии, в известной степени ему родственно.

Мы замечаем, прежде всего, что в любом историческом периоде или срезе, в ансамбле антропоформаций, который сопоставляется Человеку, можно выделить доминирующую формацию (или, что то же, парадигму полноценной конституции): такую, которая распространена более всех в рассматриваемом большом сообществе (социуме, культуре; в старой науке такие сообщества назывались «историческими субъектами»). Весь период истории, пока данная формация остается доминирующей, составляет одну «антропологическую эпоху», и поставленная проблема сводится к тому, чтобы описать, отчего и как происходят смены этих эпох, а также восстановить всю их историческую последовательность. В результате, мы получаем *реконструкцию антропологического измерения истории*: исторический процесс представляется как процесс смены антропологических формаций.

Подобное представление позволяет видеть исторические явления и события в их антропологическом содержании, что во многих случаях способно открыть возможность нового подхода к ним. Сейчас мы попробуем подойти с этих позиций к проблеме постсекуляризма, к анализу отношения Секулярного и Религиозного. В первую очередь, мы можем заново вернуться к процессу секуляризации, чтобы увидеть его в антропологическом аспекте. В качестве начальной задачи следует рассмотреть, какие антропоформации ассоциируются с религиозным и секулярным сознанием.

Религиозный опыт – крайне гетерогенный род опыта; но в каждой из мировых религий он включает в себе некоторое ядро, в котором сосредоточен квинтэссенциальный опыт данной религии: опыт, прямо направленный к реализации той актуальной связи, или встречи, с иным способом бытия, что утверждается целью этой религии. В таком опыте осуществляется то, что синергичная антропология именует онтологическим размыканием человека, и его достижение составляет предмет собой сложноорганизованной практики, антропологической и в известной мере мета-антропологической, которую мы называем *духовной практикой*¹³.

¹³ Развернутое определение и детальный анализ духовной практики можно найти в моих книгах: О старом и новом. – СПб, 2000; Очерки синергичной антропологии. – М., 2005.

По своему общему характеру, духовная практика есть практика себя в смысле М. Фуко, т.е. целенаправленная практика самопреобразования человека; но это – практика себя специального рода, который не рассматривался Фуко: ибо онтологическое размыкание или равносильно, актуальное претворение способа бытия человека, он полагал невозможным и нереальным. Выработке такой практики и ее культивированию посвящает себя узкое сообщество, которое мы называем *духовной традицией*; лишь в окружении, в лоне этого сообщества возможно прохождение пути духовной практики. Осуществляя опыт онтологического размыкания, духовная практика, тем самым, конститутивна: в ходе нее совершается личностное строительство, формирование личности и идентичности человека – а именно, антропологии Онтологического человека.

Так устанавливается фундаментальная связь между религией и антропологией (персонологией). В случае Восточного христианства (Православия), где были созданы духовная практика и духовная традиция исихазма. Личностные структуры Онтологического человека и их формирование в ходе духовной практики описаны в моих работах (укажем еще из них «К феноменологии аскезы», М. 1998) со всей подробностью, на базе богатого корпуса исихастских первоисточников. Духовная практика в данном случае представляет собой восходящий антропологический процесс со ступенчатой структурой, причем на высших ступенях этот процесс обретает динамику самоорганизации: здесь происходит спонтанная генерация новых, более дифференцированных и не осуществимых отдельно, вне процесса, антропоструктур, которые постепенно включают в себя элементы фундаментального изменения человеческого существа (как то, появление радикально иных способностей восприятия). Эта динамика интерпретируется религиозным сознанием как результат достижения *синергии*, встречи и согласного действия собственно человеческих энергий и энергий, не только не принадлежащих человеку, но имеющих свой источник в ином образе бытия. Очень существенно, что адекватное описание этого согласного действия доставляет лишь дискурс личного общения в его версии, отвечающей христианскому (патристическому) учению о (совершенной) Личности как Божественной Ипостаси; и личностные структуры, формируемые на высших ступенях исихастской практики, отвечают начаткам претворения энергийного основоустройства человека в строй Личности.

Итак, формация Онтологического человека в ее христианской репрезентации теснейше связана с понятием личности, каким оно создано было в христианстве и, в первую очередь, в греческой патристике. Она соответствует конституированию человека в практике, направляющейся к претворению человека в Личность, к «лицетворению» человека, в терминологии русской философии.

Далее, требует разъяснения одно кажущееся противоречие: духовная традиция – узкое, небольшое сообщество адептов духовной (мистико-аскетической) практики, и ее место в социуме весьма незаметно, маргинально. Но в то же время формация Онтологического человека, конституируемая в лоне этой традиции, играет фундаментальную антропологическую роль – она реализует одну из трех базовых топик Антропологической Границы и даже, о чем еще скажем ниже, является доминирующей в течение длительной эпохи. В этом сочетании противоположностей проявляется один важный механизм, действующий в интерфейсе антропологического и социального и осуществляющий трансляцию антропологических содержаний на уровень социальной реальности, в круг социально значимых явлений. Антропологический опыт, культивируемый духовной традицией, – особый опыт, в нем формируется полноценная конституция человека. И за счет этого, духовная традиция обретает особое влияние и воздействие. Она никогда не становится широкой и массовой,

ибо культивация ее опыта, опыта самопреобразования человека к актуальному бытийному претворению, – специфическое искусство, что вырабатывает строгие изощренные методы и процедуры и требует совершенной концентрации на внутренней жизни. Но данный опыт – это сама суть, квинтэссенция того, что соответствующая религия выдвигает в качестве искомого для человека, в качестве его назначения; и потому в широком сознании с ним связываются высокая ценность и притягательность. Духовная традиция приобретает роль сокровенного ядра религии – ядра, которое несет высокий заряд и обладает сильным излучением. Излучение и притяжение ядра оформляются в многочисленные практики, разнообразные и большею частью не институционализируемые: практики, в которых человек, не беря на себя полной принадлежности к духовной традиции, реализует тем не менее свое тяготение к ней, принятие ее ценностей, признание ее в качестве ориентира и образца для собственного нравственного и жизненного поведения.

Так, в ареале Православия, авторитет и влияние исихазма вели к появлению, уже за пределами исихастского сообщества, многих практик, где культивировались элементы исихастского искусства молитвы и внимания, установки борьбы со страстями и внутренней тишины, усвоение элементов аскетической этики, контакты с носителями исихастского опыта («старцами») для наставления и совета, и проч. и проч.

Данный класс практик мы называем *примыкающими практиками*, а совокупное сообщество всех, кто культивирует эти практики, называем *примыкающим слоем* соответствующей духовной традиции. Примыкающий слой – категория социальной реальности, описывающая передачу *антропологического* опыта духовной практики на уровень *социального* бытия (и потому характеризующая именно интерфейс антропологического и социального). Объем его меняется и зависит от множества социокультурных, социоисторических и иных факторов; в отдельные эпохи он может быть очень обширным и даже приближаться к обществу в целом (в Православии такие эпохи суть «исихастские возрождения», главные из которых имели место в Византии XIV в. и России XIX в.). За счет примыкающего слоя, в ходе истории элементы опыта духовной практики за долгое время закрепляются уже и на социальном уровне, отливаясь в устойчивые, воспроизводящиеся в поколениях черты «человека данного общества/данной культуры». Вообще говоря, это могут быть отдельные разрозненные черты, связь которых с духовной практикой уже размылась и стерлась, или почти стерлась, в общественном сознании; в этом случае антропоструктуры Онтологического человека вносят разве что второстепенный, побочный вклад в доминирующую антропоформацию данного общества. Но если черты, пришедшие к «человеку данного общества» из духовной практики, включают в себя основные структуры конституции человека, – мы говорим, что Онтологический человек является доминирующей антропоформацией в этом обществе. Это описание позволяет уточнить, что наше понятие «доминирующей антропоформации» отнюдь не означает преобладания в данном обществе носителей полной и законченной конституции Онтологического человека или иной из ансамбля базовых формаций. Напротив, Онтологический человек как определенная законченная парадигма конституции – это скорее «идеальная модель», чистая форма, совершенные и полные реализации которой предельно редки (во всяком случае принадлежат к самому сообществу духовной традиции). Понятием же предполагается другое: типичная конституция «человека данного общества» в своих ключевых структурах отвечает Онтологическому человеку; и это означает, в частности, что примыкание к духовной традиции, связь с нею и с той религией, ядром которой она служит, достаточно основательны и прочны. При таких условиях, формация Онтологического человека, создаваемая

в узкой «лаборатории» духовной традиции, становится доминирующей антропоформацией общества и культуры.

В итоге, антропологическое измерение религиозной сферы оказывается относительно простым. Сфера религии связана с единственной из базовых антропоформаций, с Онтологическим человеком, причем прямая и непосредственная связь этой формации – не с религией в целом, и, в особенности, не с религиозными институтами, но только с духовным ядром религии, с духовной традицией и практикой. В тех же ареалах религиозной сферы, что далеки от ядра, антропологические структуры их участников могут быть достаточно далеки от Онтологического человека. Имея в виду процессы секуляризации, можно также сказать, что если религия (а стало быть, и ее ядро) устраняются из общественной жизни, то из этой жизни устраняется и Онтологический человек, и во всех ее процессах нет никакого его участия.

Антропологическое измерение сферы секулярного носит более сложный характер. Чтобы раскрыть его, нам следует продвигаться в исторической последовательности. В Средние Века Секулярного как автономной сферы социального бытия, утверждающей свою внеположность всей сфере Религиозного как такового, еще не существует; она начинает формироваться в эпоху Ренессанса, первоначально – на идеологическом и философском уровне. Признанным рубежом, начиная с которого можно говорить о существовании секуляризма как цельной позиции, включающей свое видение мира и общества, свою когнитивную парадигму и ценностную систему, является мысль Декарта. В аспекте антропологии и персонологии особенно важно, что в ней не только отвергается актуализация отношения к Богу – то есть онтологическое размыкание – в качестве пути и принципа конституции человека (такое отвержение можно встретить и у мыслителей Ренессанса), но уже и намечается конструктивная альтернатива, некоторая другая парадигма конституции. Человек по Декарту есть, в существенном, субъект познания, назначение разума и человека – познание; а в нашей терминологии, мы скажем, что парадигма конституции человека здесь соответствует конституированию человека в познании. Но в этой формуле еще нет определенности – следует уточнить, как же здесь представляется познание. Ключевой пункт именно тут: как заключает наш анализ «человека Декарта», Декартова трактовка познания производит «поворот разума в установку, всецело обращенную к миру... Этот поворот есть подлинная, коренная секуляризация мысли – поистине коперниканский переворот»¹⁴. (Действительно, не отрицая существования божественной реальности, «вещей божественных», Декарт в то же время устраняет их из горизонта познания, принимая, что отношение человека к ним – иного, не когнитивного рода.) Эта секуляризация мысли несет и антропологическую секуляризацию: человек Декарта, человек Нового Времени, конституируется уже не в актуализации своего отношения к Богу, и тем самым, он не есть уже Онтологический человек; его конституция формируется в познании эмпирического, природного мира – познании, которое включает в себя и орудийно-технологическое освоение.

Что это за новая антропологическая формация? В познании, будь то чувственном или интеллектуальном, человек делается открытым навстречу познаваемому предмету, иначе говоря, осуществляет размыкание себя; и это значит, что «конституция в познании» входит в круг репрезентаций нашей универсальной парадигмы конституции человека. Но опыт познания вещей мира не является предельным опытом человека, соответствующие проявления человека не принадлежат Антропологической

¹⁴ С.С. Хоружий. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М., 2010. – С. 68.

Границе, и согласно выводам синергичной антропологии, в подобном «когнитивном размыкании» может формироваться лишь участвующая конституция человека, но не конституция человека как такового (полномерная конституция). С другой стороны, однако, мысль о человеке в Новое Время развивалась в рамках классической метафизики с ее дискурсом универсальных понятий; и ее базовые концепты «сущности человека» и «природы человека», безусловно, предполагались относящимися к человеку как таковому и имеющими не участвующий, но общечеловеческий, максимально универсальный характер. Таковой же характер предполагался и у конституции человека, имевшей прямую связь с его сущностью: согласно классической метафизике, конституция человека, как и любого феномена, формировалась в актуализации его сущности; формирование же ее в познании было конкретным способом актуализации. При этом, однако, нельзя было не видеть, что в актах эмпирического предметного познания не может сформироваться полномерной конституции человека, которая отражала бы все измерения его существования и сознания, соответствовала бы полноте его самореализации. Поэтому концепция «когнитивной конституции» человека дополнялась еще одним существенным элементом: отсылкой к постулировавшейся *бесконечности* мира и процесса его познания. Идея бесконечного мироздания, идущая в Новое Время от Кузанского, Бруно, Лейбница, – один из ключевых элементов классической метафизики, имеющий прямые импликации для антропологии и философии истории. Коль скоро человек конституируется в реализации своего когнитивно-орудийного отношения к мирозданию, а мироздание является бесконечным, то бесконечным оказывается и конституирование человека: оно представляет собой процесс бесконечного развития и совершенствования в ходе познавательно-технологической деятельности. Предполагалось, что в этом бесконечном процессе, взятом во всей его цельности и совокупности, человек будет конституирован также во всей своей цельности и полноте; весь процесс вкуче должен давать полномерную конституцию человека.

Возникающая формация «человека в бесконечном процессе когнитивно-орудийного конституирования» никак не связана с Антропологической Границей. Конституирующий такого человека опыт не является предельным опытом; больше того, вследствие принципа бесконечности, предельный опыт отрицается как таковой, подобного рода антропологического опыта у человека данной формации не существует. У этого человека нет предельных проявлений (в нашем смысле), для него, стало быть, не существует Антропологической Границы – и естественным образом, мы даем ему имя *Человека Безграничного*¹⁵. Но остается, однако, вопрос о его конституции: с позиций синергичной антропологии, эта конституция, формирующаяся не в предельном опыте, не может быть полномерной. В «Фонаре Диогена» мы приводим аргументы, говорящие о том, что она, действительно, не является таковой. Не будем здесь повторять этой аргументации, укажем лишь лежащий в ее основе факт: «бесконечный Универсум», избранный в качестве конституирующего Другого для человека, оказывается ущербной, неопределенной и недостаточной инстанцией, поскольку его определяющий предикат, бесконечность, имеет негативную природу – являясь утверждением не наличия, а отсутствия, он не указывает никаких позитивных содержаний, выстраивая отношения с которыми, человек мог бы формироваться. Бесконечность как таковая никого не может конституировать, и потому на деле Безграничный человек обладает смешанной конституцией, дополняя основу, соответствующую «когнитивно-орудийной конституции», элементами других формаций, меняющимися, вообще говоря, в зависимости от страны и эпохи.

¹⁵ Более подробный анализ этой формации проводится нами в «Фонаре Диогена» (с. 644–648).

Безграничный человек – первая и главная антропоформация, возникшая в ходе секуляризации и ее воплощающая: в своем отношении к религии, Безграничный человек следует стратегии ее оттеснения и маргинализации, которые со временем усиливались (хотя этот процесс протекал очень различно в разных культурах Запада). Эта формация оставалась прочно доминирующей на всем протяжении эпох Нового Времени и Просвещения, ибо полностью соответствовала новоевропейской цивилизации, имея тесную и обоюдную связь со всеми ее главными устоями – не только со стратегией секуляризации, но также с доктриной бесконечного прогресса, усиленным развитием техники и технологии и проч. Близка к ней и весьма распространенная формация Homo technicus, которая определяется участвующей, редуцированной конституцией, формирующейся в технической, орудийной деятельности. Поскольку технологический прогресс и техногенная цивилизация продолжают и ныне быть в числе главных факторов глобальной реальности, то формация Безграничного человека также сохраняет значительную распространенность и влияние; многие черты ее глубоко укоренились в конституции «типичного западного человека». Но при всем том, она довольно давно уже утратила свою доминантность.

Вслед за Безграничным человеком доминирующая роль переходит к упомянутой выше формации Онтического человека. Она конституируется в актуализации отношения к онтическому Другому, который внеположен горизонту опыта и сознания человека, но в то же время не наделен онтологической инаковостью. Основная репрезентация онтического Другого – бессознательное. Отсылая опять-таки к «Фонарю Диогена», мы не будем описывать причины и механизмы этой смены доминирующих формаций. Наша задача – реконструкция антропологического измерения секуляризации, и для нее более существенно отметить отношение Онтического человека к Религиозному, а также некоторые особенности его конституции. Указанное отношение у Онтического человека заметно иное, нежели у Безграничного: стратегия оттеснения, которая может быть и умеренной (и была преимущественно таковой, скажем, в Европе XVII в.), сменяется отношением резкого взаимоисключения, принципиальной несовместимости. Это ярко видно на примере основной репрезентации Онтического человека, что конституируется в актуализации отношения к бессознательному и пристально изучается психоанализом. Фрейдизм, утверждающий эту репрезентацию в качестве универсальной и единственной антропоформации, обнаруживает категорическую непримиримость к религии, причем у самого Фрейда эта непримиримость отличалась особенной остротой. По свидетельствам Юнга, отрицание религии было в его глазах одной из важнейших, фундаментальных установок его учения, которую он отстаивал с «фанатической нетерпимостью», хотя сам глубоко не занимался исследованием религии и, как правило, его высказывания о ней поверхностны. Вот, скажем, типичное: «Последней причиной потребности в религии является *инфантильная беспомощность*, которая у человека значительно сильнее, чем у животных»¹⁶.

У этого антагонистического отношения имеются, однако, свои антропологические предпосылки. Формации Онтического человека и Онтологического человека действительно являются взаимно не совместимыми, поскольку их конституирование осуществляют два противоположных рода предельного опыта. Конституирование человека из его отношения с Другим, который внеположен горизонту опыта и сознания человека, – это специфический процесс, куда человек вовлекается всецело, всеми уровнями организации своего существа. И если всем своим существом он актуализует отношение к *онтическому* Другому, это значит, что *онтологический*

¹⁶ Фрейд З. Письмо К.-Г. Юнгу от 2 января 1910 г. // Он же. По ту сторону принципа удовольствия. – М., 1992. – С. 414. (Курсив автора.)

Другой для него попросту не существует, равно как и наоборот; иными словами, Онтический человек и Онтологический человек, онтическое и онтологическое размыкания в предельном опыте исключают друг друга. Заметим, что формация Безграничного человека, поскольку она конституируется не в предельном опыте, не обладает такой полной несовместимостью с Онтологическим человеком (и соответственно, такой неперменной непримиримостью к религии).

Что касается конституции Онтического человека, то мы отметим всего одну ее определяющую черту, которая для нас существенна. Онтический Другой, в отношении с которым формируется эта конституция, будучи внеположен горизонту опыта и сознания человека, в то же время разделяет способ бытия человека, также принадлежа «бытию сущего», «здешнему бытию». Иными словами, онтический Другой представляет собой для Онтического человека своего рода «недоступную область» в пределах его способа бытия. Это – «локус онтического Другого», ареал, изъятый из восприятия и сознания человека, как некая недоступная зона или «слепое пятно». И понятно, что наличие «слепого пятна» отражается на конституции Онтического человека: за счет него она приобретает фундаментальный предикат имманентной лишенности, недостачи, нехватки, неполноты. Опять-таки, этот предикат ярко проявляется в основной репрезентации Онтического человека – у «Фрейдова человека». Его конституция формируется под воздействиями бессознательного и, в свою очередь, крайне плюралистична: бессознательное индуцирует целый ряд типовых форм, «паттернов бессознательного», каковы комплексы, неврозы, фобии, мании... – и каждой из таких форм соответствует свой особый тип конституции человека – невротическая, параноическая и прочие подобные конституции. Психоанализ, который изучает их, не только и, быть может, даже не столько наука, сколько терапия: ибо все эти конституции квалифицируются как наделенные даже не простой нехваткой каких-то элементов здоровой и полноценной конституции человека, но прямою патологичностью; из бессознательного индуцируются разнообразные дефекты и травмы структур идентичности, дисфункции и расстройства деятельности сознания. В итоге, все конституции «Фрейдова человека» характеризуются теми или иными нарушениями в работе сознания, имеют ущербную природу.

Доминантность Онтического человека устанавливается в конце XIX в. и длится в течение большей части XX в. Как сказано выше, весь этот период сохраняет заметное присутствие и формация Безграничного человека, за счет своей недоопределенности совместимая, в известной мере, с формациями Антропологической Границы. Но доминантной в обществе она уже не является: об этом можно заключить, в частности, из того, что сфера культуры, культурные и художественные практики человека – один из основных классов его практик – с конца XIX в. определенно находятся в связи с Онтическим человеком и, в первую очередь, с «Фрейдовым человеком». Действительно, европейская культура этой эпохи – культура модернизма и, как неоднократно прослеживалось, существует даже не просто связь, а тесное «избирательное родство» европейского модернизма, в особенности, зрелого и позднего, с сознанием, находящимся под эгидой бессознательного. Для модернистского художника типично считать, что творчество управляемо бессознательным, и целые течения в искусстве, как, скажем, сюрреализм, утверждают в своих доктринах господство бессознательного в художественной активности человека. Для нашей же темы важно, что обе сосуществующие антропоформации принадлежат сфере Секулярного, последовательно выстраивая антропологическое измерение процесса секуляризации.

Согласно исторической последовательности антропоформаций, как она представлена в синергической антропологии, на исходе XX в. доминирующее положение начинает приобретать Виртуальный человек, формация весьма специфическая и не-

обычная, даже в свете уже немалых предшествующих трансформаций человека. Виртуальный человек конституируется в выходах человека в виртуальную антропологическую реальность, например, в его активности в киберпространствах. Хотя опыт подобных выходов не включает встречи с Другим, внеположным горизонту опыта и сознания человека, однако это – предельный опыт, поскольку отвечающие ему антропологические проявления являются предельными в силу их отличия от любых обычных, актуальных антропологических проявлений. Поэтому, согласно положениям синергичной антропологии, Виртуальный человек есть *bona fide* репрезентация человека как такового, и он наделен полномерной, не участвующей, конституцией. Но это странная конституция. По главному свойству виртуальной реальности, любые виртуальные явления, практики, структуры – это неполные, недовершенные актуализации тех или иных «настоящих», актуальных явлений и пр. Все, вообще говоря, феномены актуальной реальности имеют свои виртуальные корреляты; и в антропологическом аспекте, отсюда следует, что Виртуальный человек – не столько новая, самостоятельная антропоформа, сколько собрание «недоактуализаций», неполных воплощений всех актуальных формаций. Эти «виртуализованные версии» последних осуществляют уже не обычные, актуальные антропопрактики, но практики также виртуализованные – происходит виртуализация, вообще говоря, всей сферы деятельности человека.

Эти особенности виртуальной конституции сообщают всей антропологической и социальной реальности новый характер. Отнюдь не входя в общий его анализ, отметим лишь стороны, связанные с нашей темой. Фундаментальная недоовоплощенность виртуальных явлений означает, в частности, что и сама виртуальная конституция в целом также не актуализована полностью: в структурах личности и идентичности Виртуального человека любые, вообще говоря, элементы могут оказаться не актуализовавшимися, отсутствующими. Ergo, сравнительно с актуальными реализациями этих структур, имеет место их разрушение, повреждение их упорядочения, строя, связей. Вспоминая, что в случае Онтического человека мы также усмотрели в его конституции «предикат неполноты», влекущий ущербности и дефекты личностных структур, мы можем констатировать сейчас, что в формации Виртуального человека эти черты ущербности существенно усугубились. «Паттерны бессознательного» вносили отнюдь не произвольные, а строго определенные нарушения идентичности, которые поддавались классификации и коррекции; однако в виртуальной стихии могут присутствовать «недоактуализации» любого рода, принципиально не допускающие какой-либо систематизации и контроля. Отсюда мы заключаем, что с переходом доминантности от Онтического человека к Виртуальному человеку происходит дальнейшее усиление и углубление эффектов дезорганизации и распада личностной сферы, деструктивных тенденций в антропологической реальности.

Очередная смена формаций сказывается и на отношении Секулярного и Религиозного, на процессах секуляризации. В своих виртуализованных версиях, Безграничный человек и Онтический человек должны виртуализовать и свой антагонизм по отношению к религии. В виртуальной реальности все запреты, конфликты, антагонизмы также не актуализуются полностью, и все, вообще говоря, взаимно несовместимые явления делаются совместимыми. Соответственно, Онтологический человек, хотя бы в виртуализованной версии, восстанавливает свое присутствие: переход к доминантности Виртуального человека несет с собой и виртуальный «возврат религии». Понятно, что мы описываем эволюцию антропологической реальности, отвечающей западной цивилизации, без всякого учета внешних взаимодействий последней; в описаниях же глобальных процессов на политическом уровне формула «возврат религии» наполняется заметно иным содержанием. И все же

видна несомненная параллельность, согласованность между нашим описанием антропологического измерения секуляризации и ее обычным описанием на социополитическом уровне. В целом и крупном, оба описания представляют эволюцию отношения Секулярного и Религиозного как смену доминантности Религиозного – последовательно усиливающейся, начиная с эпохи Ренессанса и Нового Времени, доминантностью Секулярного и маргинализацией Религиозного. Равным образом, оба описания говорят, что в наши дни эта эволюция подошла к определенному перелому: она утрачивает характер конфронтации и неуклонного отеснения религии, вплоть до полного элиминирования ее в общественной сфере, – характер, который прочно связывался с самой сущностью секуляризации. В этом смысле, мы можем говорить о переходе данной эволюции из «парадигмы секуляризации» в некоторую «постсекулярную» парадигму.

Однако, наряду с согласием и параллелизмом двух описаний, меж ними есть и существенные различия, даже, если угодно, противоположность. Чтобы эти различия предстали более выпукло, следует еще несколько продолжить антропологическое описание: в антропологическом измерении очень существенна не только наличная ситуация, но и тенденции ее развития, ведущие антропологические тренды наших дней.

Доминантность Виртуального человека, расширяясь и укрепляясь, несет с собой растущую виртуализацию антропологической реальности. Пока эта виртуализация – в самых начальных стадиях, но что будет означать ее дальнейшее углубление? Выше уже отмечено, что его общий характер – усиление деструктивных тенденций; раскроем конкретнее эту формулу. В виртуальных явлениях остается неактуализованной часть характеристик актуального явления, определяющих его связей и законов, остается несформированной часть уровней организации и структуры и т.д. На антропологическом уровне это осуществляется либо путем вхождения и погружения в некоторую специально создаваемую виртуальную сферу, либо путем трансформации и перехода сознания и восприятия в «размытую оптику», с частичным расслаблением и отключением функций контроля и управления, аналитического мышления и концентрации. Отсюда ясно, что виртуализация стратегий сознания и паттернов поведения, помимо вышеотмеченного размывания и распада (само)идентичности человека, предполагает также ослабление ответственности и координации в отношениях с окружающей реальностью – а, следовательно, и снижение безопасности в этих отношениях. В условиях техногенной цивилизации это должно неизбежно приводить к опасным оплошностям, промахам, просчетам, к росту и числа, и губительности техногенных, а отчасти и экологических катастроф; причем, коренясь в виртуализации человека, все эти явления будут восприниматься как совершенно случайные и не связанные между собой.

В итоге углубление виртуализации человека несет в себе негативные сценарии и тренды двоякого рода: в структурах личности и идентичности человека, и в его отношениях с окружающей реальностью. Как уже не раз мы прослеживали¹⁷, эти «внутренние» и «внешние» негативные процессы, действуя в одном направлении и суммируясь, с продвижением к полноте виртуализации подводят в пределе к сценарию «мягкого конца», который мы назвали «видовой эвтанасией» Человека.

Наряду с виртуальным сценарием, в современности действуют и другие заметные, активно развивающиеся антропологические тренды. Из них наиболее существенна весьма динамичная и влиятельная группа *трендов, ориентированных к Постчеловеку* – гипотетическому существу, отличному от человека как такового и призванному занять его место. Переход от Человека к Постчеловеку видится и об-

¹⁷ См., напр.: Хоружий С.С. Эвтанасия // Он же. Очерки синергийной антропологии. – С. 110–122.

суждается здесь преимущественно как технологическая проблема, и потому тренды этого рода самоопределяются в соответствии с тем, в каком технологическом русле предполагается реализация проекта Постчеловека. По этому принципу, они сегодня принадлежат к двум главным руслам: разработки на базе компьютерных технологий, ориентированные к появлению Постчеловека – Киборга, и разработки на базе генных технологий, ориентированные к появлению Постчеловека – Мутанта; самым же радикальным трендом является трансгуманизм, желающий полностью отказаться от биологической основы человеческого существа и создать новую разумную форму, перегрузив содержание человеческого сознания в некоторую суперкомпьютерную сеть. Нам нет нужды рассматривать эти тренды в их содержании, но надо отметить, что в силу их обращенности к технологиям, та антропоформация, которая их выстраивает, – это, прежде всего, Безграничный человек, весьма еще сохраняющий и свое прямое присутствие, наряду с виртуализованным.

Очевидна принципиальная общность всех указанных трендов и тенденций антропологического развития: они все направляются к исчезновению человека, к его смерти, расходясь лишь в способах ее наступления. Все они вкупе, и чистая виртуализация, и постчеловеческие тренды, естественно суммируются в один крупный ведущий тренд современной антропологической реальности, который можно назвать *трендом Ухода*.

Легко указать и еще целый ряд примыкающих к нему явлений – например, сильно меняющееся отношение к суициду, который явно переходит из разряда глубоко исключительных и запретных, табуированных явлений в круг обычных, хотя и экстремальных антропопрактик: об этом согласно говорят такие столь разные факторы как широкое распространение суицидального терроризма и апология суицида у крупнейших современных философов, Фуко и Делеза. Здесь отчетливо выступает еще одна сторона современной реальности, которой мы не затрагивали пока: нарастающие опасности развития, риски и угрозы, в том числе, и самому существованию человека как такового. Разумеется, риски современности – одна из самых обсуждаемых тем, и давно уже получила распространение формула Ульриха Бека, назвавшего современное общество «обществом риска». Но в нашем контексте появляется несколько иная категория рисков, нежели обычно рассматриваемые риски глобальных конфликтов, экономических кризисов или экологических катастроф. Это – антропологические риски, и поскольку они связаны с угрозами самому существованию Человека, то по сравнению с другими категориями, они не менее, если не более опасны и глубоки.

3. Антропологическая миссия постсекуляризма

Полученные выводы позволяют дать цельное обозрение отношений Секулярного и Религиозного в антропологическом аспекте. Мы полностью описали антропологическое измерение секуляризации; итоговая картина оказывается неожиданной и весьма выразительной. После оттеснения Онтологического человека, доминирующими антропоформациями последовательно служили Безграничный человек, Онтический человек (с основной репрезентацией «Фрейдова человека») и Виртуальный человек; сегодняшняя антропологическая ситуация может быть охарактеризована как начальная стадия доминантности Виртуального человека, с известным сохраняющимся присутствием предшествующих формаций (в первую очередь, Безграничного человека, наиболее тесно связанного с техногенной цивилизацией). И вот в чем элемент неожиданности: смена этих формаций, отвечающих секуляризованному человеку, представилась как процесс последовательного редуцирования

личностных структур, нарастания их ущербности. Безграничный человек наделен неполной конституцией; не имея для себя полноценной инстанции конституирующего Другого, он эклектически достраивает свои личностные структуры из разных источников. Онтический человек не проводит и этой достройки; он обладает нарушениями и лакунами структур идентичности, которые в случае «Фрейдова человека» носят патологический характер, являясь дефектами и травмами идентичности. У Виртуального человека лакуны усугубляются и способны вкрадываться во все без исключения элементы его идентичности, его практик, так что в корне уже меняется сам характер его существования: средой этого существования становится вместо обычной, актуальной реальности – недоактуализованная виртуальная реальность. И, наконец, сегодняшние ведущие антропотренды складываются в тренд Ухода – полной утраты человеческой идентичности в экзистенции Человека, либо в замене его Постчеловеком.

Как видим, сравнительно с обычным представлением процесса секуляризации на социо-политическом уровне, в антропологическом измерении открывается совсем другая картина. В обычном представлении главное содержание процесса виделось во все большем и большем освобождении общества и человека от сковывающего присутствия религиозных институтов в обществе и религиозных догм в сознании; либеральный дискурс сопоставлял с Религиозным внушительный список вредных свойств: религии несут разделение и вражду (политический негатив), их речь не универсальна, опирается на произвольные положения-догматы (эпистемологический негатив) и т.д. Но взгляд в призме антропологии, отнюдь не отрицая ни исторических реалий, ни впечатляющего развертывания интеллектуально-технических способностей человека в процессе секуляризации, показывает вместе с тем и другие стороны процесса. Мы обнаруживаем, что его приобретения сочетаются с утратами: человек утрачивает определенный способ размыкания себя и соответствующую парадигму конституции. Утрата же этого способа, онтологического размыкания себя, инициирует неостановимый процесс: процесс неуклонного редуцирования человека, деградации его личностных структур, разрушения его идентичности – процесс, неминуемо подводящий и подошедший уже вплотную к перспективе ухода Человека. Именно таким предстает, в существенном, антропологическое и персоналогическое содержание секуляризации.

Новый взгляд на секуляризацию имплицитно и новый взгляд на развитие отношений Секулярного и Религиозного, на проблему «постсекулярного». Надо теперь вернуться и к содержанию Религиозного: как выше показано, в антропологическом измерении в нем тоже выступают на первый план совсем другие аспекты, нежели в обычном рассмотрении на социополитическом уровне. Какую бы роль ни играли религиозные институты и религиозные догмы, но именно мировые религии, и только они, возникнув в Осевую Эпоху, создали в себе *опытное ядро*, где была выработана и хранима парадигма конституции человека в онтологическом размыкании. Наше историческое обозрение заставляет заключить, что эта парадигма является выделенной в кругу всех парадигм конституции человека, вообще всех антропологических и персоналогических структур. Размыкание человека в бытии: в терминах Хайдеггера, лишь в этой парадигме человек реализует себя как *присутствие*, лишь в ней «человек и бытие взаимно принадлежат друг другу»¹⁸. Она предоставляет для

¹⁸ Можно бы сказать слегка лапидарно, что именно в этом вся суть секуляризации: в ней тематизируется и постепенно реализуется *отказ быть присутствием*. Вот неплохая иллюстрация: Вуди Аллен, несомненно, один из самых секуляризованных наших современников, выразился так: «Я не боюсь умереть. Я просто не хочу там быть, когда это будет». Это отлично найденная формула отказа: «куда-нибудь уйти в это время», не присутствовать при Событии, Ereignis, даже тогда, когда в нем нельзя не участвовать...

человека максимальный диапазон и наибольшую полноту самореализации. Конституирование человека в его претворении в строй Личности выстраивает максимально дифференцированные и высокоорганизованные структуры самоидентичности – недаром «личность» прочно закрепились в круге ценностей также и секулярного сознания.

В свете этого, можно заново оценить роль и задачи Религиозного в сегодняшней антропологической и глобальной ситуации. Религия – предельно гетерогенный феномен, и таковым же неизбежно является «возврат религии». В призме антропологии он получает новые стороны, новое звучание. Ядро мировых религий, практики, воспроизводящие их квинтэссенциальный духовно-антропологический опыт, – это единственный источник, где хранится и воспроизводится формация Онтологического человека. И мы можем сделать сейчас главный вывод всего нашего обсуждения: сегодня в этой формации есть явная нужда, с нею могут быть связаны наиболее актуальные антропологические стратегии. Мы констатировали растущие риски в ситуации Человека, опасные тренды, грозящие самому его существованию. Соответственно, насущной задачей является преодоление этих рисков, коррекция этих трендов. Как может решаться эта задача? Опасности развития привносятся и обуславливаются, как мы видели, антропоформациями, связанными с секуляризацией. Поэтому к их преодолению могло бы вести изменение антропологической ситуации – такое, при котором данная ситуация характеризовалась бы не полным господством секуляризованных формаций, но заметным присутствием также и формации иного рода, то есть Онтологического человека. Его возврат создает потенциальную возможность дедуцирования человеческой идентичности, восстановления цельности личностных структур – и тем самым выступает как стратегия преодоления антропологических рисков, как средство коррекции антропологической и глобальной ситуации.

В итоге, антропологический анализ приводит к определенному видению «постсекуляризма», понимаемого как поиск новой конфигурации Религиозного и Секулярного, нового типа их отношений. Как выясняется, *переход в постсекулярную парадигму востребован антропологически*, у него есть антропологическое обоснование: ибо новая конфигурация может не просто соответствовать современной реальности, но и нести в ней миссию антропологической коррекции, гармонизации и оздоровления. Для этого, действительно, должен произойти некоторый возврат, однако не столько «возврат религии», сколько «возврат Онтологического человека». В ансамбле современного антропологического опыта должен вновь занять заметное место тот аутентичный опыт размыкания человека в бытии, в котором конституируется эта формация. С нею связано духовно-антропологическое ядро Религиозного, которое должно храниться и воспроизводиться в строгой тождественности себе. Что же касается других элементов в обширном и разнородном домостроительстве религии, то им предстоят, скорее всего, значительные модификации и трансформации, поскольку новая конфигурация заведомо не может и не должна быть реставрацией какой-либо прежней, минувшей ситуации. Она не будет более отвечать доминантности Онтологического человека, ибо плюралистичность антропологической ситуации давно и явно стала необратимой. И отсюда вытекает та определяющая черта постсекулярной парадигмы, которую отмечали все, кто с самого начала писал о ней. Эта черта – необходимость и неизбежность диалога: *человек как плюралистическое существо не имеет иного выхода, иной стратегии выживания, как быть диалогическим существом.*

Постсекулярный диалог – один из базовых элементов постсекулярной парадигмы, и его выстраивание, его структуры и свойства – в числе главнейших тем ее изучения. Очевидно, что и здесь есть существенные антропологические аспекты.

Стихия диалога – общение, и наш анализ показывает, что постсекулярный диалог сумеет достичь своих целей – целей нормализации и гармонизации глобальной обстановки, устранения угроз существованию и развитию мира, общества, человека – лишь при условии, если он будет опираться не только на институциональное, но и на личное общение. Многие ключи к устранению угроз – на антропологическом уровне, и успех постсекулярного диалога критически зависит от отношений между вовлекаемыми в него антропологическими формациями.

Итак, антропологическая миссия постсекуляризма – возврат Онтологического человека и учреждение диалога в плюралистической антропологической ситуации. Постсекулярный диалог многомерен: это не только диалог Религиозного и Секулярного, но и диалог религий, в каждой из которых возврат Онтологического человека должен происходить по-своему; и сегодня большинство религий, включая и религии Востока, уже начали выражать свои позиции в диалоге о новой, постсекулярной конфигурации реальности. Формирование современного облика Онтологического человека, создание структур постсекулярного диалога – все это новые, глубоко творческие задачи. И становящаяся постсекулярная парадигма сможет быть плодотворной лишь тогда, если сумеет осуществить кроющиеся в ней задания антропологического творчества.