

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ ХОРУЖИЙ



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

СИНЕРГИЙНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК ЗВЕНО ТРАДИЦИИ РУССКОЙ МЫСЛИ¹

Одна из основных задач нашей встречи – ознакомить китайских коллег с современным состоянием и проблемами русской философской мысли, осветить и обсудить философскую ситуацию в России. Я не возьмусь говорить об этой ситуации во всей ее широте, во всем спектре проблем и направлений, разрабатываемых в России сегодня. В своих философских размышлениях я всегда был связан по преимуществу с одной определенной линией русской мысли – линией русского религиозного философствования. Соответственно, этой линии и будет посвящено мое сообщение, причем главное внимание мы уделим последним продвижениям в ней, которые связаны с недавно возникшим направлением синергийной антропологии.

1. Никак нельзя отрицать, что русло религиозной мысли, философской и богословской, всегда было центральным и главным во всей русской умственной культуре. (Единственным исключением из этого правила служит советский период, когда в силу внешних факторов само существование данного русла стало временно невозможным.) Его генезис и ранние этапы его развития исследованы давно и детально, многократно описаны, и нам нет необходимости сейчас заново обращаться к ним. Для дальнейшего достаточно указать отдельные вехи и некоторые характерные черты этого развития. Исходная особенность его заключается в своеобразном эффекте запаздывания: развитие русской культуры, хотя и началось интенсивно сразу же с христианизацией Руси, весьма долгое время не включало в себя формирования философско-богословской мысли. Не говоря уж о создании оригинальных трудов, вплоть до последнего периода Московской Руси даже в составе переводной литературы богословие присутствовало минимально, философии же практически не имелось. Роль генезиса, истока в развитии исторических и культурных явлений всегда значительна, и с обсуждением этой особенности начинают анализ русского самосознания оба его наиболее глубоких историка, Густав Шпет и Георгий Флоровский, хотя они и стоят на взаимно противоположных позициях. Здесь действительно отразились важные факторы, которые существенно проявлялись и в дальнейшем.

Как сегодня мы скажем, данная особенность была вызвана специфическими отличиями Православия, или Восточного Христианства, к которому присоединилась Русь, причем эти отличия оказались еще усилены специфически русскими чертами

¹ Доклад на Международной конференции «Русская культура», Пекин, декабрь 2006 г.

сознания и духовного склада. Активное развитие богословского и философского дискурсов на Западе имело своей необходимой предпосылкой доминирующую роль отвлеченного концептуального мышления, начала которого лежали в античной интеллектуальной традиции, греческой и римской. Но в Византии этот способ мышления не играл такой роли, поскольку восточнохристианское сознание прочно базировалось на примате опыта. Главная цель христианского существования, а равно и христианского разума, виделась в обретении определенного опыта, особого и нелегко добываемого: аутентичного христианского опыта единения со Христом, опыта Богоустремленности и Богообщения, жизни в Боге. Этот опыт служилверяющей инстанцией для речи о Боге и Божественном бытии, и богословие, в отличие от его трактовки на Западе, строилось и рассматривалось не как школьная или научная дисциплина, но как опытный дискурс, поведание о подлинно пережитом опыте Богообщения. Сознание в этом опыте могло быть и искушенным, просвещенным сознанием, поведание могло включать и философские содержания, но выделять в составе цельного опытного дискурса особый автономный философский дискурс не было оснований. Имело место и изучение античной философии, но цель его виделась лишь педагогической, тренирующей, и четко отделялась от поиска истины, поскольку по Евангелию известно было, что вся истина – во Христе. Подобные установки сформировали особый Восточнохристианский дискурс, основы которого сложились уже у преп. Максима Исповедника (VII в.) и представляли собою синтез греческой патристики и православной аскетики, *исихазма*.

Итак, русская культура, русское интеллектуальное сознание конституировались путем трансляции из Византии, при некотором посредстве южных славян, Восточнохристианского дискурса. Трансляция в полной мере включала установку примата аутентичного опыта Богообщения, однако не включала ни греческого языка, ни греческой философии и даже творения Отцов Церкви включала крайне обрывочно. Такая селективность была отчасти выбором самого русского сознания: как показывают исследования, вслед за Исихастским Возрождением в Византии, в XIV–XV вв., делались специальные усилия по трансляции на Русь текстов возникшего тогда богословия энергий, крайне важного для развития православной мысли; но переводы таких текстов копировались и распространялись пассивно, мало, гораздо менее аскетико-назидательных сочинений – и, в итоге, энергийное богословие практически не получило рецепции в России. Как ясно из сказанного, русское сознание, воспринимая Восточнохристианский дискурс, формировалось как истово благочестивое, однако лишь минимально просвещенное и едва ли стремящееся к просвещению сознание. Таким его облик остался на многие столетия. Сравнительно с Византией, отличия от парадигм западного философско-богословского сознания здесь еще возросли; смещение акцентов и ценностных приоритетов от интеллектуального опыта к сугубо душеспасительному нравственно-аскетическому опыту еще увеличилось.

Восточнохристианский дискурс не создал своей самостоятельной парадигмы культурного развития и научного знания. Постепенно западные парадигмы утвердились в качестве единственного и универсального образца для христианской и европейской культуры в целом, включая и ареал Православия. При этом в культуре православных стран специфические отличия духовности и менталитета проявлялись как некие «поправки малого порядка»: не слишком значительные отклонения и сдвиги, дополнительные оттенки, нюансы на фоне доминирующих западных моделей и парадигм. Но, наряду с этим, оставалась и сфера, где эти отличия занимали господствующее место: сфера низовой, народно-фольклорной духовности и культуры, активно противившаяся вестернизации. Характерной особенностью православного

социума стал социокультурный и духовный раскол. В России он принял, вероятно, наиболее глубокие и острые формы и самым существенным образом сказался на развитии русской философии.

2. Как известно, русская мысль становится философским явлением, стоящим на уровне профессионального дискурса европейской философии и вносящим полноценный вклад в европейский философский процесс – лишь в творчестве Владимира Соловьева. Все главные идеи философии Соловьева и все характерные особенности его творчества переходят затем в философию его многочисленных последователей, чьи труды составили основу знаменитого Русского Религиозно-Философского возрождения. Особая слава, которой пользуется этот недолгий период русской мысли, вполне заслуженна. Как ни определять его границы, но в любом случае он длился не более полувека, а наиболее активная, плодотворная его часть – лет двадцать; но сделанное за это время составляет сегодня львиную долю содержания всей истории русской философии. И, разумеется, дело не в объеме продукции; ни до, ни после эпохи Серебряного Века, идейным ядром которого явилось Религиозно-Философское возрождение, Россия не выдвинула такой плеяды мыслителей мирового масштаба. Флоренский, Булгаков, Бердяев, Шестов, Франк, Вяч. Иванов, Карсавин – творчество каждого из них сегодня изучаемо особым сообществом специалистов, о каждом создана целая литература и каждому посвящаются регулярные события и встречи на мировом уровне. Но нас не занимают сейчас отдельные фигуры или отдельные идеи. Во всем крупнейшем явлении, которое представляет собой мысль Серебряного Века, нас более всего интересует его статус и его судьба в целом. В этом плане встают два взаимосвязанных вопроса²: 1) в каком отношении находится философия Серебряного Века к Восточнохристианскому дискурсу и определяемой им русской духовной традиции? 2) Что сменило данную философию в процессе развития русской мысли и как произошла смена этапов?

Успешное создание обширного ряда философских учений и систем вслед за философией Соловьева было обусловлено одним ключевым обстоятельством: эта философия совершила прорыв, открывший возможность нового русла философствования. Данное русло, по которому и пошла философия Серебряного Века, согласно нашей оценке³, было определенной самостоятельной школой в рамках классической западной богословско-философской традиции. От этой традиции были восприняты основания онтологии, метод и аппарат, категориальный строй, причем во всех этих аспектах наиболее существенны были влияния классического немецкого идеализма. Самостоятельные же, оригинальные элементы были прямо связаны с Восточнохристианским дискурсом. Вестернизация не была, разумеется, полной псевдоморфозой, подменой русской культуры со всеми ее духовными основаниями, глубинными интуициями; отесняясь, но не уничтожаясь, эти интуиции и основания продолжали жить. Рождаясь в поле действия не только вестернизованных пластов культуры, но также и почвы русского Православия, русской духовной традиции, новая философия стремилась выразить аутентичный опыт русской истории и духовности, национального бытия и менталитета – всего того, что нес сгущенно в себе Восточнохристианский дискурс. Она, таким образом, имела собственные задания, собственные идеи и темы, и проблема ее была в том, чтобы реализовать эти задания с помощью

² Разумеется, в докладе мы не углубляемся в анализ этих кардинальных вопросов. Дальнейшее обсуждение их – лишь краткое резюме позиций, развитых и обоснованных в наших книгах: После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; О старом и новом. СПб., 2000; Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.

³ См.: Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия // Он же. О старом и новом. С. 40.

обретенных западных средств. Для этого требовались понятия смешанной природы, которые принадлежали бы западному философскому дискурсу и несли при этом содержания, отвечающие Восточнохристианскому дискурсу. Заслугою Соловьева было то, что он указал первый крупный концепт такого рода, способный стать главным принципом целого философского направления. Построенная им система всеединства оказалась лишь первым примером в богатом спектре учений русской метафизики всеединства – нового течения в европейской философии, которому он положил начало. Здесь, главным образом, и была обретена искомая общая почва классической европейской метафизики и Восточнохристианского видения мира, человека и Бога. Системы всеединства, представленные Флоренским, Булгаковым, Евгением Трубецким, Н.Лосским, Франком, Карсавиным, выразили многие коренные черты этого Бого- и миро-видения и, в первую очередь, присущие ему интуиции или идеалы гармонического единства бытия и соборного общественного устройства.

Довольно быстро, однако, обозначилась и ограниченность этой общей почвы. Другие, не менее существенные черты и стороны Восточнохристианского дискурса оставались за ее пределами и, как уяснялось постепенно, не могли быть включены в нее вообще, в принципе. Как мы скажем сегодня, это были те стороны, в которых воплощалась личностная и энергичная природа Восточнохристианского дискурса, отличная от эссенциальной природы классической метафизики. Сюда входили самые сердцевинные, ключевые особенности этого дискурса, связанные с его основоположной установкой примата опыта – аутентичного опыта Богообщения. Школой этого опыта служила аскетическая традиция исихазма. Она создала цельную практику самообразования человека, строящуюся как последовательное восхождение по знаменитой Духовной Лестнице к соединению со Христом – *обожению*. При этом преобразованию подлежали не какие-либо отвлеченные, метафизические характеристики человека, а его реальные проявления, энергии. Практика оперировала с человеком как с энергичным образованием – и, соответственно, такой практике должна была отвечать некоторая *энергичная антропология*, заведомо отличная от классической европейской антропологии Аристотеля-Декарта-Канта. Наряду с этим, финал, телос практики также трактовался православным богословием в энергичном дискурсе: уже у преп. Максима Исповедника обожение раскрывалось как совершенное соединение всех энергий человека с Божественною энергией, благодатью Святого Духа.

В итоге, специфические отличия Восточнохристианского дискурса, в которых проявилось его расхождение с аристотелианской, эссенциалистской основой классической метафизики, были достаточно фундаментальны. Они охватывали и темы о человеке, и темы о Боге, а также и аспекты метода, организации дискурса, концептуального строя, поскольку в классической метафизике все эти аспекты были связаны прямо с эссенциалистской природой понятий. Развитие русской философии (как и русской культуры в целом) в эпоху Серебряного Века отличалось необычайной насыщенностью и ускоренностью; и эта принципиальная ограниченность возможностей, неместимость существенных сторон Восточнохристианского дискурса в рамки избранного способа философствования стала отчетливо осознаваться рядом философов уже в годы кануна Первой мировой войны и Октябрьской революции. Толчок к этому осознанию был дан конфликтом в монашеской, а затем и общецерковной среде, который был порожден движением *имяславцев* – иноков-исихастов, утверждавших особую, более ключевую и центральную, чем ранее принималось, роль Имени Божия и поклонения ему в отношении христианина к Богу. Группа московских философов (Флоренский, Булгаков, Эрн, а позднее и Лосев), активно поддерживав имяславие и поставив задачу философско-богословского обоснования его позиций,

убедилась вскоре в невыполнимости такой задачи в рамках существовавшей метафизики всеединства. Соответственно, они решили расширить эти рамки, дополнив метафизику всеединства концепциями, способными описать философско-богословское содержание исихастской практики и исихастского Богообщения. В первую очередь, это были концепции вышеупомянутого энергийного богословия, развитого св. Григорием Паламой в эпоху Исихастского возрождения XIV в. Такая стратегия была осуществлена, и в русской философии возникли три независимых опыта «философии Имени» (Эрн, скончавшийся в 1917 г., успел лишь начать свои построения). Сохраняя эссенциалистскую онтологию метафизики всеединства и дополняя ее энергийными концепциями, они были опытами философского энергетизма характерно неоплатонического типа, когда принципы энергии и сущности на равных началах служат в качестве верховных порождающих принципов философского дискурса. Но все эти опыты были созданы в России уже после Октября и оставшись подавляющей частью неопубликованными в свое время, практически не повлияли на развитие русской мысли (лишь в наши дни они начали активно изучаться и обсуждаться). Это развитие пошло по другому пути и в ходе него выяснилось, к тому же, что идеи и построения московских защитников имяславия, в свою очередь, существенно не согласуются с истинными принципами Восточнохристианского дискурса.

3. Следующий этап русской религиозной мысли формировался в радикально иной обстановке и атмосфере, порожденной российской катастрофой и изгнанием культурных сил из страны. Для понимания эмигрантской мысли небезразличны и психологические тональности этой атмосферы. Исторический перелом сказался и психологическим переломом – на смену эмоциям энтузиазма, «священного хмеля», «оргастического восторга» и пр., на смену тяге к созданию широких возвышенно-идеалистических систем, чрезмерной доверчивости ума и благодушию сердца – пришли разочарованность, горечь, ожесточенность. Преодолевая болезненные стороны этой психологической стихии, озлобленность и замутненность души, христианское сознание стремилось претворить ее в установки покаяния и трезвения. А это – аскетические установки; сами обстоятельства наталкивали переживших крушение России на то, чтобы обратить пристальное внимание на мир аскезы, признать за ним роль ядра и стержня духовного мира Православия. Применительно к сфере мысли, философско-богословской сфере, установка трезвения требовала уйти от прежних широких синтезов, вольных построений, черпающих понятия и идеи в любых умственных мирах, – к мысли ответственной и строгой, имеющей твердую основу в определенной опытной почве.

В таких установках в эмиграции, в 20–30-е годы созревала мысль философско-богословского поколения, следующего за деятелями Религиозно-Философского возрождения. Недоверие к метафизике Серебряного Века, сознание необходимости мысли более достоверной, строящейся на иных основаниях, принадлежали здесь к исходным посылкам и позициям. Но в чем и какая же обретаема была достоверность? Первые результаты происходившей внутренней работы начали появляться в середине 30-х годов. Они принадлежали трем авторам, взаимно никак не связанным; и тем значительней, что рассуждения этих авторов, будучи заметно различны в темах, подходах, логике, тем не менее, целиком согласуются между собой в главном:

– о. Георгий Флоровский в своих курсах патрологии, вышедших в свет в 1932–1934 гг., в «Путиях русского богословия» (1937) уже формулирует свою знаменитую концепцию неопатристического синтеза. По этой концепции, в рамках Восточнохристианского дискурса достоверной основой является корпус греческой патрис-

тики – писания Отцов Церкви, образующие единство с аскетикой, прошедшие рецепцию Вселенских Соборов и признанные общеправославным сознанием как Предание Церкви;

– о. Василий (Кривошеин), афонский монах, в блестящей работе «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы» (1936), разом поставившей изучение исихазма и богословия энергий на новый уровень, отсылает непосредственно к аскетическому опыту, выстроенному по строгому канону афонского исихазма и истолкованному согласно богословию Паламы;

– В.Н.Лосский, уже с первых своих текстов, рассматривающих догматический дискурс православного богословия («Спор о Софии» (1935), «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (1944)), выстраивает изложение на базе положений богословия энергий, опять-таки непосредственно укорененных в опыте исихазма.

В ретроспективе, в названных работах уже ясно намечаются контуры некоторого нового этапа русской мысли. Дополнительный вклад в становление и самоопределение этого этапа внесла возникшая необходимость размежевания с предшествующим этапом, с позициями мысли Серебряного Века. Такой необходимостью стал известный «Парижский спор о Софии», дискуссия по поводу софиологического учения о. Сергия Булгакова, представленного в его книге «Агнец Божий» (1933). Нам нет нужды входить в содержание спора. Довольно сказать, что обсуждаемое учение во всех отношениях – в своих идеях, методологии, типологии – было характернейшим образцом мысли Серебряного Века, а в проходившей дискуссии Лосский и Флоровский стали его главными теоретическими оппонентами. Отмежевание от софиологии оказалось прочной общей чертой формирующегося направления: о. Василий (Кривошеин), будучи на Афоне и не принимая в споре прямого участия, тем не менее счел необходимым указать лаконично в своей работе: «Мы не можем согласиться с мнением о. Сергия Булгакова о внутреннем сходстве его учения о Софии с учением св. Гр. Паламы... Нам представляется несомненной существенная разница между обоими учениями»⁴.

Окончательное формирование нового этапа произошло, однако, позднее. «Парижский спор о Софии» можно считать лишь своеобразным символическим прологом, когда новое явление, впервые мелькнув на сцене, не было еще замечено и опознано. Помимо прочего, проблемой было и то, в каком сообществе такое явление могло бы найти рецепцию, быть воспринято, в какой контекст оно могло бы войти. Культурный слой эмиграции был парадоксальной средой: по универсальному закону, малые сообщества, попав в изоляцию, застывают в развитии, консервируются; и, принеся в изгнание модернистскую культуру Серебряного Века, этот слой не избежал опасности закостнеть, сделаться *консервативным в своем модернизме*. Для адекватного развития зародившемуся новому был нужен выход вовне; и неслучайно решающими вехами в становлении нового направления стали две франкоязычные публикации богословов русской диаспоры: в 1944 г. – выход в свет вышеназванного труда Вл.Лосского и в 1959 г. – выход книги о. Иоанна Мейендорфа «Введение в изучение св. Григория Паламы». Фундаментальная монография Мейендорфа, помимо богатства конкретного содержания, выдвигала совершенно новый для Запада общий взгляд на предмет и, в прямую противоположность стандартному взгляду на Православие как на мир недвижимый, косный, отсталый, раскрывала именно «передовой» для нашей современности характер учения Паламы, утверждала его современную ценность и актуальность. Вкупе с влиянием работ Вл.Лосского по православной догматике и

⁴ Иером. Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Seminarium Kondakovianum (Прага). 1936. Т.VIII. С.149.

о. Георгия Флоровского по неопатристическому синтезу, появление труда Мейендорфа, вызвавшее огромный поток откликов, изменило вскоре весь мировой контекст изучения и понимания православной мысли. К середине 70-х годов существование нового направления этой мысли стало неоспоримым фактом, причем воспринимающей средой для него служило сообщество христианских богословов всех конфессий. За ним закрепилось имя «неопатристики и неопаламизма» – скорей неудачное, поскольку, как я неоднократно указывал, оно неадекватно передает статус патристики и паламизма в православном сознании.

В сути его идей, новое направление может быть охарактеризовано как *православный энергетизм*. Им развивается современная трактовка энергийного богословия Паламы, всесторонне учитывающая исихастские основания этого богословия и, в отличие от философского энергетизма, развивавшегося в Москве, избегающая любых понятий, чуждых его опытной почве. Благодаря этому, мысль наконец достигает здесь адекватного выражения Восточнохристианского дискурса, духовной традиции Православия; но при этом, очевидно, она развивается отнюдь не в философском дискурсе. В отличие от предшествующего этапа русской мысли, этап «неопатристики и неопаламизма» – сугубо богословский этап, который достиг решения своих задач именно за счет строгой приверженности исихастскому опыту и прямо с ним связанному богословию энергий. Однако с его развитием встают и дальнейшие вопросы, определенная и важная часть которых носит философский характер. После необходимого ухода, «модуляции» русской мысли в богословский дискурс, дальнейшей необходимостью становится возвращение к философской рефлексии, однако на новом уровне: «обратная модуляция».

4. Две взаимосвязанные особенности православного энергетизма обращают на себя внимание своей близостью к современным тенденциям в философии: его обращенность к *опыту* и его обращенность к *человеку*. Связь-укорененность с подвижнической традицией, верность ее аутентичному опыту – главная методологическая установка нового этапа, ясно осознававшаяся как его отличие от предшествующей религиозной метафизики. Притом, эта обосновывающая связь была наполнена антропологическим содержанием, поскольку была связана с некоторой антропологической практикой, стратегией самореализации человека. Как мы скажем сегодня, данный этап нес в себе два принципиально новых момента: *феноменологический поворот* и *антропологический поворот*. Но к его непосредственным задачам, как и к самому типу его понятий, его дискурса, отнюдь не принадлежало явное раскрытие и осмысление этих моментов, и они пребывали в нем имплицитно и неотрефлексированно. Меж тем, они были важны и актуальны в современной интеллектуальной ситуации – ситуации антропологизации богословия, отказа от метафизики и кризиса всех классических моделей и парадигм.

В этом свете понятно, что очередным шагом в развитии русла религиозной мысли стало, при прежней опоре на исихазм, более явное и пристальное обращение к его антропологическим аспектам, к строению и природе его опыта. В работах 90-х годов мною была поставлена и решена задача фронтальной реконструкции и исследования исихазма во всем комплексе его антропологических и духовных измерений. В книге «К феноменологии аскезы» (1998) дана была полная дескрипция исихастской практики как ступенчатого процесса самопреобразования «энергийного человека» – человека, взятого как энергийное образование, полная совокупность антропологических проявлений. Эта дескрипция стала конкретным примером неклассической антропологии, опытной и энергийной, целиком отказывающейся от понятий и аппарата классической модели человека Аристотеля–Декарта–Канта, включая все

три фундаментальных концепта этой модели – субъект, сущность, субстанция. Отказ от классической парадигмы шел и дальше: построенная исихастская антропология уже не была традиционной философской антропологией, которая, согласно Максиму Шелеру, должна заниматься исследованием сущности человека. Эта антропология была бессущностной и трансдисциплинарной, сочетая в себе основные дискурсы, причастные к проблеме человека – не только философский, но и богословский, герменевтический, психологический, системно-синергетический. Анализ структур исихастского опыта и сознания привел к открытию того, что механизмы работы сознания в духовной практике весьма близко соответствуют описаниям интенционального сознания в феноменологии Гуссерля, и исихастское сознание в модусе трезвения есть близкий аналог феноменологического сознания в модусе интенциональности. На базе этого вывода возник вариант решения одной из давних проблем феноменологии – проблемы применимости ее метода для описания феноменов религиозно-мистического опыта: удалось наметить определенное обобщение концепции интенциональности, названное холистической интенциональностью и охватывающее опыт высших ступеней духовной практики. Обнаруженная тесная связь теории интенциональности с работой сознания в духовных практиках способна привести ко многим принципиальным продвижениям в религиозно-антропологической проблематике.

5. Антропология исихазма представляет собою, очевидно, некоторую *частную* антропологию: такую, что изучает человека лишь в определенных (и очень специфических) его практиках, составляющих духовную практику исихазма. Однако многовековой опыт аскетической традиции сделал ее до предела насыщенной конкретным антропологическим содержанием – наблюдениями, приемами, техниками – весьма своеобразного рода, неведомого для классической антропологии; и поэтому она таила в себе богатый ресурс для дальнейших продвижений в проблеме человека. Наиболее ценным и перспективным оказался элемент наибольшей общности: при ближайшем рассмотрении, мы обнаруживаем в исихастской антропологии общий принцип конституции личности и идентичности человека. Весь духовно-антропологический процесс исихастской практики направляется, как сказано выше, к обожению человека, трактуемому как совершенное соединение энергий человеческих и Божественных. Эти два рода энергии имеют максимально различную природу – они различны онтологически, принадлежат разным горизонтам бытия. Поэтому их соединение требует особых предпосылок, которые и должна создать практика. Ключевая и главная из этих предпосылок – *синергия*⁵: строй взаимной сообразованности, согласованности, «сорботничества» той и другой энергии. Подобно обожению, синергия также принадлежит к числу специфических феноменов религиозно-мистической жизни, невозможных в стихии обычного эмпирического существования, и в течение веков с нею была связана сложная богословская проблематика с элементами межконфессиональной полемики (в проблеме синергии позиции богословия различных конфессий весьма расходятся). Для нас сейчас, однако, важна не теологическая, а антропологическая сторона. При взгляде *sub specie anthropologiae*, концепт синергии обнаруживает мощные эвристические потенции: за ним открывается некоторый фундаментальный антропологический принцип.

Достигая в синергии своей согласованности с Божественными энергиями, энергии человека оказываются, тем самым, способны воспринять их присутствие – оказаться

⁵ Подробней см. статью «Синергия» в нашем «Аналитическом словаре исихастской антропологии» (К феноменологии аскезы, с. 127–137).

не закрытыми, не замкнутыми для них. В этом свойстве – глубокое содержание. Божественные энергии – онтологически иные энергии, их источник лежит вне горизонта человеческого существования и бытия – т.е. в философской терминологии, этот источник представляет Другое, или Иное для человека (притом, онтологически Иное). Поэтому способность воспринять их присутствие, не-замкнутость для них означает, что человек – в своих обычных практиках ограниченный горизонтом своего существования, замкнутый в этом горизонте, – оказался открыт, разомкнут навстречу Иному: неким образом осуществил *размыкание себя*. В этом, очевидно, и заключается антропологическое содержание синергии: в антропологическом аспекте, синергия означает размыкание и разомкнутость человека в его энергиях («энергийного человека») навстречу онтологически Иному.

Переход к концепту антропологического размыкания – критически важный шаг. Прежде всего, понятия (антропологического) размыкания и Иного принадлежат уже не исихастской, а общей антропологии; это универсальные антропологические понятия, с которыми мы выходим в общеантропологический контекст. Более того, в этом контексте они могут рассматриваться как основоположные понятия антропологического дискурса; базируясь на них, возможно развить цельную концепцию человека. Для всякого явления, отношение с Иным ему – определяющее, конститутивное отношение, поскольку в этом отношении устанавливается граница явления – а она, по общей философской логике, задает дефиницию, определение явления (определить предмет значит указать границу его, «обвести по контуру»). Антропологическое же размыкание есть универсальный способ, каким человек актуализует свое отношение с Иным – и, стало быть, это есть также универсальная парадигма конституции человека. В классической антропологии конституция человека определяется его сущностью, которая играет и роль порождающего принципа антропологического дискурса; и мы заключаем, что антропологическое размыкание выступает как альтернатива сущности человека в рамках неклассической энергийной антропологии. Для европейской мысли такой вывод не является целиком новым: фундаментальную роль размыкания, исхода из замкнутости в открытость, как акта, конституирующего личность и идентичность, «самость» человека, активно утверждал Кьеркегор. В своих главных текстах («Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»», «Болезнь к смерти» и др.) он представляет ряд подробных сценариев этого конституирующего акта или процесса, рассматриваемого им как исполнение назначения человека; и потому, наряду с синергийным богословием Православия, в его философии мы также можем видеть прообраз антропологии размыкания. Однако, подобно исихастской антропологии, антропология Кьеркегора является, вообще говоря, лишь частной антропологией, поскольку постулирует априори, что конститутивное отношение *Человек – Иное* имеет лишь единственную репрезентацию в онтологическом отношении *Человек – Бог* (Иное бытие); а кроме того, она слишком во многом еще зависит от эссенциалистских понятий и позиций системы Гегеля.

6. Найдя в принципе синергии общеантропологическую парадигму размыкания, мы можем продвинуться дальше, используя эту парадигму как порождающий принцип антропологической модели. На исходной стадии необходимо идентифицировать все сущие и возможные репрезентации парадигмы. Каждая из таких репрезентаций определяет некоторый тип конституции человека, его структур личности и идентичности, тогда как весь их спектр, очевидно, будет определять общие контуры модели – или, иными словами, контуры Человека согласно неклассической энергийной антропологии.

В данной логике рассуждения принцип синергии выступает как одна из репрезентаций: а именно, *онтологическое размыкание* человека, размыкание навстречу Иному бытию. Нетрудно убедиться, однако, что данный род антропологического размыкания не является единственным. Горизонт человеческого существования естественно понимать как горизонт сознания и опыта человека. Иное, внеположное этому горизонту, может быть репрезентировано отнюдь не только как онтологически иное, иной горизонт или способ бытия – ибо, по самому определению, иным, внеположным горизонту сознания, является также и *бессознательное*. Отношения человека с бессознательным, т.е. в наших терминах, размыкание человека навстречу бессознательному – обширная сфера антропологического опыта, которой занимается психоанализ. Как соотносятся меж собой два рода размыкания человека? Бессознательному не приписывается статуса Иного бытия; в онтологической дихотомии *Бытие – Сущее*, или же *онтологическое – онтическое*, его бытийный статус характеризуется категориями сущего и онтического. В силу этого, в отношениях с бессознательным осуществляется *онтическое размыкание* человека, развертывающееся в пределах горизонта наличного бытия и не являющееся онтологическим событием. Это отличие – отнюдь не из числа отвлеченных свойств, оно характеризует природу явления и сказывается радикальным различием антропологической динамики, механизма процесса размыкания в двух случаях. Здесь мы впервые сталкиваемся с одной из главных особенностей рождающейся антропологической модели: поразительной плюралистичностью возникающего образа человека. В своих проявлениях, отвечающих разным репрезентациям антропологического размыкания, человек оказывается до такой степени различен, что можно с достаточным основанием считать эти репрезентации порождающими не только разные типы личности, но разные существа.

Как показывает моя реконструкция исихастской практики, онтологическое размыкание реализуется как ступенчатый процесс, где выстраивается череда меняющихся способов организации «энергийного человека» – иерархия динамических или энергийных форм, в строгом порядке восходящих к синергии и обожению, энергийному соединению с Иным бытием. К этому онтологическому процессу, в котором человек ищет и достигает своей самореализации в бытии, всегда с основанием применялась метафора вертикали, восхождения, лестницы, а его антропологическую динамику мы можем сегодня охарактеризовать как динамику синергетического типа. Что же до онтического размыкания, то коль скоро человек под влиянием энергий бессознательного не ориентирует собственные энергии к трансцендированию наличного бытия, это влияние может сказываться лишь воздействиями *топологического* характера: изменениями или нарушениями обычных путей, ходов, траекторий, какими следуют сознание и поведение человека. Данные психоанализа подтверждают это дедуктивное заключение: феномены, индуцируемые из бессознательного – неврозы, фобии, мании и т.д. – типично характеризуются именно в топологических терминах, как эффекты нарушения связности сознания, образования в нем лакун, запретных зон и пр. Психоаналитическая философия, глубоко развитая у Лакана и Делеза, рисует человека сугубо топологическим существом, процессуальность которого лишена всякого онтологического содержания, всецело реализуясь в плоскости сущего, – отчего для нее адекватна уже только метафора горизонтали, криволинейных путей или сетей на плоскости (как видно наглядно хотя бы на примере ризомы, корневой сети – одного из ключевых концептов Делеза). Итак, если Иное бытие – онтологически внеположный и потому синергетический фактор, то бессознательное – онтически внеположный и потому топологический фактор. И эти два внеположных фактора, или энергийных источника,

конституируют радикально различную антропологическую динамику и антропологическую реальность.

Переходя к поиску других репрезентаций парадигмы, следует уточнить наш концепт Иного: в нашем случае, это никак не иное отдельному индивиду (репрезентации такого иного необозримы), равно как и не иное эмпирическому человечеству (репрезентациями такого иного могут служить пернатые, четвероногие, Природа, Космос...), но иное по отношению к горизонту человеческого существования (включающему в себя пространственно-временной Универсум). Здесь круг репрезентаций становится минимален, сужаясь до дихотомии: *Иное онтологически – Иное оптически*, уже описанной нами. Соответственно, эту же дихотомией ограничиваются репрезентации фундаментального отношения *Человек – Иное* и репрезентации антропологического размыкания навстречу Иному. Тем не менее, в поле современного антропологического опыта легко обнаруживается еще одна репрезентация парадигмы размыкания – репрезентация другого типа, не связанного с Иным. Действительно, размыканием человека, т.е. снятием его замкнутости в обычном способе существования – необходимо считать и его выходы в виртуальную реальность. Виртуальные явления определяются по противопоставлению актуальным, как явления, не обладающие полнотой актуализации, не сформировавшие до конца свой актуальный состав и облик, недоактуализованные. А недоактуализованность – то же что недозамкнутость, ибо это – недостижение полного и окончательного, в этом смысле – замкнутого облика и состава. Поэтому человека в его виртуальных проявлениях надо считать разомкнутым, в смысле – недозамкнутым, недозамкнувшим себя до своей законченной актуальности. Таким образом, существует *виртуальное размыкание* человека, которое, в отличие от других, не является встречей с Иным, а определяется чисто привативно, по отсутствию, недостатке тех или других предикатов актуальной антропологической реальности – иными словами, как *размыкание в простую недозамкнутость*. Как известно, этот вид размыкания всё шире распространяется в наши дни, осуществляясь в непрерывно растущем репертуаре антропологических практик.

Из хода нашего рассуждения ясно, что спектр репрезентаций теперь полностью исчерпан: человек может разомкнуть себя Иному бытию, Иному существу или же недозамкнуть, недоактуализовать себя – и никаких других типов антропологического размыкания в реальности нет. Описав этот спектр, мы существенно приблизились к созданию фундамента неклассической антропологии, которую естественно назвать *синергической антропологией*: ибо это антропология, основанная на парадигме размыкания, первый исторический пример которой дан был в концепции синергии. Для завершения фундамента мы, однако, еще нуждаемся в объединяющем концепте, который бы сводил воедино все три обнаруженные репрезентации размыкания. В размыкании конституируется (строится, формируется) личность и идентичность Человека, так что данный концепт должен обозначать всю сферу антропологической реальности, обладающую конституирующей потенцией, «кухню конституции» Человека.

В любой из своих репрезентаций размыкание человека – определенная совокупность антропологических проявлений, причем эти размыкающие проявления – особого рода: в них человек достигает предельных областей своего сознания и опыта, областей, где фундаментальные предикаты человеческого существования начинают меняться (за счет встречи с Иным, либо неполной актуализации). Предельность – общее определяющее свойство размыкающих проявлений для всех способов размыкания, и потому совокупность всех предельных антропологических проявлений в точности совпадает с объединением областей всех трех размыканий, т.е. с

вышеуказанной конституирующей сферой антропологической реальности. Как ясно отсюда, эта совокупность играет ключевую роль в возникающей концепции человека. Введем поэтому для нее особый термин: будем называть совокупность всех предельных антропологических проявлений *Антропологической Границей*. Это и есть недостающий концепт, собирающий в себе все репрезентации парадигмы размыкания; и в своей собирательной и конститутивной роли, он становится центральным концептом синергийной антропологии. Области, отвечающие трем способам размыкания, мы называем *топиками* Антропологической Границы, так что в своей структуре Граница складывается из трех топик, Онтологической, Онтической и Виртуальной, которые могут также перекрываться между собой.

7. Такова, в самом кратком описании, основа синергийной антропологии – неклассической антропологии, бессубъектной и бессущностной, трактующей человека как энергийную формацию и определяющей человека его Границей, его предельными проявлениями. Эти два принципа, энергийность и предельность, определяют рабочий аппарат и методы новой модели человека. Ее непосредственный предмет изучения – различные виды антропологических практик. В числе последних выделяются три основных, базисных вида, в которых осуществляются репрезентации размыкания: онтологическое размыкание – в духовных практиках, онтическое размыкание – в паттернах бессознательного и виртуальное размыкание – в виртуальных антропологических практиках. Первичный анализ этих базисных практик прodelывается уже в ходе построения фундамента синергийной антропологии, но тем не менее их исследование постоянно остается в рабочей тематике модели. Затем, ряд практик необходимо оказывается в орбите изучения при достройке, довершении фундамента, когда надлежит дать трактовку комплекса неперемных антропологических проблем, как то: проблемы телесности (соматические практики), проблем интересу субъективности, общения и сообщества (диалогические и коммуникационные практики), проблемы культуры и художественного самовыражения человека (культурно-художественные практики). И наконец, обширный, а потенциально – неограниченный круг практик вовлекается в рассмотрение, когда мы переходим к приложениям модели. К числу наиболее актуальных приложений сегодня принадлежат, прежде всего, разнообразные экстремальные практики, включая террористические и суицидально-террористические, практики трансгрессии, виртуальные практики, предельно сливающие антропологическую и компьютерную реальность и намечающие переход в «постчеловеческий мир».

На данной стадии лишь малая доля из всего перечисленного (в частности, соматические, художественные, некоторые экстремальные практики) успела получить хотя бы предварительную трактовку. Аппарат модели позволяет, однако, сформулировать некоторые общие правила, универсальную методологию для описания и анализа любых практик и, в принципе, любой сферы антропологической реальности. Не входя в обсуждение этой методологии⁶, скажем лишь, что в основе ее лежит процедура «топической локализации» антропологических феноменов, которая устанавливает связь изучаемого феномена с топиками Антропологической Границы (те же явления, у которых такая связь целиком отсутствует, мы выделяем в класс «практик обыденности»).

В построении модели встают и некоторые общие проблемы, затрагивающие все топика Границы и все классы практик. В первую очередь, из них важны две. Первая из них – дескрипция структур личности и идентичности, отвечающих трем способам

⁶ См.: Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С.334–335.

размыкания или, иными словами, реконструкция трех базовых репрезентаций существа «Человек»: Человека Онтологического, Человека Онтического и Человека Виртуального (а затем и «гибридных» репрезентаций, отвечающих сочетаниям топик). Вторая же – дескрипция «антропологической эволюции». Что это такое? Естественно ожидать, что в любую эпоху, в любом обществе и культуре, не все способы размыкания реализуются в равной мере, но из них выделяется какой-либо преобладающий, доминантный. Рассматривая доминантность того или другого размыкания, той или другой репрезентации Человека как особую характеристику или даже «антропологическое определение» эпохи, мы ставим вопрос об эволюции этой характеристики: о том, чтобы проследить изменения со временем доминирующей репрезентации Человека. Тем самым, наша модель ставит проблему описания исторического процесса под новым углом; история должна быть представлена в антропологическом ключе, как *История Человека*, структурируясь при этом поновому – на эпохи доминирования определенных антропологических формаций⁷.

В этой трансформации исторического дискурса проявляется общая эпистемологическая особенность или потенция модели: в принципе, она должна выводить к аналогичной трансформации также и других гуманитарных дискурсов, переводящей их в антропологически фундированный строй понятий. Практическое продвижение в этом направлении уже происходит в психологии, где в течение ряда лет развивается подход «синергичной психотерапии», ориентированный на концептуально-методологическую базу синергичной антропологии. Как пишет основатель данного подхода Ф.Е.Василюк, «Синергичная психотерапия – психотерапевтический подход, основывающийся на синергичной антропологии»⁸. При этом, как и при изучении антропологических практик, в рамках синергичной антропологии возникает общий метод антропологизации гуманитарных дискурсов, основанный также на топической локализации – соотнесении избранного дискурса с определенной сферой антропологических проявлений, а этой сферы, в свою очередь, с определенной топикой (или топиками) Границы.

Как видим, с разворачиванием синергичной антропологии обнаруживаются и вступают в действие существенные особенности ее природы. При этом разворачивании она входит в тесное взаимодействие, вообще говоря, со всеми гуманитарными дисциплинами, всеми дискурсами, причастными к речи о человеке, раскрывая в себе трансформирующие и объединяющие потенции по отношению ко всему комплексу наук о человеке и всей сфере гуманитарного знания. Она явно не есть «философская антропология»: последняя, по Максиму Шелеру, не отделяет себя от изучения «сущности человека», признанной ныне фиктивным, пустым концептом (и потому испытывает глубокий кризис, нуждаясь в кардинальном переосмыслении своего предмета и статуса). Она не есть и «философия человека»: исследование ее непосредственного предмета, антропологических практик, всегда трансдисциплинарно (хотя и с ведущей, связующей ролью философии – и, прежде всего, феноменологии – как определяющей метод и герменевтику всего исследования). Словом, она – не ветвь философии, но также не ветвь или направление какой-либо другой науки, равно как и не отдельная наука, дисциплина в ряду других частных дисциплин. Разворачивая, актуализуя свои методологические и эпистемологические потенции, она выступает как ядро нового способа представления гуманитарного знания (знания о человеке); или, что то же, – как ядро новой, антропологизированной эпистемы для гуманитарного знания. Тем

⁷ Близкий к этому антропологизированный подход к истории проводится в исследованиях Фуко по истории безумия, наказаний и сексуальности.

⁸ *Василюк Ф.Е.* Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования. М., 2005. С.3.

самым, она оказывается родственна феноменологии, которая, по замыслу Гуссерля, также не должна быть ни философским направлением, ни даже общим методом для философии, но универсальной когнитивной парадигмой и ядром цельной феноменологической эпистемы (полностью никогда не осуществленной).

Встает, однако, вопрос: оказываясь, в конечном счете, методологией, а точнее, эпистемологическим и эпистемостроительным орудием, – является ли синергийная антропология действительно антропологией, речью о Человеке? Ответ на этот вопрос любопытен. Прежде всего, мы видим, что она, во всяком случае, не является *обычной* речью о Человеке, такой речью, которая имеет Человека своим предметом, объектом. Но далее мы осознаем, что так оно и должно быть. Речь о Человеке не должна быть речью о каком бы то ни было предмете, поскольку Человек не есть предмет! Точнее, он *не только* предмет, и он не предмет *в главном*: он не только то, что рассматривают в той или иной когнитивной перспективе, но главное, он то, что (или лучше, тот, кто) полагает любую когнитивную перспективу. Как таковой, он дан не предметно, а деятельностно, как принципиально не опредмечиваемое динамическое начало, динамический фокус, топос, Nexus реальности; а та динамика, которую он представляет собой, есть эпистемологическая и эпистемопорождающая динамика. Ясно, что этот современный образ Человека вполне согласуется с тем новым образом речи о Человеке, который предлагает наша модель. И можно надеяться, что синергийная антропология в своей природе угадывает хотя бы некоторые существенные черты будущей антропологии III тысячелетия.

Другой заключительный вопрос в связи с нашей общей темой – об интеграции синергийной антропологии в русскую философскую традицию. Но после всего сказанного вопрос этот достаточно прозрачен и прост. Мы видели, что в своем генезисе наша модель органически связана с руслом русской религиозной мысли, и тесней всего, с ее ближайшим этапом, на котором эта мысль обратилась к патристике и аскетике. Благодаря переходу в иной дискурс, мы избежали обычных в ходе развития эффектов трения, отталкивания от ближайших предшественников; но зато такие эффекты неизбежно возникли по отношению к ближайшим предшественникам в философском дискурсе, к мысли Серебряного Века. Синергийная антропология никоим образом не принадлежит к развитому этой мыслью специфическому жанру «русской религиозной философии». Благодаря достижениям богословского этапа, благодаря строгой приверженности феноменологическому методу, нам удалось, как мы надеемся, дистанцироваться от этого жанра, найдя принципиально иное решение исконной проблемы русской мысли и всего Восточнохристианского дискурса: проблемы отношения философского и богословского способов. И в целом, входя в традицию, синергийная антропология на своем примере воплощает в очередной раз ту простую и глубокую формулу, которой о. Георгий Флоровский характеризовал движение русской мысли: *разрывы и связи...*