

# КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

С.С. ХОРУЖЕГО

Васильев С. Ф.

(АлтГТУ, Барнаул)

Концепция синергийной антропологии С. С. Хоружего – одна из самых серьёзных попыток разобраться с тем, что происходит сегодня с человеком, с его природой и наметить перспективы дальнейшего человеческого существования. Данная антропология является ответом на вызов, который дает нам сама современная эпоха, которая, по мнению автора концепции, характеризуется ценностной дезориентацией, деэтизацией и пигмеизацией современного человечества.

С. С. Хоружий пытается осуществить парадоксальный синтез самых ценных, на его взгляд, достижений современной философии и тысячелетних традиций духовных практик, особенно, исихастских, зародившихся на ниве православия. Уже само стремление ввести в сферу философской рефлексии опыт, добытый православными подвижниками, заслуживает, на наш взгляд, самого большого одобрения и поддержки.

Однако с сожалением приходится констатировать, что синергийная антропология, в том виде, в котором она предложена в настоящий момент С. С. Хоружим, в целом не очень удачна и весьма уязвима для критики. Само сочетание постмодернистских изысков и православной духовной традиции производит впечатление какого-то гротеска. Гармоничного сочетания этих двух начал не получилось и не могло, по нашему мнению, получиться. Если православная, христианская традиция отличается персоналистическим духом, пониманием Творца и человека, им сотворённого как личностей, что означает признание их духовной субстанциальной основы, то современный постмодернизм и постструктурализм отличается ярко выраженным имперсоналистическим духом: он «потерял» человека, личность, субъекта, автора, читателя, потерял ощущение субстанциальных основ жизни. Поэтому их объединение в одной и концепции противоестественно и взрывает её изнутри.

Чрезмерное, на наш взгляд, увлечение автором новейшими философскими течениями приводит к тому, что они подавляют философское осмысление православной духовной традиции, искажают её и, в конце концов, вынуждают её автора к ревизии некоторых положений православного учения. Иными словами, по нашему мнению, исихазм у С. С. Хоружего испорчен постмодернизмом.

Для критического анализа концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего мы использовали его электронные материалы, размещенные на сайте Института синер-

гической антропологии. Это, прежде всего, такие работы как «Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя», «Синергическая антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания», а также «Человек: сущее, творящее себя».

С. С. Хоружий отрешается от эссенциализма и хочет создать антропологию без сущности, без субъекта. Сущность, субстанция, субъект объявляются устаревшими и малополезными понятиями. На наш взгляд, сама подобная постановка проблемы таит в себе внутреннее противоречие. Ибо что такое антропология как не учение о человеке? Но когда мы говорим о человеке как таковом, то мы говорим об *идее* человека, о его *сущности*. Без этого антропология немислима.

Автор синергической антропологии хочет, используя феноменологический метод, начать с антропологических проявлений. Но ведь, если всерьёз брать феноменологию, то надо иметь в виду, что она стремится через всматривание в феномены проникнуть именно *в сущность* вещи. В этом заключается суть операции идеации. Феноменология без постижения сущности – это нечто весьма сомнительное. Кроме того, каков критерий того, что мы взяли именно *антропологические* проявления, а не какие-то иные? Данные проявления объединяются именно тем, что они являются проявлением *одной и той же сущности*. Без сущности сама квалификация корпуса антропологических проявлений как антропологических повисает в воздухе.

Ещё в 19 веке Л. М. Лопатин, борясь с феноменалистами, доказывал немислимость явления без сущности, без субстанции. «Я все время стою на той простой общелогической точке зрения, для которой никакое свойство немислимо без вещи, действие невозможно без деятельной силы, явление есть абсурд без выражающейся в нем реальной сущности. Поэтому для меня субстанция и ее акты и состояния суть понятия соотносительные в самом строгом значении слова: они не только не мыслятся врозь, но и не существуют врозь; как действия и состояния суть ничто без объединяющей их и переживающей субстанциальной основы, так и субстанция есть совершенное ничто вне своей жизни и деятельности; логически и реально они содержатся друг в друге, так что, воспринимая одно, мы тем самым непременно воспринимаем другое.» [5, с.324.]

Далее Л. М. Лопатин поясняет необходимость принятия понятия субстанции: «Как бы ни были соотносительны понятия *субстанции* и *явления*, это все же разные понятия, каждое из которых имеет свою особую логику. В свете понятия субстанции получают смысл и обоснование внутреннее единство нашей психической жизни при многообразии ее содержания, пребывающая ее устойчивость при неудержимой текучести, захват сознанием в одну целостную картину прошлого и будущего рядом с настоящим, наконец, про-

никающий все изгибы психического бытия творческий и деятельный характер нашего духа. А ведь все это наиболее существенные черты душевной жизни». [5, с.325.]

Поэтому отвержение понятия субстанции и сущности при исследовании человека ведёт к неверной интерпретации антропологического опыта. Метафизический разрыв между явлением и сущностью, столь характерный для современной философии, никогда не был плодотворным.

Предзаданность позиции автора выражается в том, что он считает необходимым интегрироваться именно в *современный* философский контекст. Он заранее отвергает классическую традицию в осмыслении человека. Он пишет: «Верность же антропологическому опыту наших дней в его полноте и его подлинной природе исключает возможность осмысления этого опыта в форме классической метафизической или богословской системы или, скажем, системы в традиции русской религиозной философии». [9] Категорический отказ от классической традиции выглядит не очень убедительно.

С. С. Хоружий считает, что в опыте эпохи рубежа тысячелетий обнаружилась изменчивость, подвижность, пластичность самой природы, натуры человека. Он идёт ещё дальше: «Из опыта современности проступает некоторый новый облик человека, новая *антропологическая реальность, лишенная неизменяемого сущностного ядра*. Этот облик в корне расходится с традиционными европейскими представлениями о человеке. Человека рубежа тысячелетий, времени психоанализа и интернета, недавнего тоталитарного опыта, радикальных психотехнических, психоделических, виртуальных практик, гендерных революций – этого человека нельзя считать прежним классическим субъектом европейской антропологии и метафизики». [11]

По нашему мнению, если человек лишен неизменяемого сущностного ядра, то это уже не человек. И если, согласно С. С. Хоружему, главное в человеке – это размыкание навстречу другому, что связано с сознательным отождествлением с другим, то получается, что человек немислим без сознания и свободы. Тогда эти качества и составляют его сущностное ядро, которое сохраняется даже и виртуального человека, идущего по пути медленной эвтаназии. Это постоянное ядро может по-разному размыкать и репрезентировать себя, но *оно есть*. Плохо то, что указанные качества пред-полагаются автором, а не вытекают из феноменологического исследования.

С. С. Хоружий полагает, что традиционное толкование человека, базирующееся на признании его сущности, является слишком статичным и не может адекватно отразить процессуальную сторону природы человека. Однако следует заметить, что автор недialeктически разрывает понятия изменения и постоянства, а между тем, в действительности они тесно связаны. Это отмечал ещё И. Кант: «то, что изменяется, *пребывает*, и только

его *состояния* изменяются. Так как эта смена относится только к определениям, которые могут исчезать или возникать, то мы можем высказать следующее положение, кажущееся несколько парадоксальным: только устойчивое (субстанция) изменяется». [4, с.151]

Описание изменения предполагает, что есть то, *что* изменяется. И если нам интересна именно энергийная сторона предмета, то это не значит, что энергия может существовать без своего *носителя*. Само понятие энергии остается у С. С. Хоружего без должного определения. С точки зрения физической энергия – это способность тела совершать определенную работу. Что означает данный термин в более широком значении слова – неясно. Использование выражения «бытие-действие» не делает ситуацию более прозрачной.

Стремление подчеркнуть динамический аспект природы человека приводит С. С. Хоружего к трактовке конституции человека как события. Данный посыл вызывает большие сомнения. События могут случаться *с* конституцией, определяться ею, но не могут быть *самой конституцией*. Так же как конституция, пусть и в измерении бытия-действия, не может иметь природу взаимодействия. Ибо предмет и его конституция есть один из *участников* взаимодействия. Отношения предполагают относящихся, то есть столь нелюбимые автором субстанции и сущности.

Автор отвергает наличие в человеке центра. Логика противопоставления классической философской традиции приводит автора к необходимости характеризовать человека его границей: Таким образом, автор пытается построить «антропологию Границы», в отличие от прежней «антропологии Центра». Человек понимается как существо, размыкающее себя энергиям Инобытия.

Оригинальным ходом мысли С. С. Хоружего можно считать его попытку подбраться к природе человека, опираясь на специальные предельные антропологические проявления, в которых актуализируется отношение человека к другому. Все такие проявления С. С. Хоружий называет антропологической границей.

Представляется несколько странным при исследовании какого-либо круга объектов брать не обычные, типические проявления объекта, а предельные и граничные. Впрочем, постижение сущности предмета и его границы – это в феноменологии двуединый процесс. Ибо особенность данной вещи выясняется через сопоставление с другими вещами, так сказать, по принципу контраста. Но это касается *смысловой*, сущностной границы предмета. Однако, по нашему мнению, само слово «граница» у автора одновременно вбирает в себя несколько не совпадающих друг с другом смыслов. И эта фундаментальная неясность торпедирует весь замысел автора.

Установка на изучение именно предельных человеческих проявлений не вытекает из феноменологического опыта, а привносится извне, из предустановленного мнения ав-

тора. «По общему принципу, явление, либо сущее формирует свою конституцию и идентичность посредством своего отношения к Другому, обладающему иными, отличными фундаментальными предикатами». [9] Здесь автор использует то, что он называет универсальной динамической парадигмой: «согласно Делёзу, «силы в человеке конституируют форму, лишь когда они вступают в отношения с внешними силами». [9]

Получается, что человек есть по существу изначально что-то бесформенное и заимствующее свою форму именно извне. Но этот тезис требует детального обоснования и не вытекает непосредственно из антропологической феноменологии. Возможно, что внешнее воздействие есть только повод для природы человека развернуть то многообразие форм, которые в ней заложены. Тогда внешнее воздействие *не конституирует* человека, а помогает ему *развернуть собственную конституцию*.

Кроме того, само *действие* размыкания, открытости другому уже предполагает какую-то сознательную деятельность и, значит, вполне определённое действующее *существо, имеющее форму и конституцию*. Иначе и размыкания бы не было. Поэтому конституция человека не может возникнуть через размыкание человека и взаимодействие его с иным. Иное может её усовершенствовать, изменить, исправить, но не создать на голом месте. Размыкание, то есть открывание себя означает, что и до размыкания нечто существовало, значит, были и идентичность, и конституция.

Антропологическая граница по автору включает *промежуточную* область, в которой свойства антропологической реальности *смешиваются* со свойствами другого по отношению к ней. Но в таком случае предельные антропологические проявления не могут быть базисом для понимания человеческого. Ибо нам надо будет ещё отделить, какие проявления в предельных феноменах являются собственно человеческими, а какие относятся к иной реальности. Но чтобы это сделать, надо уже обладать знанием человеческой реальности. Но это знание может быть получено, в таком случае, на основе исследования не предельных, а *типических, нормальных* человеческих проявлений. Если в границе меняются сами предикаты существования человека, то как же тогда нам из таких проявлений понять именно обычного нормального человека?

По нашему мнению, данные соображения говорят о том, что предельные антропологические проявления не годятся для того, чтобы стать прочным фундаментом феноменологического исследования существа человека, и их нельзя считать определяющими для человека.

Но автор синергийной антропологии считает иначе. Видимо, решив таким образом задействовать потенциал православной духовной традиции, он смешивает смысловое понятие границы со взаимодействием и даже с реальным превращением человека во что-то

более высшее – «претворением в инобытие», «реальным трансцензусом». Однако такое понимание границы мало что дает в плане постижения человеческого существа как такового. Ибо, если мы не знаем, *что* такое человек, то мы не можем толком сказать, *что* во *что* превращается, и *что* с *чем* взаимодействует. Поскольку под онтологической границей автор явно понимает взаимодействие с Богом, то ему следовало бы постараться определить сходство и различие Бога и человека как его творения, и вытекающую отсюда их сущностную связь.

Само проведение границы требует *знания сущности*, ибо её можно провести и неправильно. Феноменологически знание сущности должно возникнуть в ходе работы с феноменами и опираться на открывшуюся очевидность. И автор синергетической концепции человека *вынужден* для *установления* границы определять сущность человека, но определение это берётся *не* из феноменологического анализа опыта, а из каких-то существующих *теорий*. Тем самым нарушается основной принцип феноменологического исследования, стремящегося прежде всего к *непредвзятому описанию* феноменов.

Для определения главной, онтологической границы автор вынужден постулировать смертность и её неприятие человеком как главное его качество, то есть тем самым характеризовать его сущность. Он говорит об «основоустройстве» (Grundverfassung) человеческого существования: она коренится в смертности человека, в изначальной природе его отношений со смертью. Здесь автор вынужден как-то определять человека. Он вынужден характеризовать какие-то предикаты *постоянной* сущности человека.

Для определения другой, онтической границы он вводит определение человека как сознания.: «Так, по самому определению, Бессознательное есть Иное сознания; и если обладание сознанием мы (как это твердо принято) включаем в круг определяющих предикатов Человека, то Бессознательное есть и Иное Человека – определенный род Иного, не исчерпывающий собою его многообразия». [11] Но само это определение человека как только сознания принимается некритично, без должного рассмотрения как *Deus ex machina*. Такое определение сразу вызывает массу вопросов. Например, как же быть с телом? Неужели кто-то будет отрицать, что человек – телесное существо?

И бессознательное. Оно у автора получается *вне* человека. Но ведь страсти человека – это *его*, *человеческие* страсти. Как же они могут быть *вне* человека? Нам представляется, что, превратив человека в голое сознание, С. С. Хоружий неверно обозначает его границы. Не хватает как раз той верности антропологическому опыту, о которой печётся автор синергетической антропологической концепции. Кроме того, почему автор решил, что иное по отношению к сознанию является именно бессознательным? У Гегеля, например, сознанию противостоит предмет. Да и если исходить из нормального человеческого опы-

та, то следует признать, что сознанию противостоит, прежде всего, предметный мир, мир природы и общества.

Кроме этого автор берет не просто границу, но и способы ее презентации, представления для человека. Существует ли граница объективно, независимо от сознания человека, или создается в ходе действия самого сознания остается непонятным. Но если принять то, что именно репрезентация создает границу, то тогда границ может быть больше чем три, хотя на этом так настаивает автор. Ведь человек может отождествить горизонт своего существования, в принципе, с чем угодно.

Кен Уилбер правильно отмечает: «В основе любых ответов на вопрос «кто я?» лежит именно эта фундаментальная процедура – процедура проведения пограничной линии между собой и не-собой. После того как основная пограничная линия проведена, на этот вопрос можно давать как очень сложные, развернутые, так и очень простые, невнятные ответы. Но любой возможный ответ обусловлен проведенной ранее пограничной линией.

Замечательная особенность этой линии состоит в ее способности смещаться, причем довольно часто. Ее можно проводить заново. Человек может в некотором смысле «отредактировать», составить новую карту своей души и обнаружить на ней территории, о существовании которых даже не подозревал». [8, с.12]

Возникает вопрос, а возможно ли такое положение дел, при котором человек не будет размыкаться ни одному из тех других, которые отмеченных автором? Будет ли он тогда человеком? Ибо если человек – свободное сознательное существо, то, что мешает ему размыкаться или наоборот, замыкаться в себе, репрезентировать или не репрезентировать горизонт своего существования тем или иным образом?

Наиболее полноценной, в смысле конституирования человеческой личности и её идентичности выступает у автора синергийной антропологии онтологическая граница, то есть граница между человеком и Богом. С. С. Хоружий полагает, что в процессе синергии, взаимодействия Бога и человека божественные энергии «реализуют свою конституирующую роль». Они создают саму идентичность и конституцию человеческого существа. Позволительно спросить, а что *до* процесса синергии человек не существует? И можно ли тогда назвать человеком того, кто не участвует в духовной практике, причём практике определённого типа?

И разве само *создание* Богом *определённого* человеческого существа, человеческой души не есть уже *задание* его индивидуальности, и, тем самым, конституции и идентичности? Да и сам процесс синергии предполагает активное сознательное деяние человека, его целенаправленную работу над собой, чтобы открыться духовному просвещению, стать чистым зеркалом Бога. Тогда надо принять, что этот человек – субъект, свободно решаю-

щий именно так, а не иначе построить свою жизнь. Тем самым, такой человек имеет центр, хотя С. С. Хоружий отвергает наличие центра у человеческого существа.

А если, по слову данного автора, именно божественные энергии создают конституцию и идентичность человека, его центрированность, то где же тогда энергии *самого* человека? Автор жаловался на то, что в исихастской традиции недостаточно разработано учение о тварных энергиях. Но в его концепции человек предстает как всецело пассивное существо, лишь воспринимающее энергии Бога. Где же тут *сотработничество*, где тут *синергия*? Энергийная антропология парадоксальным образом привела к представлению о человеке как о пассивном объекте внешних воздействий, что явно не соответствует действительности и противоречит определению человека как сознательного существа. Ибо сознание, несомненно, есть активность.

Именно сосредоточение автора синергийной антропологии на границах при постижении существования человека привело к тому, что у него человек всегда определяется чем-то иным, чем он сам. У него человек *не самоопределяющееся* существо. Это пластилин, из которого нечто внешнее лепит, что ему вздумается. «Инобытие выступает здесь как высший источник идентичности: единственный держатель и гарант начал, производящих и полагающих идентичность, единственная инстанция, обладающая способностью и силой из самой себя конституировать и делегировать идентичность». [9]

Но тогда нельзя говорить и о *свободе* человека в полном смысле слова. Единственная свобода, которая ещё осталась у человека, по С. С. Хоружему, это – свобода выбирать, какому внешнему определяющему воздействию поддаться, кому разомкнуться. Но даже этот выбор не может, по нашему мнению, сделать существо, не имеющее сущности, не являющееся субъектом, всецело определяемое чем-то другим по отношению к себе.

Кроме того, у *кого* же наличествует онтологическая граница? Получается, что только у практиков духовного делания. Есть ли она у простых верующих людей – неясно. В таком случае периодизация мировой истории С. С. Хоружего тоже повисает в воздухе. До Ренессанса, по автору, господствовал человек онтологический. Но что это означает? Что большинство людей было духовными практиками? Если брать данную практику в расширительном смысле, относя к ней все молитвы, обряды, участие в культе, тогда с этим можно согласиться. Но если брать духовную практику в узком смысле слова как высокоспециализированное духовное делание, осуществляемое немногими способными на него подвижниками, тогда остальные, не-подвижники не могут считаться онтологически людьми. Да и вообще людьми, ибо конституцию и идентичность получается от Бога, а те кто не участвует в практиках исихазма её не получают. Тогда, наверное, их и нельзя считать людьми в полном смысле слова.

Кроме того, находится ли Бог *вне* человека? Возможно, правы пантеисты и человек находится внутри Бога, или Бог внутри человека. Но и православные богословы тоже ищут Бога внутри человека. Св. Максим исповедник пишет: «Не вне самих ищущих должен быть Искон Господь, но в себе самих ищущие должны искать Его верою, в делах свидетельствуемую». [3, с.257]

Сомнительно проведённая С. С. Хоружим онтическая граница между сознательным и бессознательным означает, что борьба со страстями происходит не внутри, а *вне* человека. Получается, что эти страсти есть как бы особые сущности, духовные паразиты, внедряющиеся в человека и препятствующие его идентичности. Одновременно автор отрицает реальное существование злых духов и трактует их как силы бессознательного. У него бессознательное стало злым духом, поэтому злой дух превратился в бессознательное. Следует заметить, что в данном случае, автор вступает в явное противоречие с опытом православных подвижников, которые не сомневались в реальном существовании духов злобы, умели их идентифицировать, бороться с ними, изгонять и т. п.

Представляется, что в данном случае автор оказался пленником хайдеггеровской схемы, различающей онтическое и онтологическое. Так как онтологическое автор отождествляет с Богом, а онтическое с бессознательным, то приходится помещать бесов в бессознательное.

Вынесение виртуальности, как и бессознательного, за пределы человеческого существа противоречит самой установке автора на то, что антропологический опыт должен включать в себя как явления актов, так явления ростков актов, то есть этой самой виртуальности, которую автор определяет как недоовоплощённость. Автор настаивает на том, что в антропологическую реальность нужно включать не только акты, но и, так сказать, недоакты, ростки актов.

Но эти ростки актов являются, если исходить из определения автора, частью виртуальной, то есть недоактуализированной реальности. Но в другом месте он помещает виртуальность за пределы человеческого существа: «Прежде всего, мы видим, что те проявления человека, которые представляют собой выходы в виртуальную реальность, виртуальные явления, должны рассматриваться как предельные проявления по отношению к горизонту человеческого существования: ибо данный горизонт принадлежит сфере наличного бытия, сущего, тогда как любое виртуальное явление лишено некоторых определяющих черт явлений из этой сферы». [11]

Так и осталось непонятным, где же находится виртуальная реальность – вне или внутри человека. Но если бы автор признал виртуальность внутри человека, то его третья граница разрушилась бы. Кроме того, характеристика человеческих проявлений как на-

личного бытия возвращает нас к пониманию человека как особого *предмета*, от чего так открещается автор.

Он отрицает за виртуальностью творческий характер, хотя всякое творчество изначально предполагает фантазию, то есть недовоплощённость. Вообще, кажется, что под понятием виртуальности как недовоплощенности, недоактуализированности у автора прячутся разные реалии. Ведь сюда можно отнести виртуальность, как она понимается в физике – виртуальные частицы, например, и мир человеческих мечтаний и фантазий, и, наконец, виртуальную реальность в современном компьютеризированном смысле слова, в которой при помощи новейших технических средств создается иллюзия особой, но воспринимаемой чувствами реальности. Представляется, что автор имеет в виду прежде всего последний смысл виртуальной реальности, но пытается его расширить и на другие смыслы. Из-за этого с виртуальной реальностью возникает указанная двусмысленность.

Общее понятие границы и три вида границы, ареала человеческого существования, на наш взгляд, не вполне согласуются друг с другом. Если граница должна определять, конституировать человека как человека, то ни одна из конкретных границ не может, строго говоря, выполнить эту функцию. Онтологическая граница, как пишет сам автор – ведет к трансцензусу, то есть преобразованию человека во что-то более высокое, во всяком случае, в нечто иное, чем обычный человек. Онтическая граница, то есть бессознательное, нарушает идентичность человека, поэтому, по мысли автора, это бессознательное следует элиминировать. Наконец, взаимодействие с виртуальной реальностью вообще не может считаться границей, поскольку, по мысли самого автора, виртуальность не есть нечто реальное, с чем возможно взаимодействовать.

Автор утверждает, что обнаружил все имеющиеся антропологические границы, и других быть не может: «Три описанных нами ареала исчерпывают Антропологическую Границу. Это явствует из анализа энергийных принципов: феномены Границы могут конституироваться либо энергией Внеположного Истока, делающей продвижение к Границе возможным, – либо, напротив, отсутствием, недостаточей энергии актуализации, необходимой для явлений наличной реальности. В свою очередь, Внеположный Исток может характеризоваться онтологической, либо онтической внеположностью. Перечисленные ситуации точно соответствуют ареалам онтологической, онтической и виртуальной Границы, и очевидно, что каких-либо иных ареалов не может существовать». [11] Но может быть онтическое само разнообразно, и в нём можно провести немало самостоятельных границ?

Увлечённость автора бессущностной, бессубъектной антропологией и границами приводит его к парадоксальному выводу о радикальном плюрализме человеческой приро-

ды. Поскольку человек определяется извне тремя границами, то можно выделить три чистых типа человека – человека онтологического, онтического и виртуального. Есть правда и гибриды. По автору, нет человека, как такового, а есть общее «антропологическое пространство».

Нам представляется, что эта метафора уводит от сути дела. Являются ли выведенные автором три типа человека людьми или не являются – вот в чём вопрос. Если являются, то у них *есть общая* сущность и говорить о радикальном плюрализме человеческой природы нельзя. Если же таковой общей сущности у них не имеется, то почему же мы говорим: онтологический *человек*, онтический *человек*, *виртуальный* человек? Тогда надо говорить об онтологическом, онтическом и виртуальном *существо*, не уточняя, что это за существо. Но в таком случае опять-таки нельзя говорить о плюрализме *человеческой* природы, поскольку не все выделенные автором указанные типы есть люди. Видимо на звание такового годится только онтологический человек. Похоже, что примерами человека для С. С. Хоружего, ориентируясь на которые он и создает свою концепцию, выступают православный исихаст, невротик и компьютерно зависимый. Они и образуют так называемое «сообщество человек».

Увлечение С. С. Хоружим антропологическими границами, причём проведёнными не очень обоснованно, приводит к значительному *сужению* того опыта, из которого должна вырастать концепция антропологии. В синергийной антропологии произошло игнорирование опыта взаимосвязи души и тела, человека и природы, межчеловеческих отношений, опыта социальной реальности и истории. Персоналист Э. Мунье более реалистично, на наш взгляд, смотрит на природу человека, на человеческую личность: «Личность – это целостный объём человека, согласованность его длины, ширины и глубины, напряжение, существующее между тремя духовными измерениями: тем, что поднимается снизу и воплощается в теле; тем, что направляется вверх и поднимается на уровень универсальности; тем, что идёт вширь и приводит к сопричастности. *Призвание, воплощение, сопричастность – вот три измерения личности.* [6, с.59]

В синергийной концепции происходит также игнорирование обычного мистического опыта, озарений, которые бывают не только у духовных практиков. Игнорирование широкого спектра антропологического опыта ведёт к тому, что синергийная антропология не способна дать адекватное понимание человеческой природы.

Вводя термин «антропологические проявления» С. С. Хоружий стремился обрести наиболее широкую опытную базу для своей антропологии. «Антропологические проявления могут быть внешними и внутренними, могут принадлежать любому из уровней организации человеческого существа – уровням соматическим, психическим, интеллектуаль-

ным и т.д. и т.п.». [9] Однако на деле он отказался от анализа основных проявлений человечности, а сосредоточился лишь на предельных проявлениях. Поэтому вместо живого полноценного человека у него получилось голое сознание без тела, без общения, обремененное знанием своей конечности и смерти. Вместо действительного человека получилась карикатура на него.

Выбор практик при определении антропологической границы определяется, по нашему мнению, субъективными предпочтениями автора. С. С. Хоружий отбрасывает обычную материальную житейскую практику. Ему не очень по душе имперсоналистические, как он их называет, духовные практики Востока. Практики философского осмысления и примирения со смертью, обретения смысла жизни через смысл смерти тоже не нравятся автору: Он иронически характеризует этот вариант отношения к смерти: «путем «возвышения мысли» мне надлежит обуздать, «окультурить» мое изначальное органическое неприятие смерти – и преобразовать, перевести его в «философическое приятие». По сути, перед нами – умственный трюк, попытка убедить и уговорить, «заговорить»; и понятно, что «заговорить» и изменить на противоположное коренной и аутентичный импульс самой человеческой природы удастся лишь для немногих избранных, особо философских натур. Поэтому, вопреки всей поддержке высокой философии, парадигма духовных упражнений никогда не стала широкою антропологической стратегией». [11]

Стала ли исихастская традиция, столь любимая автором, «широкою антропологической стратегией» автор не уточняет. Вряд ли количество приверженцев этой стратегии в любой период времени было особенно велико. Что касается философской стратегии, то сам автор отмечает, что в античную эпоху она имела немало приверженцев.

П. Адо в качестве своего любимого философского упражнения выделяет медитацию о смерти: «я всегда был удивлен тем фактом, что мысль о смерти помогает лучше жить, как если бы мы жили свой последний час. Такая установка требует полного превращения внимания. Больше не проектировать себя в будущее, но рассматривать в нём самом и для него самого действие, которое мы делаем, не смотреть на мир, как на простую рамку наших действий, а смотреть на него в нём самом и для него самого». [1, с.246]

Да и простые люди, не искушенные в философской рефлексии вынуждены сами находить средства справиться с фактом своей неминуемой смерти, путём примирения с ней. Ф. Арьес приводит пример подобного примирения из рассказа Бабея «Гапа Гужва». По мысли Ф. Арьеса «В дикарском кодексе распутной деревенской вдовы Гапы Гужвы слова «мы смертельные» передают радость жизни в опьянении танца, веселого пира. Это знак безразличия к завтрашнему дню, знак жизни, знающей только одно сегодня». [2, с.53]

Как видим, существуют самые различные стратегии человека по отношению к собственной смерти.

Вызывает сомнения сам подход к данному феномену именно с количественной стороны. Если уж следовать количественным приоритетам, то надо исследовать именно нормального, обычного человека, в его обыденности; человека, не занимающегося особыми духовными практиками и не стремящегося к границам своего существования.

Кроме того, в чём же преимущество исихаста над платоником, который ведь тоже занимается особым духовным делом? Ведь обоих ожидает физическая смерть. И душа обоих бессмертна, так или иначе общается с Богом.

С. С. Хоружий считает, что в практиках Востока идентичность человека растворяется в Боге, и человек не обретает, а теряет себя. И это, по его мнению, парадоксальным образом сближает восточного аскета с виртуальным человеком, который погружён в недоволенности. Автор синергийной антропологии пишет: «Телос имперсональный – Абсолют, лишенный всякой динамики, всяких структур. В силу этого, ступени лестницы, возводящей – или, если угодно, низводящей – к нему, представляют собой энергоформы, всё менее и менее сложно организованные. Антропологические энергийные структуры последовательно демонтируются, размываются, растворяются; в неоплатонической мистике, также принадлежащей к имперсональной парадигме, этот процесс получил название *απλοσις*, упрощение. [9]

Возникает парадоксальная ситуация, когда Бог, отзываясь на желание человека преодолеть свою смертность, ведёт себя по отношению к человеку противоположным образом. На Западе он при помощи божественных энергий наращивает идентичность, сознательность человека, а на Востоке фактически демонтирует человека. Что-то здесь не так. Скорее всего, необходимо более адекватное понимание восточной духовной традиции, и более адекватный перевод её источников.

В отличие от С. С. Хоружего такой видный исследователь философии Востока как Е. А. Торчинов не склонен разделять и противопоставлять западный и восточный пути духовного делания, а стремится выявлять в них сходство. Он отмечает, что православные монахи эмоционально-православного направления делили свой путь на два этапа – практику аскезы и этического совершенствования и созерцание с развитием пламенной любви к Богу. Е. А. Торчинов пишет: «экстаз в аскезе православия вполне аналогичен самадхи индийских традиций, причём в первом случае речь идёт о непосредственном интуировании истинной реальности (джняна в веданте и праджня-парамита в буддизме), а во втором – об эмоциональном трансереживания любви (према индийского бхакти). Можно привести и ещё множество параллелей между путём религий чистого опыта и восточнохри-

стианской аскетикой. например, понятие «трезвения», хорошо известное монахам Византии, в значительной степени является аналогом идеи всецелостной осознанности в буддизме». [7, с.340-341)]

Е. А. Торчинов приводит описание состояния исихии (священного упокоения), у Исаака Сирина и находит в нём большое сходство с состоянием самадхи. В частности, отмечается утрата подвижником ощущения своего сознания, потеря ориентировки во времени и др.. [7, с.341]

Что касается персоналистического толкования Бога и отношения к нему, то Е. А. Торчинов обращает внимание на теологию и практику бхакти в Индии: «Классическое бхакти строго настаивает на личном характере Бога (при этом божественная личность, Ишвара, считается началом более высоким, чем безличный Брахман, считающийся лишь излучением, или эманацией Ишвары) и отличии от него души бхакты». [7, с.209] Так что граница между персонализмом и имперсонализмом имеет место *и внутри* Востока и не тождественна просто с оппозицией «Восток-Запад».

Мы видим, что концепция автора возникает не из скрупулёзного анализа антропологических проявлений, а коренится в некоторых предположениях автора и заимствованных у нескольких западных мыслителей ходов мысли, принимаемых некритически. И вместо плодотворного феноменологического анализа человеческой природы возникла странная умозрительная конструкция.

Эта конструкция опрокидывается автором на историю. История предстает у автора как смена преобладающих типов человека. Современность пессимистически трактуется как скольжение к виртуальности, что приведёт, по мнению автора, к медленной эвтаназии человечества. Однако мы считаем, что история не может полностью уложиться в прокрустово ложе концепции автора.

Человек древности вроде бы относится автором к онтологическому человеку. Но всё же автор не решается дать этому периоду однозначную квалификацию. С. С. Хоружий называет человека той эпохи до-онтологическим человеком, поскольку он еще не различал, а смешивал онтическую и онтологическую границы.

Что касается периода Ренессанса и Нового времени, то здесь, по нашему мнению, концепцию С. С. Хоружего ожидает полное фиаско. Он пишет: «В итоге процессов секуляризации, начиная с Ренессанса, человек все более отвергает онтологическое размыкание как принцип собственной конституции. Отношение к Инобытию дезавуируется в своем доминирующем антропологическом значении, отодвигается, вытесняется. Бессознательное же еще не стало предметом для разума, и отношение с ним не рефлектируется, отсутствует в горизонте сознания. И это значит, что человек утрачивает всякие отношения со

своей Границей, перестает ее видеть. Закономерно, что в этот период он захвачен идеей бесконечного: он принимает концепцию бесконечного мироздания и стремится конституировать себя как (Декартова) субъекта познания, который конституируется в своем отношении к бесконечному и безграничному мирозданию и потому сам тоже безграничен. Это – своеобразная промежуточная формация «*Безграничного человека*».». [10]

Оказывается, что человек может существовать и вне тех трех основных топик, которые выделены автором. И этот человек даже не размыкается никаким границам. Куда же подевалось представление о том, что человек конституируется своими границами? Значит, он может конституироваться и иначе, вне отношения к границе. Но это противоречит основным установкам С. С. Хоружего.

Хотя автор и числит себя по ведомству персонализма, на самом деле его концепция пропитана ядом современного западного имперсонализма. Персонализм не просто признает факт существования живых человеческих личностей, но и считает человеческую личность фундаментальной реальностью в мире. А значит и субстанцией, и сущностью и субъектом. Бессущностная же, чисто энергийная, антропология есть имперсоналистическая антропология. Если нет сущностей, то *некого* любить. Не будешь же любить некие «антропологические энергии размыкания». Что касается узости в понимании сущности, субстанции, субъекта западной философской мыслью, применительно к человеку, то на это давно уже обратили внимание представители русского персонализма. Но они не отбросили понятие субстанции, а постарались понять его более глубоко и широко.

Объяснительная сила концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего, на наш взгляд, невелика. Поскольку не произошло действительного проникновения в сущность человека посредством созерцания и анализа антропологических проявлений, поэтому данная концепция просто повторяет на своем языке то, что и так известно. Тысячелетиями практикуется духовное делание, ведущее к высотам раскрытия и самоидентификации личности. Давно известно о пагубной силе страстей и о необходимости с ними бороться. Очевидны и опасности увлечения виртуальной, компьютеризированной реальностью. Концепция С. С. Хоружего ничем не обогащает видение данных проблем и, поэтому не может дать ответа на жгучие вопросы современности.

Нам представляется, что у синергийной антропологии есть шанс действительно стать плодотворной антропологией в том случае, если она откажется от бессмысленной борьбы с эссенциализмом, от увлеченности границами, в противовес обычным человеческим проявлениям, от имперсонализма, требующего отказа от субстанции и субъекта, и, наконец, от предвзятого отношения к иным, неправославным традициям практики. Только самое широкое изучение человеческих проявлений способно привести нас к истине о че-

ловеке. И здесь весьма плодотворным было бы изучение исихастского наследия, опыта, полученного православными подвижниками в ходе умного делания. Этот опыт ждёт своего строгого герменевтического исследования и феноменологического осмысления. Но перспективной в этом исследовании может быть только персоналистическая парадигма.

1. Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. – М.; Спб, 2005.
2. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М.,1992
3. Добротолюбие. В 12-ти т. Т.6. – М.,1993.
4. Кант И. Критика чистого разума. – СПб.,1993. -
5. Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. – М., 1996.
6. Мунье Э. Персоналистская и общностная революция// Мунье Э. Манифест персонализма. – М.,1999.
7. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и транс-персональные состояния. – СПб.,1998.
8. Уилбер К. Безграничное. Восточные и западные стратегии саморазвития человека. – Киев, 2004.
9. Хоружий С. С. «Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя»,
10. Хоружий С. С.«Синергийная антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания»
11. Хоружий С. С. «Человек: сущее, тройко размыкающее себя».