

18 июня 2010 г. в Неаполе (Италия) в рамках работы XIV симпозиума Международного общества Достоевского «Достоевский – Философское мышление, взгляд писателя» прошел круглый стол «Современные тенденции в достоевковедении», модераторы: К.А. Степанян (Россия) и С. Владив-Гловер (Австралия). С сообщением «Синергичная антропология как продуктивный метод литературоведческого анализа» выступила проф. Гос. ин-та рус. языка им. Пушкина, д.ф.н. О.А. Богданова.

**О.А. Богданова**

## **СИНЕРГИЧНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК ПРОДУКТИВНЫЙ МЕТОД ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКОГО АНАЛИЗА**

Я хочу обратить внимание на методологию, разработанную современным российским ученым С.С. Хоружим в русле нового научного направления, названного им «синергичная антропология». Применения ее к творчеству Достоевского пока единичны, но представляются мне весьма перспективными. До сегодняшнего дня я знала только два таких исследования. Но на нашем симпозиуме (XIV симпозиум Международного общества Достоевского в Неаполе 13-19 июня 2010 года) я услышала еще два доклада, в которых исследователи опирались на идеи С.С. Хоружего, – Л.И. Сараскиной и Л.В. Сыроватко. Мне также известно, что к разработкам С.С. Хоружего заинтересованно относятся такие ведущие достоевковеды, как Т.А. Касаткина и К.А. Степанян. Таким образом, можно уже говорить о тенденции использования методологии С.С. Хоружего в работах о Достоевском, или, по крайней мере, ее учета. Вернусь к первоначально известным мне работам: это, во-первых, статья самого С.С. Хоружего «"Братья Карамазовы" в призме исихастской антропологии» (опубликованная в № 25 альманаха «Достоевский и мировая культура». М., 2009), в которой найден адекватный авторской позиции писателя ключ к антропологической динамике его персонажей. А во-вторых, моя пока неопубликованная работа «Человек Достоевского в свете синергичной антропологии»<sup>1</sup>, целью которой является исследование некоторых феноменов антропологии Достоевского с названных позиций. Она была прочитана в апреле 2010 года в качестве доклада на научном семинаре Института синергичной антропологии, возглавляемого С.С. Хоружим. Основным инструментом анализа стала категория Антропологической Границы. Размышляя над героями Достоевского, я увидела ту их особенность, которая, на мой взгляд, может быть наиболее адекватно описана именно в ее терминах, – а именно исключительность, пограничность, «предельность». Это и послужило для меня первоначальным импульсом.

Наметившийся «антропологический поворот» в современном гуманитарном знании предполагает выработку новых методологических принципов и в литературоведении. По мысли С.С. Хоружего, они должны исходить из переосмысления феномена человека в духе т.н. неклассической антропологии, т.е. представления о человеке не как о неизменной сущности (что характерно для классического философского дискурса), но как о субъекте революционной динамики, как об «энергичной, деятельностной, процессуальной парадигме»<sup>2</sup>.

Предлагаемая С.С. Хоружим в качестве стратегии переосмысления человека синергичная антропология одним из своих базовых принципов провозглашает глубокую историчность человека, смену антропологических формаций. Опыт неклассической

---

<sup>1</sup> Готовится к публикации в альманахе «Человек.ру». Новосибирск, 2010.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Театр ситуаций, 2008. – С. 19.

<<http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2009/02/hor-interview2.doc>>

антропологии имеется в древности и в современности (с конца XIX века). Классическая антропология Аристотеля-Декарта-Канта, утвердившаяся в Новое время, с ее базовым концептом человеческой сущности (натуры, природы), является лишь одной из бывших в истории антропологических формаций и не может объяснить многих антропологических явлений, в частности власти бессознательного над человеком, архетипического строения психики, оскудения личности в процессе ухода в виртуальную реальность, а также перерождения человека в результате религиозного контакта с Инобытийным духовным миром.

Итак, методологически продуктивное для эстетики Достоевского понятие Антропологической Границы разработано С.С. Хоружим. Именно ею, по мысли ученого, определяется, конституируется человеческая личность. Это «граница горизонта человеческого существования», понимаемая как собрание всех «предельных» проявлений человека, таких, в которых начинают меняться фундаментальные предикаты существования<sup>3</sup>, это множество «предельных» антропологических проявлений, т.е. «размыканий» к Внеположному<sup>4</sup>. Выделяются три базовые области Антропологической Границы, три ее «топики»: онтологическая (религиозная, направленная к Инобытию), онтическая (психологическая, направленная к бессознательному) и виртуальная (направленная к актуализации сущего). Есть также гибридные формы Границы. Человек формируется именно в предельных, пограничных проявлениях, соприкасаясь с Иным для себя. Итак, разные топики Антропологической Границы – это радикально разные структуры идентичности, собственно – разные существа<sup>5</sup>. Человек не является чем-то раз и навсегда данным, в нем нет территории стабильности, сохраняющейся при любых обстоятельствах, он может быть принципиально различным; «человек в самом своем определении радикально плюралистичен»<sup>6</sup>. Как видим, синергичная антропология отвергает понятие о некоей неизменной человеческой сущности, или природе, или натуре. Человек в ней – энергетический, динамический сгусток, способный принимать любые конфигурации в зависимости от избираемой им пограничной топики. С.С. Хоружий во многом развивает традиции ряда эмигрантских религиозных философов, обратившихся к опыту исихазма как энергичной антропологии, – прежде всего В.Н. Лосского, который утверждал: «достоинство [человека] – в возможности освободиться от своей природы»<sup>7</sup>.

Очевидно, что Достоевский – один из пионеров неклассической антропологии. Еще в юности провозгласив человека «тайной» (в противовес рационалистическим учениям XVIII-XIX веков), он всю жизнь пытался ее «разгадать», исследуя в своем творчестве текучие, пограничные состояния человеческой личности, открывая для нее новые горизонты формирования в различных направлениях.

Используя пристальный текстуальный анализ, я показываю постепенный переход писателя от классической новоевропейской, эссенциальной, антропологии – к неклассической, энергичной; переосмысление в его творчестве понятий о человеческой природе (сущности) и свободе как «самостоятельном хотении» (энергии). Основным инструментом исследования стала уже упомянутая категория Антропологической Границы и ее топик, разработанная С.С. Хоружим. Пока я смогла исследовать лишь некоторые черты

---

<sup>3</sup> Хоружий С.С. Школа – Традиция – Трансляция: эстетическая проблема в антропологическом освещении. С. 3. <[http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/011\\_Horuzhy\\_Shkola\\_Tradicia.doc](http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/011_Horuzhy_Shkola_Tradicia.doc)>, 2005

<sup>4</sup> Хоружий С.С. Время как время Человека: темпоральность в призме синергичной антропологии, 2009. С. 3. <[http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2009/02/hor\\_time.doc](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2009/02/hor_time.doc)>

<sup>5</sup> Хоружий С.С. Школа – Традиция – Трансляция... С. 12. <[http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/011\\_Horuzhy\\_Shkola\\_Tradicia.doc](http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/011_Horuzhy_Shkola_Tradicia.doc)>

<sup>6</sup> Там же. – С. 6.

<sup>7</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М.: СЭИ, 1991. С. 243.

«пределной» антропологии Достоевского, которые, конечно же, не ускользали от внимания исследователей, но обычно интерпретировались по-другому

Это, во-первых, «широкость» русского человека, которую я во многом объясняю связью с выделенной С.С. Хоружим гибридной формацией Человека Безграничного, человека европейского Просвещения, отрицающего, игнорирующего, вытесняющего из своего сознания Антропологическую Границу. Не с осознанием ли этого феномена связаны размышления писателя об опасности русской «широкости» (устаами Свидригайлова) и желание «сузить» русского человека (высказанное Дмитрием Карамазовым), другими словами – признать Антропологическую Границу и конституировать себя более однозначно. Вестниками этой границы (уже не онтического или виртуального, как в 1840-е годы, но, после приобщения автора к мистико-аскетическому Православию, онтологического типа) являются в поздних романах Достоевского лица исихастской ориентации: святитель Тихон, народный святой Макарь, старец Зосима. Мышкин, с его «широкостью» (любовью к двум женщинам, «двойными мыслями», «демоном» – 8, 192-1938), частично может быть понят как неудавшийся замысел идеализации Человека Безграничного, ставшего жертвой игнорирования как онтологической, так и онтической Границы. Вообще причастность героев Достоевского к типу Человека Безграничного подтверждается прежде всего «идейностью», склонностью к отвлеченному теоретизированию и доверием к собственному автономному разуму, явно восходящими к рационалистической культуре Просвещения. Это характерно и для Раскольникова, и для Мышкина, и для Ивана Карамазова. Однако под «широтой русской души» традиционно понимается эмоционально-аффектная тяга к крайностям, экстремальным проявлениям, максимализму<sup>9</sup>. На мой взгляд, эта страстная исконно русская «широкость» только подкрепляет, усиливает безграничность интеллектуально-познавательную, воспринятую европеизированными русскими интеллектуалами из просвещенческой культуры Запада. Здесь наблюдается резонансный эффект, наложение сходных тенденций, в результате чего у героев Достоевского рождается безудержная в своей экспансии «идея-страсть», стремящаяся к бесконечному расширению.

Во-вторых, антропологизация исторического дискурса – когда Достоевский указывает на резко несходные между собой «породы» людей разных исторических эпох. Так, в романе «Идиот» вопрос об исторической изменчивости антропологических формаций впервые у писателя рассмотрен с т.н. апокалипсической точки зрения, т.е. в эсхатологической, Инобытийной ретроспективе. Люди XIX века, «забывшие» о своей онтологической Границе, многим отличаются от своих собратьев из предшествующих, религиозно отмеченных, эпох. Лебедев рассказывает о чудовищном преступнике-антропофаге XII века, который, однако, людоедствовал по необходимости, чтобы избежать голодной смерти. Приближаясь к старости, он объявил о своих преступлениях, «предал себя в руки правительству. Спрашивается, какие муки ожидали его по тогдашнему времени, какие колеса, костры и огни? Кто же толкал его идти доносить на себя?» – «Стало быть, – резюмирует Лебедев, – была же мысль сильнейшая всех несчастий, неурожаев, истязаний, чумы, проказы и всего того ада, которого бы не вынесло то человечество без той связующей, направляющей сердце и оплодотворяющей источники жизни мысли! Покажите же вы мне что-нибудь подобное такой силе в наш век пороков и железных дорог...» (8, 315). Теперь же «силы меньше; связующей мысли не стало; все размягчилось, все упрело и все упрели!» (8, 315). Тот же вывод – при сравнении России допетровской и «петербургского периода». Степан Глебов во время казни провисел «пятнадцать часов..., в мороз, в шубе и умер с чрезвычайным великодушием» (8, 433). Не то образованные русские люди XIX века: например, безнадежно больной Ипполит, трусящий и злобствующий перед смертью. Сравняя прежних и новых

<sup>8</sup> Здесь и далее ссылки на Произведения Ф.М. Достоевского даются по изданию: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1972-1990; первое число – том, второе – страница.

<sup>9</sup> См. Шмелев А.Д. «Широта русской души» // Логический анализ языка. Языки пространств / отв. ред. Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 357.

русских, Мышкин отмечает: «тогдашние люди... совсем точно и не те люди были, как мы теперь, не то племя было, какое теперь, в наш век, право, точно порода другая...».

Третья черта – это феномен мечтательства, который я связываю с виртуальной топикой Антропологической Границы, актуализировавшейся в эпоху Романтизма, на рубеже XVIII-XIX веков. Двойственная авторская оценка мечтательства молодым Достоевским объясняется, с одной стороны, мощным литературным влиянием писателей-романтиков, воспевавших, боготворивших мечту, с другой – имплицитными православными токами, в которых мечта – духовный соблазн, прелесть. Затрагивается также различие между «сентиментальным мечтателем» 1840-х годов и «мечтателем-деятелем» зрелого творчества Достоевского. Как неоднократно отмечал С.С. Хоружий, исследования виртуальной топикой находятся на самой начальной стадии: «пока нет общей дескрипции виртуальной Антропологической Границы, нет отчетливых рабочих критериев, которые бы позволили с несомненностью идентифицировать ее явления»<sup>10</sup>. Однако *homo virtualis*, по мнению ученого, «вырабатывает специфические “виртуалистские” стереотипы поведения и деятельности»<sup>11</sup>. В своем анализе мечтательства у Достоевского я стараюсь показать эти самые «специфические... стереотипы», которые наукой выявлены и обозначены только сейчас, в начале XXI века, в связи с очевидным доминированием в нашей современности, благодаря развитию электронных средств массовой информации и компьютерных технологий, Человека виртуального.

Характерная для Романтизма обращенность к интроспекции, не дисциплинированной духовной практикой, духовными целями, привела к бесконтрольному развитию воображения, фантазии, мечтательности. В основе этого явления, конечно же, более общее мировоззрение – а именно философский гуманизм как признание человека в его земной природе самодостаточным, автономным от Бога, «мерой всех вещей». И если для антропологии Просвещения характерно «забвение» онтологической Границы, то для антропологии Романтизма – актуализация на этом фоне Границы виртуальной. Итак, в ситуации «забвения бытия» (М. Хайдеггер) человек эпохи Романтизма начал во многом определяться своей виртуальной Границей.

В произведениях Достоевского 1840-х годов мы еще не найдем следов различения онтологической, онтической и виртуальной топик Антропологической Границы, возможно потому, что онтологическое Инобытие не могло открыться в телесе гуманистического Христа (тогда им исповедуемого), а проблема бессознательного не была отрефлектирована в новоевропейской культуре. Тем не менее, обращаясь, вслед за Шиллером и романтиками, к идеалу, к мечте, герой Достоевского выходил к чему-то Внеположному для своего существования. Локализуя своего мечтателя на Антропологической Границе, писатель, ведомый интуициями, идущими от укорененности в тысячелетней православной культуре и языке (московское детство: няня, Кремль и Троица, набожность семьи, церковная жизнь, знакомство с древнерусской литературой), показывает идеализм не как онтологическую топик, но как виртуальность. Он исследует новый антропологический тип, конституируемый виртуальной Границей, – тип мечтателя.

В 1860-е годы, ища путей исцеления мечтателя, спасения его от онтологической гибели, Достоевский обращается к Богу. Но теперь уже Бог для него становится не одноприродным человеку и потому онтологически бессильным гуманистическим Христом, а Христом – Богочеловеком, подлинным Сыном Божиим, Спасителем, обладающим мощной энергией Инобытия. Только через такого Бога, только через Православную церковь в ее исихастской традиции возможно, по художественной мысли зрелого Достоевского, исцеление, преображение, спасение «человека русского большинства» – мечтателя. Он должен актуализировать в себе онтологическую Границу.

<sup>10</sup> Хоружий С.С. Человек – сущее, трояко размыкающее себя».

<sup>11</sup> Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. Род или недород?

Итак, Достоевский одним из первых в русской литературе подробно исследовал Человека виртуального как антропологический тип, проанализировал духовные корни мечтательства и указал на огромную опасность «прогрессивного», «деятельного мечтательства» для дальнейших судеб России. Достоевский «великого пятикнижия» дал и однозначный рецепт исцеления от мечтательства – православное воцерковление. Однако в произведениях 1840-х годов и даже начала 1860-х, вплоть до «Преступления и наказания», никакого рецепта еще нет, есть лишь все более и более трагическое *осознание* болезни, переживание онтологического неблагополучия: «такая жизнь есть преступление и грех <...> А между тем *чего-то другого* <курсив мой – О.Б.> просит и хочет душа!» (2, 119).

Уверена, что методологический инструментарий, предлагаемый С.С. Хоружим, релевантен не только миру героев Достоевского, но может быть с успехом применен к анализу многих феноменов русской и зарубежной литературы XX века.

### **Справка:**

**Сергей Сергеевич Хоружий** - философ, богослов, переводчик, известен переводом на русский язык произведений Джеймса Джойса, в том числе знаменитого романа «Улисс», а также философскими и богословскими исследованиями мистико-аскетической практики исихазма.

Профессор кафедры сравнительных исследований религиозных традиций при ЮНЕСКО. Основатель и директор Института Синергической Антропологии (2005).

Редактор изданий трудов П. Флоренского, С. Булгакова, Л. Карсавина; председатель Комиссии по распространению философского наследия П. Флоренского, Л. Карсавина, А. Лосева; член редколлегии журнала «Богословские труды» (теоретические работы).

Автор более десяти книг, где тесно переплелись проблемы философии, богословия, культурологии, среди которых наиболее известны:

1. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
2. Хоружий С. С. О старом и новом. — СПб.: Алетейя, 2000.
3. Хоружий С. С. Исихазм. Аннотированная библиография. Под общей и научной ред. С. С. Хоружего. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. ISBN 5946250906.
4. Хоружий С. С. Очерки синергической антропологии. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 стр.
5. Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. — М.: Изд-во Парад, 2005. 448 стр. ISBN 5773400421
6. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. М., 2010.