

«БЫВАЮТ СТРАННЫЕ СБЛИЖЕНИЯ»: ПАТАНДЖАЛИ, ПАЛАМА, КЬЕРКЕГОР КАК ПРЕДТЕЧИ АНТРОПОЛОГИИ РАЗМЫКАНИЯ

1.

Сегодняшняя культура и наука по-новому складывают все пасьянсы, контексты, конфигурации эпох и традиций, дискурсов и дисциплин. Возникают неожиданные сближения и сочетания, протягиваются новые нити связей... В том есть нужда. Довольно давно уже в сфере гуманитарного знания настало «время разрывов» (Жан-Люк Нанси), старые классические парадигмы познания, «картины мира» (Weltbilde), модели человека оказались разрушены или отброшены. Некое время многие даже полагали, что это разрушение окончательно, и что отброшено будет бесповоротно само основоустройство познания и философствования, язык и формы осмысления реальности, фундаментальные предметы и топосы мысли... Но ход вещей не подтвердил этого. Работа разума ныне уже не происходит преимущественно в деструктивном элементе; все более определенно она обращается к поискам, которые, используя расширительно хайдеггеровский концепт, можно было бы обозначить как поиски «другого начала».

В этом небольшом тексте нас будет занимать, как развиваются эти поиски в топосе антропологии и персонологии – по нашему убеждению, центральном и ключевом для всей сегодняшней философской ситуации. «Время разрывов» сказалось здесь, может быть, наибольшими опустошениями. Именно к этому топосу относилась большая часть утрат и кончин, декларированных постмодернистской мыслью: смерть субъекта, автора, человека... – и в известной мере, эти кончины были не только декларированы, но и продемонстрированы, доказаны. В первую очередь, еще и прежде, независимо от постмодернизма, длительная и углубленная критическая рефлексия, шедшая в рамках общего процесса «преодоления метафизики», привела к выводу о несостоятельности эпистемологической конструкции декартова субъекта познания. Далее, в силу этого, сразу же исчезает почва для существования и всех многочисленных клонов декартова субъекта, каковы субъект нравственный, правовой, культурный, хозяйственный... (хотя, по отсутствию альтернатив, эти концепты еще остаются в заметном употреблении). Затем пришла очередь классической европейской модели человека. Ее основания подрывались двоякими факторами: во-первых, как уже видно на примере субъекта, критика классической метафизики несет прямые антропологические импликации; и, в частности, критика эссенциалистского дискурса немедленно ведет к кризису классической антропологии, поскольку классический человек Аристотеля-Декарта-Канта был эссенциалистским и субстанциалистским конструктом. Во-вторых, к кризису подводила и сама жизнь: процессы и изменения, происходившие с человеком в XX веке, новые проявляемые им черты решительно противоречили классическому облику, свидетельствуя о появлении или, по крайней мере, зарождении каких-то радикально новых антропологических феноменов и даже антропологических формаций. В итоге, в новом тысячелетии мысль оказывается перед новой и незнакомой антропологической реальностью, для понимания которой концепты и методы прежней антропологии несостоятельны.

В такой ситуации, проблемное поле антропологической рефлексии достигает предельной широты. В коренном переосмыслении, пересмотре нуждаются отнюдь не только конкретные области и темы, но и само понимание антропологии как таковой: ее задач и ее предмета, ее статуса в универсуме гуманитарного знания, природы ее дискурса. В итоге

«антропологического поворота» современной мысли, роль антропологической реальности теперь видится по-новому: она выступает как базовый уровень глобальной реальности, обладающий объясняющими и определяющими потенциями. Вследствие этого, от новой антропологии ожидается, что она сможет стать плавильным тиглем, претворяющим в концептуальное и эпистемологическое единство все дискурсы, говорящие прямо или косвенно о человеке, «человекомерные»¹. Столь же кардинальные проблемы сегодня должны решаться в ключевом разделе антропологии – в персонологии или субъектологии, где пытаются концептуализовать самого героя, действующее лицо антропологии. Все привычные концептуальные персонажи, что издавна обитали здесь – «субъект» (всех видов и толков), «Эго», «индивидуум», «личность» и прочие – утратили прежние свои смыслы, поставлены под сомнение, либо попросту убраны со сцены. Названием коллективного сборника, выпущенного в 1991 г. группой крупнейших европейских философов, именитые авторы – Деррида, Лиотар, Бадью, Люс Иригарэй и другие – выставили вопрос: «*Кто приходит после субъекта?*». Вопрос, однако, не получает в сборнике отчетливого ответа. Мысль о человеке продолжает оставаться в состоянии поиска и даже известной дезориентации, ввиду противоречивых изменений, происходящих с «протагонистом антропологии». И все же «время разрывов» уже позволяет сделать некоторые содержательные выводы, пускай и негативного рода.

Новой, становящейся антропологической реальности не могут отвечать известные, классические парадигмы конституции человека – парадигмы, основанные на фундаментальных концептах сущности, субстанции и субъекта. Должны быть найдены иные, неклассические парадигмы, способные описать ту антропологическую реальность, о которой нам говорят ведущие антропологические тренды наших дней. Эта реальность характеризуется радикально иными модусами субъектности, структурами личности и идентичности, она может быть, весьма вероятно, плюралистичной, т.е. включающей в себя не единственную антропологическую формацию («существо Человек»), а некоторый ансамбль формаций или существ, которым отвечают крайне различные парадигмы конституции, вплоть до присущих уже не «человеку», а «постчеловеку».

Искомые парадигмы не могут явиться плодами отвлеченного конструирования, путь к ним требует снова, в очередной раз, обращения к опыту, к феноменам, *zu den Sachen selbst*. Все последние продвижения современной мысли о человеке связаны с прямым обращением к антропологическому опыту: так, антропология Делеза и философов его круга опиралась на «предельный опыт» (*experience-limite*) современного человека, антропология позднего Фуко – на опыт «практик себя» поздней античности. Но при всей ценности этих продвижений, нельзя не заметить, что они основываются на достаточно ограниченной феноменальной базе: по существу, антропологическая реальность здесь – это западный человек в перипетиях его исторического пути. Очевидно, что за пределами этой западной перспективы остаются обширные пространства иного антропологического опыта, не вмещаемого ею: вспомним хотя бы антропологические практики буддизма, отрицающие Я и ориентированные к снятию, разрушению всех личностных и субъектных установок. Меж тем, сегодня, продумывая концептуализацию «протагониста антропологии» заново и *ab ovo*, с начала (или «другого начала»), мы никак не должны априори ограничивать многообразие антропологического опыта в нашем поле зрения: всякое такое ограничение может сказаться, вообще говоря, утерей, отсечением каких-либо путей и направлений концептуализации, каких-либо возможных обликов, репрезентаций «человека».

¹ Более подробно эти особенности новой антропологии обосновываются и обсуждаются в книге: Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте. Сост. и ред. С.С. Хоружий. М., 2010.

2.

Эта экспозиция ситуации и задач антропологической мысли делает понятными мотивы и логику проекта *синергийной антропологии*. Под этим именем уже целый ряд лет мы развиваем определенную стратегию построения неклассической антропологии, которая активно использует антропологический опыт Восточного христианства, однако не ограничивает себя этим опытом. Пожалуй, именно специфическая роль антропологического опыта есть ключевой момент в концептуальной структуре синергийной антропологии, и эта роль требует точного описания. Мы избираем исходную феноменальную базу: антропологический опыт исихазма, Восточнохристианской аскетической практики, и углубленно анализируя ее, извлекаем исходный вывод, плацдарм для дальнейших продвижений (*mutatis mutandis*, аналог Декартова *cogito* в логике философского построения). Вот вкратце этот вывод: в исихастской практике реализуется неклассическая парадигма конституции человека, описываемая богословским принципом синергии, который представляется в антропологическом аспекте как принцип размыкания человека к иному образу бытия – «личному бытию-общению», соответствующему христианской онтологии. Конститутивная роль размыкания навстречу Богу явно и ясно утверждается в исихастских текстах – ср., напр.: «Исихаст тот, кто явственно взывает: *Готово сердце мое, Боже* (Пс. 56,8)»²; эту формулу из Псалмов можно считать классическим выражением установки размыкания. Находимое в исихазме понятие размыкания человека в дальнейшем становится центральным понятием синергийной антропологии. Существенно, что по своей общей дефиниции – как выступание за собственные замкнутые пределы, делание себя открытым – оно не имеет связей с понятиями сущности человека, субстанции, субъекта (хотя отдельные его формы и репрезентации такие связи могут иметь) и потому не принадлежит эссенциальному дискурсу и классической антропологии. Затем мы расширяем опытную основу. Рассматривая исихазм как один из видов духовных практик (практик себя, создаваемых в мировых религиях и направляющих свое преобразование человека к иному образу бытия), путем аналогичного анализа мы распространяем на все поле опыта духовных практик добытый вывод. Теперь он утверждает, что в духовных практиках как таковых осуществляется конституирование человека посредством размыкания в бытии, навстречу онтологическому Другому (парадигма онтологического размыкания).

Далее следует этап иного рода, уже непосредственно не связанный с опытом. Опыт духовных практик привел нас к выводу о ключевой роли размыкания в фундаментальной антропологической проблематике. Дальнейшая задача заключается в отчетливом определении концепта антропологического размыкания и его всесторонней аналитике, раскрывающей его внутреннюю структуру, идейные и дискурсивные связи. Это необходимо для того, чтобы оценить продуктивность данного концепта и увидеть, способен ли он послужить основой, производящим ядром некоторого полноценного неклассического направления в антропологии.

В первую очередь, мы констатируем, что антропологическое размыкание – концепт собирательной природы: он объемлет множество чрезвычайно разных видов и форм, в которых человек размыкает себя – начиная от простейшего размыкания в перцепциях, чувственных восприятиях окружающего мира. Руководясь критерием эвристической и эпистемологической продуктивности, мы выделяем из них всех и полагаем в основу антропологической дескрипции категорию *конститутивного размыкания*: такого, в котором формируется сама конституция человека – его личностный склад, определяющие черты и структуры идентичности. Однако и конститутивное размыкание в свою очередь имеет крайне различные разновидности. Типичным образом, эмпирический человек формирует свою конституцию, актуализуя свое отношение к Другому или, что то же, размыкая себя навстречу Другому. Другой же выступает в целом спектре различных репрезентаций,

² Св.Иоанн Лествичник. Лествица. Сергиев Посад, 1894. С.232.

которые способны породить весьма разнящиеся типы или парадигмы конституции. Прежде всего, по своему антропологическому значению принципиально различаются меж собой репрезентации, в которых Другой может или соответственно не может быть идентифицирован в пределах окружающей эмпирической реальности, социальной и/или материальной, что то же, в пределах горизонта сознания и существования человека. В первом случае, Другой представляется как социально-групповое образование, либо как среда (природная, хозяйственная и т.п.), характеризующаяся определенными «условиями среды». Ставя в центр отношение к нему, человек конституируется как «член определенного сообщества, группы», либо как «существо, формируемое условиями среды», либо наконец, как сочетание этих типов конституции.

Во втором же случае, Другой определяется уже не в частных категориях конкретного социума или среды, но в универсальных антропологических категориях, характеризующих существование человека; он может квалифицироваться как «антропологически Другой», в отличие от «социального» или «средового» Другого. Ставя в центр отношение к нему, человек конституируется как носитель определенных универсальных антропологических предикатов – как «человек как таковой», «человек в его всеобщности», «человек в целом». В сравнении с такими типами конституции, вышеуказанные типы выступают как участвующие, редуцирующие человека. Понятно, что подобных участвующих типов существует неограниченное и необозримое множество: априори человек может поставить в центр своего мира, своих личностных стратегий отношение к любой социальной или культурной группе, даже к любому отдельному человеку или средовому фактору, любому феномену эмпирической реальности. (Отличный, яркий пример предельно участвующей конституции – Бонни и Клайд из одноименного знаменитого фильма: чета, в которой для каждого из двух конститутивным отношением является отношение к другому в этой чете). Иначе говоря, он может сделать данное отношение конститутивным для себя, и тогда он приобретает соответствующий участвующий тип конституции. Таким образом, участвовать, редуцировать себя человек может бесчисленными произвольными способами.

В противоположность этому, универсальные, «общеантропологические» парадигмы конституции несколько не произвольны. Напомним, что в классической европейской антропологии Аристотеля-Декарта-Канта существует всего единственная парадигма конституции, которая определяется «сущностью человека» и реализуется в актуализации, развертывании этой сущности. «Антропология размыкания» отказывается от концепта сущности человека; но очень важно, что в ее рамках еще возможно четко определить концепт неучаствующей, «общеантропологической» конституции человека, или же конституции человека как такового. Такая конституция оказывается уже не единственной, но в то же время, несколько не произвольной: как мы доказываем, она реализуется в трех, и только трех типах, или парадигмах.

Этот кардинальный факт вытекает из тесной связи конституции человека как такового с *предельными антропологическими проявлениями* – такими, в которых начинают изменяться определяющие предикаты, характеризующие горизонт сознания и существования человека. Именно в предельных проявлениях осуществляется размыкание человека навстречу «антропологически Другому», ибо последний, по определению, не располагается в указанном горизонте. Анализ предельного антропологического опыта позволяет выяснить³, что существует всего три вида предельных антропологических проявлений. Один из них отвечает духовным практикам: в них человек выстраивает и осуществляет преобразование себя («практику себя», в терминологии М.Фуко), ориентированное к иному образу бытия, к изменению своего онтологического статуса, онтологическому трансцендированию. Соответственно, здесь осуществляется онтологическое размыкание, или размыкание

³ См., например: С.С.Хоружий. Человек: сущее, трояко размыкающее себя // Он же. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С.13-57.

человека в бытии; и человек конституируется в нем как сущее, репрезентирующее определенный образ бытия. Другой класс предельных антропологических проявлений не предполагает «онтологического различия» (ontologische Differenz, Хайдеггер) между сущим и бытием. В этих проявлениях человек размыкает себя, оставаясь в горизонте сущего и не актуализуя отношения к бытию. Основным пример таких проявлений – размыкание навстречу бессознательному. В наших терминах, бессознательное выступает как «антропологически Другой» по отношению к человеку как обладателю сознания; и будучи, по определению, вне горизонта сознания, бессознательное в то же время остается в горизонте сущего; с ним не ассоциируется какого-либо иного, отличного образа или модуса бытия. И наконец, еще один класс предельных антропологических проявлений реализуется в выходах человека в виртуальную реальность, феноменах антропологической виртуализации. Основопологающее отличие виртуальных феноменов от феноменов актуальной реальности заключается в неполноте их актуализации: для каждого из таких феноменов существует некоторый актуальный феномен, от которого он отличается отсутствием каких-либо его определяющих предикатов (аналогично тому как в квантовой физике виртуальные частицы отличаются от реальных). Виртуальные антропологические практики – быстро и усиленно расширяющийся род практик, который занимает все большее место в современной антропологической реальности. Размыкание человека, которое осуществляется в них, носит «привативный» характер: человек в виртуальных практиках разомкнут в том смысле, что он не полностью актуализован, и его проявления предельны в том смысле, что они не принадлежат к сфере обычных, актуальных антропологических проявлений, образующих горизонт (актуального) существования человека.

Размыкание в бытии, размыкание в сущем и размыкание в выходе в виртуальную реальность – эти три вида антропологического размыкания исчерпывают все классы предельных антропологических проявлений; не особенно сложное рассуждение, демонстрирующее этот факт, проводится нами в указанной работе. Всю совокупность предельных антропологических проявлений мы называем Антропологической Границей, и каждый из трех классов этих проявлений рассматривается как область данной границы; три области получают название топик – соответственно, Онтологической, Онтической и Виртуальной. Каждой из этих топик соответствует определенная (неклассическая) парадигма конституции человека как такового (что то же, неучастняющей, общеантропологической конституции). Но конституция человека как такового формируется *только* в предельных антропологических проявлениях, и потому три парадигмы, порождаемые тремя видами размыкания, исчерпывают все существующие способы неучастняющей конституции человека. В итоге, размыкание человека в его предельных проявлениях выступает как общий и единственный механизм конституции человека как такового, и человек в нашем описании представляется как «сущее, трояко размыкающее себя»⁴. Это означает, что данное описание доставляет основу, порождающее ядро некоторого цельного антропологического подхода, охватывающего, вообще говоря, всю целокупную антропологическую реальность. Мы называем этот подход *антропологией размыкания*, или *синергической антропологией*, ввиду его генетической связи с парадигмой синергии.

Поскольку каждый из способов размыкания охарактеризован достаточно конструктивно посредством определенных антропологических практик, синергическая антропология возникает как рабочее, работающее описание антропологической реальности, дающее возможность исследования структуры ее феноменов и процессов. Вслед за представленным построением концептуальных оснований синергической антропологии, мы возвращаемся к этим феноменам и процессам: *от опыта к рассуждению и затем вновь к*

⁴ Заметим, что формула «сущее, размыкающее себя» могла бы относиться и к биологической конституции, поскольку все живое точно так же конституируется в размыкании; однако в этой сфере конституция принимает лишь зачаточную, несравнимо обедненную форму, не включая в себя ни структур идентичности, ни, разумеется, размыкания в бытии.

опыту – такова логическая стратегия развития нашего подхода: стратегия своего рода эпистемологического восхождения. Сегодня на его базе уже изучался и изучается широкий спектр антропологических явлений и проблем – в первую очередь, в сфере актуальных антропологических трендов современности.

3.

Наша беглая характеристика синергичной антропологии легко могла создать впечатление, что это – сугубо современное направление, использующее лишь опыт исихазма и духовных практик Востока, лишенное корней и связей в философской и богословской мысли и в особенности чуждое традиции западной философии. Но это впечатление было бы поспешным. Парадигма размыкания имеет богатую историю, в которой имеются и важные философские страницы. Эта история отличается разнообразием и неожиданными соседствами, она никогда не прослеживалась прежде, и нам непременно следует отметить ее основные вехи.

Несомненно, самые ранние примеры «дискурсов размыкания» были развиты в духовных практиках. Разумеется, здесь это были большей частью чисто практические, операциональные дискурсы; но в силу необходимости строгого и полного метода в духовных практиках, крупнейшие учителя этих практик стремились достичь и углубленного аналитического видения и закрепления их опыта – и в их трактатах мы находим первые выражения парадигмы размыкания. Так обстоит уже с древнейшей практикой – с классической йогой, как она представлена в «Йога-сутрах» Патанджали (не позднее III в.н.э.). Вот две сутры из Второго раздела, «Способы осуществления йоги». «44. *В результате самообучения [возникает] связь с наставляющим божеством.* Боги, риши и сиддхи входят в поле зрения [йогина] ... и принимают участие в его работе. 45. *Благодаря упованию на Ишвару, [обретается] совершенство в йогическом сосредоточении.* Тот, кто посвятил все свое существование Ишваре, [обретает] совершенство в йогическом сосредоточении, благодаря которому он безошибочно познает все что захочет, [даже если оно находится] в другом месте и другом времени... его мудрости открыто все так как оно существует в действительности»⁵. В системе Патанджали, Ишвара, или «особый Пуруша», обозначаемый священным слогом *Ом*, есть воплощение абсолютного знания, могущества и совершенства. «Упование на Ишвару», требуемое от йогогина, – это, по Патанджали-Вьясе, страстное, безраздельное, экстатическое устремление к нему; и коль скоро Ишвара, в наших терминах, заведомо не принадлежит горизонту эмпирического бытия, такое устремление относится к предельным антропологическим проявлениям – именно, к тем, в которых человек размыкает себя в бытии. Таким образом, «связь с божеством», возникающая в практике, может рассматриваться как репрезентация парадигмы синергии, или онтологического размыкания человека (хотя надо подчеркнуть, что о «синергии» здесь можно говорить лишь в обобщенно-расширительном смысле, когда этот термин, в отличие от своего исходного смысла в христианском дискурсе, не ассоциируется с началами личности и общения). Стоит еще заметить, что мотивы размыкания, открытости, синергии глубоко проникают весь дискурс классической йоги Патанджали, связываясь уже с самим его именем. Разнообразные легенды о происхождении Патанджали едины в своей основе: на молитвенно раскрытые ладони мудреца опускается змей Шеша – Ананта, символ бесконечности; и имя Патанджали толкуется как сочетание слов санскрита «падать» (пат) и «ладонь» (анджали). Раскрытая ладонь – древнейший символ и жест открытости, размыкания человека. И в свете этого, обратим внимание: учитель, что представил учение другой практики бытийного размыкания, исихазма, также носит имя «ладонь»: по-гречески, *палама*.

⁵ Классическая йога. М., 1992. С.143. Курсивом в цитате – текст сутр, прямым шрифтом – комментарий Вьясы.

«Триады в защиту священнобезмолвствующих» (1338-1341) святителя Григория Паламы – столь же ключевой текст для исихазма, как сутры Патанджали для йоги. Представленное здесь учение о Божественных энергиях создает концептуальные рамки для богословско-философского понимания и описания исихастского опыта. Прежде всего, на его основе сама идея синергии обретает законченную форму как совершенное сообразование, сотрудничество всех энергий человека с онтологически отличной, нетварной Божественной энергией. Вслед за тем, развивается углубленная богословская и антропологическая трактовка основных элементов исихастской практики как лестницы ступеней, возводящих аскета к обожению, или теозису – полному соединению всех энергий человека с Божественной энергией (очевидно, что синергия необходимо предшествует теозису как финальной цели практики, недостижимой до конца в здешнем бытии). Здесь размыкание человека навстречу личному бытию-общению получает развернутую, всестороннюю дескрипцию в своей внутренней структуре.

Центральную роль в размыкании играет создание особого модуса сознания, который Палама передает формулой «Ум – Епископ». В этом модусе ум человека действует как единый управляющий центр человеческого существа, который осуществляет его переустройство в новое устройство, открытое благодати (Божественной энергии). Для создания Ума-Епископа требуется тонкая операция перестройки сознания, издревле именуемая в исихазме «сведением ума в сердце». Перестройка состоит в достижении, с помощью предельно сконцентрированного самонаблюдения и самоконтроля, прочной сцепки энергий умственных и душевных (эмоциональных, аффективных), их объединения и взаимной координации. Опыт показывает, что такая сцепка двух главных видов энергий человека в единую энергетическую структуру, «умосердце», обладает особою устойчивостью; «умосердце» – специфическая структура, осуществимая лишь в общем контексте практики, – способно служить как «руль для управления кораблем души – рычаг, которым начнешь приводить в движение весь твой внутренний мир» (св. Феофан Затворник). В первую очередь, с помощью этого рычага устанавливается исихастская непрестанная молитва, служащая главнейшим выражением бытийного размыкания человека, его устремления к синергии и обожению.

Далее, к структуре «умосердца» присоединяются и физические, телесные энергии; онтологическое размыкание раскрывается как сугубо холистический акт, в который вовлекаются все уровни организации человеческого существа. Палама специально обосновывает наличие в исихастской практике соматического аспекта, содержание которого – что важно – состоит отнюдь не в отстранении, отсечении тела от духовного делания, но в его действительном соучастии в нем: «Тело тоже как-то приобщается к умному действию благодати, перестраивается в согласии с ней ... Тело обоживается вместе с душою» (Триады, I 3,31; I 3,37). Обсуждает он и конкретные телесные приемы практики, касающиеся дыхательной техники, молитвенных поз и проч.

Особую важность телесные аспекты практики приобретают на ее высших ступенях, когда с достижением синергии человек делается открыт, «прозрачен» для благодати, и ее действием начинаются актуальные изменения фундаментальных предикатов человеческого существования. От встречи с Божественными энергиями человек продвигается к соединению с ними, к актуальному претворению в личное бытие-общение, и в этом движении, первыми подвергаются радикальной трансформации восприятия, перцепции человека. Такой порядок понятен: человек всецело ориентирован теперь к иному образу бытия, и встреча, общение с этим бытием требуют иных средств восприятия, чем наши природные органы чувств, способные служить лишь для контактов с эмпирическим миром. Опыт исихазма (как и других духовных практик) свидетельствует, что на высших ступенях практики формируются новые, альтернативные способности восприятия, издавна именуемые «умными чувствами» (*noera aisthesis*). Феномен умных чувств получает углубленное рассмотрение у Паламы, и на его основе находит решение знаменитая проблема природы «созерцаний Света Фаворского»

– световых восприятий, испытываемых исихастами на высших стадиях творения непрерывной молитвы.

Византийское сознание – глубоко теологизированное, теологическое сознание, и мысль Паламы избирает, как правило, богословскую постановку исихастских проблем (а не антропологическую или философскую) и строится в богословской оптике. Но два крупных обстоятельства выводят эту мысль за рамки ограничений и барьеров средневекового способа мышления. Во-первых, Палама сам – искушенный исихаст, афонский аскет и учитель аскезы, принципиально отвергающий отвлеченные построения, будь то богословские или нет, свидетельствующий из глубины исихастского опыта и прочно стоящий на его почве. А во-вторых, в его концепции Божественных энергий, в порожденном ею энергийном дискурсе обнаруживается весьма эффективное орудие, открывающее богатые перспективы для рассмотрения антропологической и философской проблематики в новом ключе, неклассическом. При разработке оснований синергийной антропологии, концептуальные и эпистемологические ресурсы православного энергетизма Паламы были нами использованы в полной мере.

В сближении Паламы и Патанджали – ничего странного, кроме разве что отдаленности культурных миров. Вопреки этой отдаленности, вопреки кардинальному различию искомых духовных состояний, перед нами явления, явно родственные типологически и структурно: две практики бытийного размыкания человека и учителя этих практик, *Учители Раскрытой Ладони*. Однако, продолжая проследивать истоки антропологии размыкания, мы далее замечаем еще одно сближение, уже и впрямь странное и неожиданное. До сих пор вся наша характеристика этой антропологии, подчеркивающая ее «неклассичность», равно как и свойства уже описанных истоков, рождали явное впечатление, что антропология такого рода глубоко чужда западной философской традиции, нормам и парадигмам западного мышления. Как мы видели, парадигмы конституции человека в размыкании неразрывно связаны с практиками самопреобразования человека – «практиками себя», по Фуко; однако Фуко показывал, что весь мейнстрим европейской мысли, начиная с Ренессанса и Нового Времени, а, возможно, уже и с томистской схоластики, отвергал идею «практик себя»; и тем более чуждым этому мейнстриму был мир духовных практик, стремящихся к актуальному претворению человека в иной образ бытия. Все это так – но при всем том мы с несомненностью обнаруживаем, что к истокам антропологии размыкания теснейше причастен также Серен Кьеркегор.

Обычная интерпретация творчества Кьеркегора, рисующая «датского Сократа» как основателя экзистенциалистской философии, отнюдь не наталкивает на такой вывод; она не говорит ни о какой связи философии Кьеркегора с парадигмой размыкания человека. Тем не менее эта связь существует и вовсе не является скрытой. Взяв ее в фокус философского зрения, мы вскоре различаем, что размыкание себя есть истинный ключ и к творчеству Кьеркегора, и к его жизни. С одной стороны, это для него – личная, экзистенциальная задача – задача «сделать себя открытым»; попытки ее решения постоянно обсуждаются в его *Дневниках*, проходят как лейтмотив его внутренней жизни. С другой стороны, это его ведущая философская тема, которая возникает в каждом из его главных трудов, всякий раз формулируясь в иных категориях и по-иному трактуясь. Рецепция философии Кьеркегора и его жизнетворчества в ключе парадигмы размыкания детально развита мною в книге «Фонарь Диогена» (М., 2010); здесь я лишь сжато воспроизведу ее основные тезисы.

В перспективе парадигмы размыкания человека, корпус главных трудов Кьеркегора предстает связным единством. Этих трудов всего шесть: «Или – или» (1843) – «Страх и трепет» (1843) – «Понятие страха» (1844) – «Ненаучное послесловие к «Философским крохам»» (1846) – «Болезнь к смерти» (1849) – «Упражнение в христианстве» (1850). Каждый из них может рассматриваться как опыт философии размыкания, описывающий

либо цельное событие (путь, процесс) размыкания человека, либо некоторые его важнейшие элементы или аспекты. Речь при этом идет, как и в исихазме, о бытийном размыкании в христианской онтологической парадигме; но, в соответствии с различиями между православным и лютеранским вероучением и типом религиозности, осуществление размыкания мыслится не как обожение, а как достижение полноты христианской веры. Путь размыкания представляется, таким образом, как *путь к вере*, а весь комплекс названных текстов – как серия из шести сценариев этого пути. Каждый сценарий описывает путь размыкания на основе определенного центрального принципа, из (или вокруг) которого разворачивается свой дискурс, своя система понятий.

Первый труд, «Или – или», говорит о начале пути, которое, в терминах Кьеркегора, отвечает стадиям эстетического и этического сознания, еще не входя в высшую и заключительную стадию сознания религиозного. Ведущим принципом здесь выступает «этический выбор себя»: в нем человек решает сделать себя открытым, преодолев в себе эстетическое сознание, которому присуща замкнутость, и выйдя в сферу этического сознания, которое характеризуется открытостью – однако еще не онтологической открытостью к вере и Богу, а лишь той открытостью, какой обладает всеобщее (по Кьеркегору, «этическое как таковое – всеобщее, а всеобщее – открытое»⁶). «Страх и трепет», напротив, делает предметом финал, телос (в терминах духовных практик) пути размыкания, т.е. состояние веры, рассматриваемое на примере праотца Авраама в акте жертвоприношения Исаака. Мы видим здесь, в частности, очень характерный для Кьеркегора момент в трактовке веры и онтологического размыкания: особо подчеркивая необходимость молчания Авраама (никому не сказавшего об услышанном велении Бога), философ утверждает, тем самым, что открытость, разомкнутость человека к Богу означает одновременно замкнутость к окружающим, она не соединяет с людьми, а отделяет от них. Далее, после «сценария о Начале» и «сценария о Телесе», в «Понятии страха» описан уже цельный путь, строящийся на базе принципа экзистенциального страха. В этом знаменитом трактате, ставшем классикой экзистенциализма, представлена последовательность формаций страха, крайне разнообразных, разноприродных, посредством которых сознание «воспитывается к вере». Детальной всего здесь разбирается «страх перед добром», присущий «демоническому» типу сознания и прямо предшествующий финальной формации – «спасающему страху», что вводит непосредственно в состояние веры. Очередной сценарий, развернутый в «Ненаучном послесловии», – самый пространственный. Здесь вводится наконец ключевой концепт «экзистенция»; на его основе строится неклассический философский дискурс, и в его рамках возникает целое множество концепций и теорий: об экзистенциальной коммуникации, стоящей на принципе «невозможности прямого сообщения», о проблеме познания, о юморе и иронии, абсурде и парадоксе и др. Что же до размыкания и пути к вере, то этот путь описывается на основе принципа «экзистенциального пафоса», который преобразуется, или «потенцируется», проходя ряд ступеней, восходящих к «абсолютному телосу». Высшие ступени суть отрешенность, страдание и полнота сознания вины. Надо заметить, что «потенцирование пафоса», как и все экзистенциальные практики, вводимые Кьеркегором, не является практикой холистической (интегральной), ибо не включает телесного аспекта; и в этом – существенное отличие экзистенциальных практик от духовной практики. В следующем сценарии, представленном в «Болезни к смерти», производящим принципом избирается отчаяние. Здесь много сходства со сценарием страха: путь размыкания, путь к вере прокладывается через сложную серию формаций отчаяния, которые служат препятствиями на этом пути (отчаяние, по Кьеркегору, – «болезнь к смерти», противоположность болезни Лазаря, которая «не к смерти, но к славе Божией» (Ин. 11,4)). Связь с размыканием тут самая непосредственная: общая черта всех формаций отчаяния – замкнутость, и путь сквозь них есть преодоление замкнутости. Изощренная аналитика замкнутости, развиваемая здесь, выдвигает, в частности, важный, глубоко личный для

⁶ S.Kierkegaard. Furcht und Zittern. Jakob Hegner Verlag. Köln-Olten, 1968. S.273.

Кьеркегора принцип максимального приближения к вере, к Богу – через максимальное удаление от Него, и сразу вслед за таким удалением. Очевидно, что это – существенная модификация присущей духовной практике модели размыкания в последовательном, поступательном восхождении к Телосу. И наконец, в последнем сценарии, в «Упражнении в христианстве», принцип, под знаком которого выстраивается размыкание человека, передается формулой «одновременность со Христом»: «Верующий должен быть всегда одновременным присутствию Иисуса... эта одновременность есть условие веры или точней, она и есть сама вера»⁷. Данный принцип выражает не свойство темпоральности, а структуру экзистенции: по Кьеркегору, я обладаю одновременностью со всем тем, что присутствует как подлинная действительность в моей внутренней реальности. Поэтому одновременность со Христом равносильна совершенной открытости ко Христу, и в отдельных аспектах этот принцип близок к православному принципу синергии.

Как можем видеть, все шесть сценариев размыкания построены на очень разных производящих принципах; и априори они могли бы не иметь никакого единства меж собой, оставаясь лишь отдельными, взаимно не связанными разработками сходной проблематики. Сам автор не делает видимых усилий как-либо их связать и согласовать, выстроить если не в систему, то хотя бы в цельность. И тем не менее цельность, внутреннее единство собрания сценариев налицо. В философском аспекте, все сценарии Кьеркегора актуализуют мощный импульс к освобождению от давящей нормативности дискурса классической метафизики – нормативности, которая для него воплощалась, прежде всего, в Гегеле, в его Системе. Они неуклонно продвигаются к созданию альтернативного дискурса – дискурса экзистенциальной философии, и уже в «Ненаучном послесловии» этот дискурс в его основаниях сформирован и демонстрируется в действии. В религиозном аспекте, единство всего пути мыслителя еще более наглядно. От сценария к сценарию мы видим ясно созревание духовного опыта, который столь же неуклонно продвигается вглубь христианской жизни, все более концентрируясь на главной задаче и заботе христианина, на общении со Христом; и в последнем сценарии Кьеркегор говорит об этой главной задаче уже с полнейшей открытостью и прямоотой.

При всей беглости, наше резюме философии Кьеркегора не оставляет сомнений в том, что эта философия также должна быть причислена к истокам антропологии размыкания. В сопоставлении с истоками в духовных практиках, здесь – существенно иной род истока. В нем несравненно более тщательная, богатая концептуальная разработка; но, с другой стороны, в нем гораздо менее освещены и раскрыты высшие ступени размыкания человека в бытии, подступы к Телосу онтологического размыкания. Парадигма последовательного, поступательного восхождения к Телосу не реализуется ни в философии Кьеркегора, ни в его жизни. Он не был Учителем Раскрытой Ладони; на всем пути философа его ладонь скорее только стремится стать полностью раскрытой.

Однако подобная позиция близка, созвучна философскому сознанию и разуму. Когда в 20 в. философия Кьеркегора была наконец замечена и оценена, она сразу и сильно стимулировала движение «преодоления метафизики» как в философской, так и в религиозной мысли. Разумеется, она подтолкнула появление европейского экзистенциализма; но, наряду с этим, она указала и возможность неклассического философского дискурса на основе парадигмы размыкания человека. В западной философии появились многие значительные концепции и учения, близко родственные антропологии размыкания. Самое крупное из таких явлений – философия Хайдеггера. В «Бытии и времени» категория размыкания (*Erschliessung*) вводится явно и служит одним из важнейших экзистенциалов; у позднего же Хайдеггера сам термин «размыкание» не употребляется, но тем не менее конституция человека продолжает соответствовать парадигме размыкания. Явно или неявно, размыкание человека всегда присутствует и в диалогической философии –

⁷ S.Kierkegaard. Einübung im Christentum. Jakob Hegner Verlag. Köln-Olten, 1951. S.57.

у Бубера, Розенштока-Хюсси, Бахтина. Диалог – активность, размыкающая человека к Другому, диалогическому партнеру, и конституция человека в общении, диалоге есть неизбежно конституция в парадигме размыкания. Не может не иметь связи с этой парадигмой и философия Левинаса, еще более сосредоточенная на фигуре Другого: примат Другого необходимо предполагает мое размыкание к нему. У Левинаса концепция размыкания получает оригинальное развитие: его анти-бытийная, анти-онтологическая установка диктует задачу «вырваться за пределы бытийности», разомкнуть себя уже не в бытии, а в некое «не-место» (*non-lieu*, специфическое апофатическое понятие Левинаса). Наконец, присутствие размыкания легко обнаруживается в постмодернистской мысли, в антропологических концепциях Деррида, Делеза, Фуко⁸.

В итоге, древние восточные страницы в истории размыкания человека дополняются не менее содержательными современными западными страницами. Перед нами – своеобразная сквозная нить неклассического антропологического мышления – мышления о человеке как сущем, размыкающем себя. Она проходит в самом широком культурно-цивилизационном контексте, поверх конфессиональных, географических, исторических барьеров. Меняя свои формы, временами утрачиваясь, становясь «подземной традицией», переходя с Востока на Запад, она сумела сохранить жизнь и творческий потенциал от Патанджали до Левинаса. Не исключено, надеемся, что ее очередным звеном сможет стать синергичная антропология.

⁸ Парадигма размыкания в затронутых тут современных учениях детально разбирается нами в работе «Краткая история размыкания» (см. сборник «Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте». М., 2010).