

П.С. Гуревич

ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС О ЧЕЛОВЕКЕ

Фонарь Диогена. Проект синергийской антропологии в современном мире / Составление, общая и научная редакция С.С. Хоружего. М., 2010. 928 с. с илл. (тираж 1000 экз.)

Философско-антропологическая мысль в нашей стране существует во множестве вариантов. В.А. Подорога известен как автор проекта «аналитической антропологии». Речь идет, судя по публикациям его учеников, об особой дисциплинарности, которая отличается от традиционного ее представления — наподобие тех малых, неинституционализированных наук, которые возникли как моменты сопротивления и борьбы в становлении современной мысли и никогда не становились частью «идеологического аппарата государства» в его академическом воплощении («археология знания», «грамматология», «номадология»)¹. Программа тем и отличается от распространенных стратегий постструктуралистской философии, поскольку ее участники обращаются к конкретным текстам искусства, литературы, извлекая из него новые концептуальные ресурсы.

Нам удалось также обратить внимание на работы Ф.И. Гиренка², который называет себя несколько вычурно «археоавангардистом»³. Он решительно выступает против «нового натурализма», который исповедует языковую, коммуникативную и ментальную близость человека и животного. Натурализм грозит затопить пространство современной философско-антропологической мысли и устранить из философии метафизическую тематику, переводя обсуждение в плоскость естественнонаучного мышления⁴.

Проект синергийной антропологии, предложенный С.С. Хоружим, поражает своей масштабностью и глубиной. Реализуя древний возглас Диогена «Ищу

человека», он учитывает кризис классической философской антропологии, но и радикальные изменения, которые произошли в самой антропологической реальности. Известный философ Мераб Мамардашвили ввел в свое время новое понятие — «антропологическая катастрофа». Он имел в виду, что за всеми нашими бедами, малыми и большими, локальными и глобальными, обнаруживается кризис человека, его духа, способности соприкоснуться с реальностью, смотреть на мир не через стандартизированную оптику идеологизированных структур, а воспринимать мир как он есть. «Философская антропология потрясает нас все новыми и новыми открытиями. Оказывается, человек вовсе не идеальное существо, наделенное разумом и готовое реализовать в истории императивы рациональности. Но и история тоже не является временным пространством, на котором разворачивается процесс очеловечивания человека»⁵.

В основе синергийской антропологии, как подчеркивает С.С. Хоружий, принцип антропологического размыкания. Человек конституируется, размыкая себя, делая себя открытым. Сопоставляя западную предысторию с восточной, руководитель проекта полагает, что на стадии реконструкции исихазма обе линии, первоначально, казалось бы, лишенные всякой связи, весьма сближаются. Если русло русской религиозной философии все же было скорее «местной традицией», лишь в избранных точках (как, скажем, в творчестве В.С. Соловьева) включающейся в глобальный философский процесс, а неопаламитское богословие, при несомненной и активной включенности в глобальный контекст религиозной мысли, не ставило антропологических задач, — то современная реконструкция исихастской антропологии, глубоко неклассической, явно откликается на вызовы антропологической ситуации, на универсальную проблематику, перед которой стоит и западная традиция.

Каковы особенности данного проекта? Прежде всего, радикальная неклассичность. Она обнаружи-

¹ Пензин А. Антропологический минимализм Валерия Подороги [Электронный ресурс] // <http://www.russ.ru/Knigamedeli/Antropologicheskij-minimalizm-Valeriya-Podorogi>

² Гиренок Федор. Удовольствие мыслить иначе. М., 2008. 235 с.; Гиренок Федор. Аутография языка и сознания. М., 2010. 247 с.

³ См.: Гуревич П.С. Антропологические идеи Федора Гиренка // Филология: научные исследования. 2012. № 1 (05).

⁴ Гиренок Федор. Аутография языка и сознания. М., 2010. С. 21.

⁵ Гуревич Павел. Антропологическая катастрофа // Свободная мысль. 1997. № 11. С. 44.

вается в отказе от многих положений традиционной философско-антропологической мысли и в основном в элиминировании понятия «сущности человека». Это словосочетание связывают обычно с оценкой размышлений К. Маркса: «Революционное значение идеи Маркса о сущности человека состоит в методологически принципиально новом подходе к проблеме. Маркс смог дать пока что единственное в своем роде неклассическое решение проблемы человека. Подход его непривычен для формально-логически ориентированного мышления, поэтому адекватное понимание его определения представляют известную трудность. Более того, как это всегда бывает с гениальными философскими идеями, смысл его вполне выявляется лишь благодаря последовавшему развитию научного познания и общественных отношений. Сегодня он яснее, чем то было раньше»⁶.

«Неклассичность» философско-антропологической темы сегодня оказывается иной. Принципиально новый подход состоит как раз в отказе от понятия сущности человека. «Что такое быть человеком?» — задается вопросом Ж.-Л. Нанси: «Сегодня то время, когда ответ должен прозвучать так: быть человеком это... не располагать никакой сущностью. Нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот «человек» должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику. Ибо для нас... такая сущность просто исчезла»⁷. В 1990 году Жан-Люк Нанси в своей лекции «Сегодня» показал кризис таких простых и общепотребимых понятий, как существование, свобода, смысл, сама философия. Мы не можем сегодня сказать, что человек представляет из себя то-то и то-то, причем не только потому, что он находится в авантюре предлагаемых превращений.

Человек есть то сущее, которое, существуя, может лишиться своей сущности. Следуя заветам М. Хайдеггера, С.С. Хоружий остается в рамках вопрошания, в рамках «благочестия мысли». Это словосочетание Сергей Сергеевич оставляет почему-то за В.В. Библихиным. Но ведь именно немецкий философ писал о том, что чем ближе мы подходим к опасности, тем ярче начинают светиться пути к спасительному, тем более вопрошающими мы становимся. Ибо вопрошание есть благочестие мысли.

Критическая функция — неотъемлемый конститутивный принцип философского разума. В

итоге размежеваний сегодняшняя мысль «усваивает хайдеггеровский урок: увидеть того, кто приходит после субъекта, возможно лишь уяснив, что лежит прежде субъекта, откуда заимствуется определенность субъектности субъекта. Основоюстройство присутствия и понимание онтологии как онтологии присутствия выступают как предпосылки новой пост-субъектности субъективности и даже субъектности как таковой»⁸.

Автор проекта справедливо полагает, что поиски новой субъектной перспективы реализуются в малом контексте. Они во многом являются заложниками условий, за рамки которых не выходит сознание. Именно способность к пониманию и самопониманию служит основанием для разделения сущего на два рода: 1) сущее-что (чтойность) и 2) сущее-кто (ктойность). Бытие этого сущего как «ктойности» и обозначается словом «экзистенция». Человек, считает Хайдеггер, это «сущее, существующее способом экзистенции... Только человек экзистирует». Скала, дерево, лошадь, ангел, бог существуют, но они не экзистируют. Это не значит, продолжает Хайдеггер, что человек — действительно сущее, а все остальное — недействительно, кажимость или человеческое представление. Вообще, следует обратить внимание на то, что Хайдеггер избавляется от понятийного аппарата классической философии — такие понятия, как «объект», «субъект», «действительность» и т. п. он избегает, так как считает, что они утратили всякую ценность из-за отсутствия в них подлинного смысла. Потому и понятие «человек» Хайдеггер заменяет немецким словом *Dasein*, которое на русский язык переводится как «здесь-бытие», «тут-бытие», «бытие-вот», «присутствие»... И это не просто прихоть философа, подменяющего один термин другим, а глубоко содержательное введение новых понятий, выражающих совершенно новые стороны бытия, которые не включались в осмысление традиционной философией. Так, слово «*Dasein*», в принципе, не тождественно понятию «человек», а выражает бытие человека в специфическом смысле.

Между тем деконструкция ктойности неразрывно связана с движением на Восток, с сближением с буддийским видением реальности. Мы начинаем постепенно приходить к неизбежному выводу: отдельного от мира обособленного «я» не существует. Всякий раз, когда вы ищете свое «я» и не находите его, вы на мгновение погружаетесь в свое изначальное и подлинное состояние, которое выражает сознание

⁶ Корсаков С.Н. Об универсальности и уникальности человека // Человек в единстве социальных и биологических качеств / Отв. редактор А.А. Гусейнов. М., 2011. С. 280.

⁷ Нанси Ж.-Л. Нанси Жан-Люк // Современная западная философия. М., 1998. С. 268.

⁸ Хоружий С.С. Введение: проект и контекст // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., 2010. С. 13.

единства. Когда мы понимаем, что частей нет, мы вливаемся в Целое.

Из других областей гуманитарного контекста теснее всего нас касается топос антропологии, — отмечает С.С. Хоружий. Философское знание о человеке дробится. Рождаются новые варианты постижения человека. С одной стороны, кажется, что этот процесс лишь подтверждает незыблемость антропологии. Не будь политической антропологии мы не получили бы, вероятно, более глубокого представления о властолюбии как трудноутолимой человеческой страсти. Без культурной антропологии в радиус философско-антропологического знания не вошли бы такие важнейшие темы, как «национальный характер», «типы культур» и т.д. Не будь исторической антропологии, в философское постижение человека не вошло бы представление о «жизненном мире»⁹.

С другой стороны, названный процесс размывает систему философско-антропологических понятий. Она становится громоздкой и неупорядоченной. И это приводит к новому вектору философских рассуждений о человеке. Утрачивает смысл прежняя интенция — во что бы то ни стало создать целостное внутренне непротиворечивое толкование человека, соединить отдельные компоненты в строгую антропологическую теорию. Но, к примеру, Ж. Делёз скептически отнесся к попытке Д. Юма создать науку о человеке. Дело не только в том, что английский философ пытался заместить психологию души психологией привязанностей души. Психология души невозможна, ее нельзя учредить, поскольку она не в состоянии обнаружить в собственном объекте необходимых постоянства и всеобщности; одна лишь психология привязанностей сможет установить подлинную науку о человеке. Однако целесообразно ли сцепление разнородных идей в очевидную систему. У Делёза немало конкретных мыслей и даже разработок, которые буквально взывают к системности. Но французский философ предпочитает сохранить фрагментарность за отдельными идеями. Так что никакого единства, позволяющего провозгласить новый вариант философской антропологии, у современных исследователей нет. С.С. Хоружий показывает, что раздробленность антропологической дескрипции и антропологического дискурса заставляют заново размышлять о статусе антропологии. Предметом философской антропологии является человек во всей своей целостности. При этом речь идет не столько о относительно разностороннем понимании человека, а скорее о тех потенциальных возможностях, которые

в нем заложены. Однако само понятие философской антропологии оказалось многозначным. Оно употребляется, по крайней мере, в трех различных значениях, которые, хотя и близки по смыслу, все же содержат в себе своеобразный круг подходов и проблем. Общее содержание понятия едино — философская антропология направлена на постижение феномена человека. Но при этом философская антропология толкуется как особая сфера философского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия¹⁰.

С.С. Хоружий реконструирует критическую и скептическую позицию Хайдеггера, который раскрывает недостаточность философско-антропологического дискурса для того, чтобы адекватно отразить реальность человека и бытия в их взаимопринадлежности¹¹. Сегодня во многом выветривается понимание философской антропологии в ее классическом варианте.

За последние десятилетия философская антропология обогатилась множеством поразительных открытий. Эти выводы нередко оцениваются негативно, как предумышленный отход от классического мышления. Однако нельзя не заметить, что в процессе расчетов с классикой возникают и новые откровения, столь важные для развития философии в целом. Скажем, критика трактованного Декартом субъекта и его субъект-объектной парадигмы во многом эпатировала гуманитарную общественность концепциями «смерти субъекта», «смерти человека», устранением различных структурных образований личности, размыванием процесса идентичности.

Но вместе с тем философия не только демонстрирует крушение многих классических представлений. Философская антропология наполняется новыми смыслами, констелляциями, драматургическими узорами. Нет никаких оснований ставить вопрос о полном отречении от классических парадигм мышления. Но можно говорить о нарождающейся плодотворной переключке новейших философско-антропологических конструкций с классическими философскими подходами. В 1991 г. под редакцией Ж.Л. Нанси вышел коллективный сборник «Кто приходит после субъекта?».

¹⁰ См. об этом в моих предыдущих работах: Гуревич П.С. Философская антропология. М., 2001; Проблема целостности человека. М., 2004; Философская антропология. М., 2009; Философская антропология: исторический очерк и актуальные проблемы. Germany, Saarbrücken, 2011; Философское постижение человека: проблемы, тенденции и новые темы философской антропологии. Germany, Saarbrücken, 2011.

¹¹ Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., 2010. С. 19.

⁹ Спирова Э.М. Философско-антропологическое содержание символа. М., 2011. С. 39.

19 участников этого проекта изложили свое понимание тем, связанных с субъектом и субъектностью. Нельзя не обнаружить при этом коренного преобразования данных проблем.

Поздние работы М. Фуко, его курс «Герменевтика субъекта» открыли новые горизонты философско-антропологической рефлексии. В новейших дискуссиях возникает образ «сообщества без субъекта», некая сеть сингулярностей, каждая из которых подводит других дивидумов к их пределу, обязывает ощутить собственную конечность¹². Каждая из этих сингулярностей может быть обозначена лишь как аноним, безымянный Никто. Деконструкция ктойности имеет ясно обозначенный вектор — сходность с буддийским ходом мысли, с буддийским пониманием действительности. Эссенциалистская трактовка субъектности, связанная с исканием предзаданной и вневременной природы человека, уходит. Стремление философов дать наиболее удачное и адекватное определение человеческой природы — событие прошлого.

Мандельштам писал о двух возможных типах социальной организации человеческого сообщества, двух типах социальной архитектуры: «Бывают эпохи, которые говорят, что им нет дела до человека, что его нужно использовать как кирпич, как цемент, что из него нужно строить, а не для него. Социальная архитектура измеряется масштабом человека. Иногда она становится враждебной человеку и питает своё величие его уничтожением и ничтожеством. Но есть другая социальная архитектура, её масштаб, её мерой тоже является человек, но она строит не из человека, а для человека, не на ничтожестве личности строит она своё величие, а на высшей целесообразности в соответствии с её потребностями»¹³.

Однако при определении статуса философской антропологии не менее важно и определение самого человека. Прежний образ человека, наделенного разумом, вмняемостью, безграничными возможностями, постепенно утрачивает свою ценность. Исследования подчеркивают, что проявления неразумности человека неисчислимы и со времён Эразма Роттердамского, иронически воспевавшего глупость, они только безмерно умножились. Развязываются деструктивные силы, присущие человеку. Обнаруживаются мощные ресурсы безумия.

Свободный дрейф человека в рамках авантюры саморазвития нередко порождает смятение. Но в не-

произвольном плавании оказывается и философская мысль о человеке. Она, по словам С.С. Хоружего, допускает постоянно переопределение своего предмета и трансформацию своего дискурса. Она оказывается формой, открытой к запросам ситуации¹⁴. Хайдеггеровский остерегающий оклик по поводу претензии философской антропологии на универсальность, на особое место в философии не смущает С.С. Хоружего. Он настаивает на поиске нового философско-антропологического поля, такого дискурса, который мог бы объять и осмыслить все новые, сколь угодно «безумные» идеи и поиски.

Конечно, стремление «объять и осмыслить» неизменно сопровождало философско-антропологическую рефлексию. Оно характерно и для Канта, и для Шелера, и для Бубера, и для Фромма. Но как соединить, скажем, идею происхождения человека по Дарвину с религиозным сознанием или индийским учением о Пуруше? Поможет ли в этом случае идейное покровительство над социологией и психологией? Тем не менее не хочется быть скептиком на фоне растущего доверия к гуманитарному дискурсу. С.С. Хоружий возлагает большие надежды на синергичную антропологию, на программу практик себя, которую не успел полностью развить М. Фуко. Вот как выглядит новый проект в изложении С.С. Хоружего: «Существенная черта обоих проектов — опора на антропологические практики, открывающая путь выхода в пространство новой антропологии, которая может быть и бессубъектной, и бессущностной. При этом особо выделяются, как конститутивные для человека, те практики, в которых он обращается к себе и преобразует себя. Как представляется, эти особенности должны быть близки характеру будущей антропологии»¹⁵.

Попробуем с глубочайшим вниманием отнестись к идее С.С. Хоружего, связанную с парадигмой антропологического размыкания. Это понятие — приоритетно для С.С. Хоружего. Он постоянно возвращается к этому словосочетанию в своих прежних работах. Философ имеет в виду выступание человека собственные пределы, когда он оказывается разомкнутым, открытым. «Практики размыкания человека, вариации его размыкающих активностей предельно разнообразны, необозримы. Как в философском дискурсе, так и в синергичной антропологии из этого разнообразия выделяются определенные виды размыкания, играющие особую философскую и/или антропологическую

¹² Нанси Ж.-Л. Нанси Жан-Люк // Современная западная философия. М., 1998. С. 268.

¹³ Мандельштам О. Гуманизм и современность // Соч. в 2-х тт. Т. 1. Проза, переводы. М., 1990. С. 205.

¹⁴ Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., 2010. С. 20.

¹⁵ Там же. С. 21.

роль»¹⁶. Хайдеггер в «Бытии и времени» не раз называет это слово — «размыкание». Особенность человека, выделяющая его среди всех остальных живых существ, заключается, согласно Хайдеггеру, в том, что он способен состоять в отношении к бытию. На этом основании он дефинирует человека как *Dasein*. Это означает, что человек существует как «здесь» бытия, как медиум, посредством которого бытие проявляет себя. Присущий человеку способ существования, основополагающей структурой которого является «бытие-в-мире», называется экзистенцией. Экзистенция как «бытие-в» представляет собой, следовательно, не онтическую пространственно-временную характеристику *Dasein*, а его онтологическое измерение как «раскрытие мира».

С.С. Хоружий называет гнездо понятий, близких к значению термина «размыкание» — открытость, экстаз, диалог, отклик. Синергичная антропология — определенный общий подход к феномену человека, причем, в целом, подход не философский, а синтетический, полидискурсный, конкретнее же — трансдисциплинарный. Дискурсы размыкания были развиты в духовных практиках. Человек как данность уже в мистической традиции рассматривался как существо, не только способное к преобразению, но в значительной степени даже приговоренное к нему. Разве древние гностики не считали человека сверхприродным субъектом, разве они не грезили о его немислимой трансформации? Неужели мы не ощущаем в мистических текстах этого едва ли скрытого и неумолимого желания освободиться от греховной плоти, от подавленности природным миром?

Адам Кадмон — «Адам первоначальный», «человек первоначальный» — первоначальная духовная форма существа, состоящего из света, одаренного всяческой мудростью и живущего с Богом в Эдемских садах или на вышней небесной земле. Это первообраз духовного мира. Представление об Адаме Кадмане соотносимо с гностическим понятием антропоса. Антропос — человек, в гностических представлениях — духовный первочеловек, вечное начало, присутствующее в человеке. Наибольшее развитие эта концепция получила в каббалистической мистике, где Адам Кадман осмысливается как соединительное звено между бескачественным и беспредельным Богом и его самоопределением через полагаемые им же формы. Согласно «Зоару», образ человека заключает в себе миры горние и дольные.

«Оккультные и мистические учения, — писал Н.А. Бердяев, — всегда учили о многосоставности,

сложности человека, включающего в себя все планы космоса, изживающего в себе всю вселенную. Та философия, которая видит в человеке лишь частное явление природного мира, всего менее видит в человеке космос, малую вселенную. И лишь та философия в силах прозреть космос в человеке, которая видит, что человек превышает все явления природного мира и являет собой верховный центр бытия. Что в человеке скрыты тайные, оккультные космические силы, неведомые официальной науке и будничному, дневному сознанию человека, в этом почти невозможно уже сомневаться»¹⁷. Но разве не об этих скрытых, оккультных космических силах пишут современные архитекторы будущего человека?

С.С. Хоружий ссылается на классическую йогу. На определенном уровне медитативной практики различные грубые процессы имеют тенденцию сменяться тонкими, а затем очень тонкими феноменами, и в их число входят иногда потоки энергии, права, биндху и т.д. Развитие состоит из нескольких различных потоков, проходящих через основные стадии, или волны развертывания сознания. Великие традиции мудрости склонны ставить акцент на двух или трех этих потоков — когнитивном (осознание), духовном (и моральном), высшем аффективном (любовь и сострадание). Но они, по мнению лидера интегральной психологии, оставляют без внимания другие потоки, в частности, эмоциональный, межличностный, взаимоотношений и конвенциональных взаимодействий¹⁸.

Что касается С.С. Хоружего, то он является признанным авторитетом в толковании восточнохристианского исихазма. Высочайшей целью исихазма является преобразование и обожение всего человека по образу воскресшего Иисуса Христа. Исихазм обладает мощным зарядом творческой созидательной силы, поэтому можно и должно говорить об исихастской инициации истинного творчества в различных областях искусства и деятельности. Такое творчество несет в себе пророческую харизму и глубинный, сокровенный смысл. Исихазм, развернутый во времени и пространстве, имеет свою богатую лицами и событиями историю, через которую просвечивает ткань метаисторического процесса земного становления Церкви.

Духовные практики, созданные во всех мировых религиях, разумеется, рассматривались как единое

¹⁷ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 299.

¹⁸ См.: Уилбер К. Один вкус. Дневники Кена Уилбера. М., 2004. С. 411.

¹⁶ Там же. С. 22.

целое и прежде¹⁹. Это не противоречит идее С.С. Хоружего трактовать синергичную антропологию как опыт систематического изучения этих духовных практик. Тем более что он вводит нас не только в мистическую традицию, но и разностороннюю философскую рефлексию. Так, по его доказательному мнению, историю размыкания в истории философии открывает С. Кьеркегор. Действительно, датский мыслитель с первых же шагов заявляет о сугубо антропологической ориентации и последовательно проводит ее до конца.

С.С. Хоружий и ранее обращался к творчеству датского философа. Он показывал, как осознание собственного грехопадения воссоединилось в его внутреннем мире с библейской историей павшего человечества. Датский философ писал о том, что через событие Искупления, через весь исторический процесс, заданием истории является вновь воссоединиться с подлинным бытием. Главные наблюдения над философским мышлением Кьеркегора, будучи собраны воедино, резюмируются С.С. Хоружим в двести основные структурные особенности. Как человек, сочинивший синергичную антропологию, он ставит из них на первое место, конечно, *парадигму онтологического размыкания*. Это — ведущая базовая структура философии Кьеркегора, и она видна, собственно, уже в самом задании этой философии: найти и проторить путь к вере.

Каким же образом связаны между собой экзистенция и размыкание? «Кьеркегор не идет по кратчайшему пути, который выберет Хайдеггер по пути, который через этимологию *ex-sister* толкует этимологию прямо и непосредственно как эк-стаз, ис-ступление — *ergo*, размыкание. Но и его трактовка экзистенции ставит ее в тесную и глубокую связь с размыканием. В числе основных, насущных проблем — экзистенции — коммуникация, задача сообщения себя. Но главные характеристики экзистенции, внутренняя реальность и субъективность, сопротивляются сообщению себя, ибо они суть в вечной подвижности, в становлении — причем это сопротивление пропорционально развитости, богатству внутренней реальности, и оно достигает максимума в явлениях религиозной жизни. Отсюда следует известный тезис Кьеркегора о «невозможности прямого сообщения» внутренней реальности, т.е. внутреннего и, в особенности, религиозного опыта. Его развитием оказывается концепция «экзистенциальной коммуникации» как специфической формы коммуникации,

которая должна находить и культивировать способы непрямого сообщения»²⁰.

Опыт анализа тезиса о размыкании в философии Кьеркегора побуждает меня обратить внимание на творчество Б. Паскаля. Хотя многие исследователи не принимают в расчет экзистенциалистское толкование наследия Паскаля, его трактовка человека оказала влияние на С. Кьеркегора. Речь идет не только о предельной погруженности Паскаля в печальные стороны человеческой жизни, в катаклизмы, которые неизбежно оказываются на пути человека. В трагические эпохи само бытие человека «ставится под вопрос». Размыкание как феномен начинается у Паскаля, как мне кажется, с мысли о том, что вечное молчание бесконечных пространств рождает ужас. А разве тема «мыслящего тростника», величия человека в сознании, величия в самом ничтожестве не созвучна феномену размыкания?

Значительной глубиной отличается в рецензируемой книге анализ феномена размыкания в философском наследии Хайдеггера. В поздних работах немецкого философа термин «размыкание» исчезает. Но феномен обретает иные имена. Но он сохраняется в философском дискурсе Хайдеггера. Сохраняется размыкание как парадигма конституции человека. Оно образует свой дискурс, обставляется кругом близких, размыкающих понятий, среди них «открытость», «зов».

По мнению С.С. Хоружего, ансамбль основных идей Е. Левинаса представлен в позднем основном труде «По-другому, чем быть, за пределами бытийности». Здесь, как показывает автор синергичного проекта, наиболее связно и последовательно представлена его критика такой бытийственности, которая сопряжена с тотальным диктатом, начало, полагающее сплошную, беспросветную реальность. Смертность фиксируема в ней в качестве бытийного состояния, запечатлевающего интервал между бытием и небытием.

«Тема конечности человеческого бытия предполагает размышления о смертности индивида и его способности перешагнуть через лимиты физического небытия. Конечность и смертность человека раскрываются, по мысли Левинаса, во времени и во взаимоотношении с другими людьми. Смерть человека выглядит, в его интерпретации, прежде всего, как точка, которую терпеливо ожидает время, если рассмотреть ее в феноменологической и исключаяющей догматические рамки перспективе. Рассуждая о конечности человека, мы одновременно руководствуемся опытом

¹⁹ Шмаков Владимир. Закон синархии. Учение о двойственной иерархии монад и множеств. Киев, 1994; Его же: Основы пневматологии. Теоретическая механика становления духа. Киев, 1994

²⁰ Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., 2010. С. 28.

существования с другими людьми, ибо на его основе оказывается постижим этот феномен»²¹.

Есть желание также согласиться с оценкой сравнительной рефлексии М. Бубера и М. Бахтина. Центральная идея Мартина Бубера — бытие как *диалог* между Богом и человеком, человеком и миром («диалогический персонализм»). В *диалоге с Ты* человек обретает свое *Я*, свой смысл и судьбу; подлинная жизнь свершается во *встрече*; встреча с миром в *Боге* преодолевает отчужденность человека от мира, дарит ему чувство вселенского дома — таковы его основные принципы. По мнению С.С. Хоружего, известная близость к парадигме синергии у Бубера не получила развития.

В большей степени можно оценивать М.М. Бахтина. Двухнаправленное размыкание, сочетающее проработку собственной реальности с обращенностью к Другому, — черта, сближающая дискурс размыкания у Бахтина с размыканием в духовной практике²². Здесь открывается широкое поле деятельности для дальнейшего обогащения синергийного проекта. Можно, как показывает С.С. Хоружий, обнаружить еще множество систем, учений, концепций.

Однако С.С. Хоружий предостерегает, что в данном проекте нет прямой связи со всей вышеописанной историей. Концепция антропологического размыкания возникает здесь заново, *ab ovo*, и в совершенно ином контексте. Так закладывается, по сути дела, альтернативная концепция размыкания. Теперь речь идет о максимальном расширении поля антропологического опыта. Это можно рассматривать как апелляцию к пластам опыта различных культурных и духовных традиций. «Серьезность происходящей сегодня переориентации, перестройки антропологического мышления хорошо видно из того, что только Фуко выделил практики самопреобразования в особый антропологический феномен, дав им название «практик себя», и точно так же только синергийная антропология выделила как особый антропологический феномен духовные практики. Последнее словосочетание sporadически употреблялось прежде, однако не имело точного закрепленного смысла. Фуко же не заметил этого феномена — в частности, оттого, что ограничил свой анализ практик себя западным ареалом, в котором духовных практик создано не было»²³.

Арсеналом для синергийной антропологии становятся духовные практики. Они весьма многочисленны. Странники интегральной философии считают, что примерно в VI в. до н.э. произошел колоссальный прорыв. Некоторые выдающиеся мыслители — Парменид, Кришна, Иисус из Назарета, Гаутама Будда, Лао Цзе — обнаружили, что они могут проследить сознание до его источника. На этом этапе общения с Духом, возможное на психическом уровне, и единение с Духом, достигаемое на тонком уровне, сменяется тождеством с Духом на каузальном уровне: Атман есть Брахман, Я и Отец едины, отдельная самость растворяется в Пустоте, сознание находит невыразимое Одно.

«Этот прорыв — от наивысших Форм сознания (тонкий уровень) к чистому Бесформенному сознанию (каузальный уровень) — был ошеломляющим достижением, величайшей мутацией в сознании, существовавшем до того времени, и силой, которая привела в движение практически все основные мировые традиции мудрости, по-прежнему процветающие и поныне»²⁴.

В качестве практики С.С. Хоружий выбирает православный исихазм. Он полагает, что в опыте духовных практик перед современной антропологической мыслью открывается целый мир — новое, радикально неклассическое видение человека. Немало написано в нашей литературе о трансгрессии, о превозможении человека, живущего на пределе своих возможностей. Бытие есть свобода человека, величайшее напряжение всех его сил. Предельное усилие до самого смертного часа. Однако в трактовке этой темы синергийная антропология имеет принципиально новый аспект. **Принцип предельности**, как он трактован С.С. Хоружим, раскрывает смысл этого непосильного напряжения. Как только человек достигает предела, границы горизонта его существования начинают испытывать изменения. «Очевиден антропологический и онтологический смысл принципа: он закрепляет, что в духовной практике, в силу инобытийности её Телоса, человек осуществляет бытийную, онтологическую самореализацию, он репрезентирует некоторый модус, способ бытия и преследует цель его актуальной онтологической трансформации, трансцендирования, «превосхождения естества», в исихастской лексике»²⁵.

²¹ Губман Б.Л. Конечность человеческого бытия как проблема философии Э. Левинаса и Ж. Деррида // Философия и культура. 2011. № 4. С. 155.

²² Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., 2010. С. 48.

²³ Там же. С. 52.

²⁴ Уилбер К. Один вкус. Дневники Кена Уилбера. М., 2004. С. 156.

²⁵ Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., 2010. С. 54.

С.С. Хоружий называет «**принципом органа**» — следование строгим правилам. Данный принцип встречался в философской антропологии. Ему уделит должное внимание и О.Ф. Больнов. Но как толкует этот принцип синергичная антропология? Органон, показывает С.С. Хоружий, обширный и разветвленный комплекс практико-теоретического знания, структурированный и по назначению его процедур, и по этапам практики. Вся практика представляет собой ступенчатый процесс, разным ступеням которого отвечает кардинально различный опыт. Органон детально определяет как содержание каждой ступени, так и переход от ступени к ступени. Таким образом весь корпус практики оказывается всецело проработанным, выстроенным и даже, как подчеркивает С.С. Хоружий, по-своему, в собственном внутреннем дискурсе, от-refлексированным.

Обилие философских окликаний, отсылок к разным философским темам, попытка расставить обширный эмпирический материал по соответствующим полочкам приводит С.С. Хоружего к мысли, что называть синергичную антропологию альтернативной во всех смыслах не вполне оправданно. Тем не менее поражает грандиозность самого замысла, энтузиазм интегральных усилий, стремление описать не только норму сознания, но и ее «отклонения» в виде неврозов, маний, фобий придает исследованию особый размах и серьезность.

Итак, в основе синергичной антропологии — принцип антропологического размыкания: человек конституируется, размыкая себя, делая его открытым. Отличия направления — радикальная неклассичность (включая отказ от понятия сущности человека и трансдисциплинарный характер, вхождение в предметную область всех гуманитарных комплексов.

Даже анализ или простое комментирование идей С.С. Хоружего требует значительных усилий. Но ведь перед нами обширный труд, созданный многими авторами, связанными духовно с руководителем проекта. Отметим в этой связи структуру коллективного труда. Четыре раздела книги разбивают это поле на четыре большие сферы. Особое значение для данного направления имеет феномен духовных практик: в нем человек реализует важнейший вид размыкания, онтологическое размыкание. В Разделе II, посвященном духовным практикам, наряду с циклом работ по практике исихазма, представлена также реконструкция антропологии дзен-буддизма на базе синергичной антропологии.

Философские аспекты нового направления раскрываются в Разделе I. Его тема — анализ концепции «практик себя» М. Фуко, во многом родственной синергичной антропологии, и в центре здесь проблематика личности и идентичности, неклассические модусы субъектности человека. Раздел III освещает связи синергичной антропологии с областью психологии и психотерапии, затрагивая и теоретические основания, и выходы в широкую междисциплинарную проблематику, приближаясь к роли общей методологической парадигмы гуманитарного знания. Особое внимание получают здесь выходы в область социальной философии, наиболее востребованные сегодня.

Книгу завершают лекции по введению в синергичную антропологию и библиография направления.

Нет никаких сомнений в том, что проект синергичной антропологии заслуживает всемерной поддержки.