

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга – курс лекций, который я прочел в Пекинском педагогическом университете летом 2009 г. Идея курса принадлежала моему китайскому коллеге и другу, профессору Байчуню, и по мере того как мы с ним обсуждали ее, наш замысел принимал все более широкий масштаб. Конечно, главная направленность курса определялась моей научной тематикой и потому неизбежно должна была лежать в сфере антропологии. Но ситуация и проблемы современной антропологии прямо и тесно связаны с ситуацией европейской философии, и заведомо невозможно понять их, не входя в эту философскую ситуацию, в том числе, и в ее исторические корни. Помимо того, развиваемая мною линия в антропологии, синергичная антропология, восходит в своих истоках к традиции русской религиозной мысли; в известной степени, она родилась как продолжение этой традиции и решение ее назревших проблем. В итоге, возник широкий и довольно оригинальный проблемный комплекс:

*русская мысль – европейская философская традиция – современная антропология и ее задачи.*

Этот комплекс мы и постарались охватить в лекциях. Но его части – очень разной природы, внешне они крайне разнородны и далеки друг от друга. Необходимо было обеспечить единство всего сложного целого, внести в него идейную связность и логическую структуру. Эту задачу у нас выполняют идеи и понятийный аппарат нашего нового направления, синергичной антропологии. Именно синергичная антропология служит «общим знаменателем» всего курса и задает единую перспективу, в которой рассматриваются все его основные темы. Читатель будет судить, насколько успешно она выполняет эту объединяющую роль, и можно поэтому считать, что в лекциях осуществляется также еще и проверка определенных свойств синергичной антропологии.

**Первый тематический цикл** посвящен русской философии. Мы не излагаем ее историю, ибо наши цели – в ином плане, структурном и концептуальном. Мы хотим представить русскую философию как цельный феномен мысли, и для этого нужно осветить ее истоки и основания, движущие идеи, увидеть логику ее развития и специфические черты. При этом, особое внимание мы уделяем ее трактовке антропологических проблем. Взгляд с позиций синергичной антропологии родствен феноменологическому подходу, он также предполагает обращение к опытным истокам мысли. Для описания того опыта, который стремилась воплотить русская религиозная философия, мы вводим специальное понятие «Восточно-христианский дискурс». Это – транслированный на Русь из Византии язык и фонд духовно-культурных содержаний для освоения реальности, созданный Восточным христианством. Основу его составляют религиозная традиция и культурная традиция Восточного христианства, а специфическим отличием его является примат аутентичного опыта устремления ко Христу и соединения с Ним, каким этот опыт культивируется в православной школе духовной практики, исихазме. Данное понятие становится ключевым в нашем анализе пути русской мысли и ее идейного строения. В частности, на его основе решается и принципиальный вопрос о характере отношений, которые складывались в ней между философией и богословием. Судьба опыта, питающего Восточно-христианский дискурс, и судьба самого этого дискурса служит для нас главным фактором, определяющим этапы развития русского сознания, а затем и русской философии. В этом процессе развития для нашего курса наиболее существенны его начало и конец, наша современность. Мы анализируем трансляцию Восточно-христианского дискурса из Византии на Русь, отмечая зарождающиеся уже на этой стадии черты русского христианства и русского сознания: быстрое и активное внедрение на Руси исихазма (опытной основы Восточно-христианского дискурса); напротив, малое и пассивное усвоение богословских и культурных содержаний этого дискурса; тяготение к общественным, соборным формам духовной жизни, скорее чем к индивидуальным, уединенным. Анализ же новейших

этапов, начиная от культуры Серебряного Века, констатирует разрыв духовной и культурной традиций и, в частности, оторванность всего религиозно-философского движения, пробужденного Владимиром Соловьевым, от исихастской традиции, хотя та и переживала в это время период своего расцвета.

Из этой констатации следует, что возврат к изначальным заданиям русской мысли, связанным с воплощением принципов Восточно-христианского дискурса, требовал критического отношения к культуре Серебряного Века и к его религиозной философии. Необходим был отход от дискурса русской религиозной философии, с его глубокой зависимостью от классической европейской метафизики, и новое обращение к самой опытной основе Восточно-христианского дискурса, опыту исихастской традиции. Развитие русской философии здесь вновь подводит ее к следованию феноменологической парадигме: к отказу от строительства отвлеченных систем и к обращению – в согласии с лозунгом Гуссерля, *Zu den Sachen selbst! К самим вещам!* – к дескрипции первичного опыта, служащего феноменальной базой для философствования. Этот феноменологический поворот русской мысли, в котором она обращается к углубленному исследованию исихазма, – **Второй тематический цикл** нашего курса.

Ситуация русской мысли имела, однако, то отличие, что вместо интеллектуального интенционального опыта феноменологии, здесь подлежал изучению опыт мистико-аскетической практики. Это глубоко специфический род опыта: в подобной практике человек последовательно трансформирует себя, все свое существо, стремясь изменить сам способ своего бытия путем актуального соединения с Божественным бытием. Данный опыт является не только антропологическим, но и мета-антропологическим, и его дескрипция требует не только антропологических, но также онтологических и богословских понятий. Именно с богословских аспектов исихазма и начала создаваться его новая современная трактовка в русской мысли. В середине минувшего века в трудах богословов русской эмиграции (Кривошеина, Вл.Лосского, Флоровского, Мейендорфа) происходит плодотворный возврат к проблематике византийского исихастского богословия, заново на современном уровне разрабатываются его базовые концепты, такие как Божественные энергии, синергия, обожение и др., исследуются богословские предпосылки исихастской практики. Но вслед за тем, в центр закономерно выступает антропологическая проблематика; обращение к исихазму с необходимостью несло с собой не только феноменологический, но и *антропологический поворот* русской мысли. Однако, в отличие от богословских, а также и философских аспектов, эта проблематика оставалась прежде мало изученной и плохо понятой. Систематическая реконструкция исихастской антропологии была проделана лишь в недавнее время в моих трудах, главным образом, в книге «К феноменологии аскезы» (1998). Кратко описывая ее результаты в этих лекциях, мы показываем, что основные этапы исторического становления исихастской традиции (раннехристианское монашество 4-7 вв. – Синайский исихазм 7-10 вв. – Поздневизантийский исихазм 13-14 вв.) одновременно являются и этапами формирования важнейших антропологических структур исихастской практики. Сама же практика в целом предстает как специфический духовно-антропологический процесс, в котором конституируется человек, формируются структуры его личности и идентичности. Управляющий принцип этого процесса, диктующий его динамику, порождающий механизм, общее строение, определяется как *онтологическое размыкание* человека: достижение всей совокупностью человеческих энергий направленности к иному (Божественному) бытию и встречи, соединения с энергиями этого бытия. Впервые такой принцип описан был в византийском богословии под именем *синергии* – соработничества, совместного и согласного гармонического строя человеческих и Божественных энергий. Другие важнейшие черты практики как процесса суть, во-первых, ступенчатая парадигма (процесс имеет структуру лестницы, ступени которой восходят к актуальной онтологической трансформации человеческого существа) и во-вторых, необходимость

строгости и полноты метода, который охватывает все стороны и все стадии процесса – организацию исихастского опыта, его проверку и истолкование.

Исихастская антропология, реконструированная нами, в корне отличается от классической европейской антропологии, что стоит на фундаменте идей Аристотеля, Декарта, Канта и характеризует человека тремя основополагающими понятиями: *сущность, субстанция, субъект*. Все эти понятия не используются в ней, так что это – глубоко неклассическая антропология. Данное обстоятельство делает ее ценной в контексте современной ситуации науки о человеке: сегодня классическая антропология отвергнута, ее базовые понятия и принципы признаны не отвечающими реальности человека, и антропологическая мысль, переживая затяжной кризис, интенсивно отыскивает альтернативные основания для антропологии и альтернативный тип антропологического дискурса. Конечно, исихастская антропология сама по себе отнюдь не является искомым альтернативом: это весьма частная антропология, трактующая не о человеке как таковом, но лишь о человеке, культивирующем исихастскую практику. Однако наша реконструкция этой антропологии обнаруживает в ней немало особенностей, которые присущи далеко не одному исихазму, но обладают той или иной степенью антропологической универсальности. Отсюда возникает методологическая идея, догадка: быть может, собрав воедино эти универсальные черты, обобщая и дополняя их, возможно продвинуться до цельной неклассической концепции человека?

Реализация этой стратегии, эксплуатирующей эвристические потенции исихастской антропологии, составляет наш **Третий тематический цикл**, который мог бы быть назван «От исихазма к синергичной антропологии». В первую очередь, мы выясняем здесь полный эвристический диапазон ключевого принципа исихазма, принципа онтологического размыкания человека. Достаточно очевидно, что этот принцип служит управляющим (конститутивным) принципом также и для определенного класса явлений, родственных исихазму, – антропологических практик, что создаются в других мировых религиях, помимо христианства, и также выполняют задачу хранения и воспроизводства ядра аутентичного духовного опыта этих религий. Во всех случаях, существо опыта заключается в аутотрансформации человека, направляющейся к его актуальному онтологическому изменению. Практики такого рода – суфизм, различные школы индуистской и буддийской йоги, тибетский тантрический буддизм, дзэн, даосизм. Как мы показываем, все эти практики могут рассматриваться как репрезентации одной и той же универсальной антропологической парадигмы, которой я дал название «парадигма духовной практики». Данная парадигма объединяет в себе весьма содержательный набор структурных черт, которые присущи любой из перечисленных практик: ступенчатый тип духовно-антропологического процесса, строгий метод, техники концентрации внимания, аккумуляции и фокусирования энергии и др. С другой стороны, выделение общих черт позволяет отчетливо охарактеризовать и различия между практиками. С помощью наших понятий, мы выявляем и анализируем главное из таких различий – «онтологическую бифуркацию», разделяющую все духовные практики на два класса, в одном из которых процесс практики направляется к горизонту личного бытия (как в исихазме), а в другом (отвечающем дальневосточным практикам) – к имперсональному и бескачественному бытию, неотличимому от небытия. В итоге, совокупность духовных практик всех мировых религий осмысливается как единый духовно-антропологический феномен, что создает концептуальную базу для компаративных исследований и открывает новые научные перспективы.

Но, разумеется, и описание духовных практик – также лишь «частная антропология». Решающий шаг к общей антропологической концепции делается тогда, когда мы обнаруживаем, что размыкание человека способно служить в качестве универсальной парадигмы конституции человека. К этому заключению подводит простая логика. Конститутивным для человека является его предельный опыт – такой, в котором

он встречается с тем, что лежит вне горизонта его сознания и существования и потому обозначает его границу, *предел* – тем самым, о-пределывая, то есть определяя его. Но предельный опыт есть всегда опыт размыкания, ибо, чтобы достичь своего предела, человек должен быть открытым, разомкнутым вовне, за собственные пределы. Понятно также, что в этом рассуждении размыкание человека, вообще говоря, отнюдь не предполагается онтологическим размыканием, которое осуществляется в духовной практике и означает разомкнутость к иному способу бытия. Отсюда встает важная проблема: выяснить, возможны ли, и какие именно, виды размыкания человека, отличные от онтологического размыкания. Анализ предельного опыта человека приводит к выводу, что подобных видов – всего два: «онтическое» размыкание, в котором человек оказывается разомкнут для воздействий бессознательного, и виртуальное размыкание, в котором он совершает выходы в виртуальную реальность. Убедившись в том, что три полученных вида антропологического размыкания – онтологическое, онтическое и виртуальное – исчерпывают собой многообразие предельного опыта человека, а потому и определяют все базовые типы конституции человека, мы обретаем наконец фундамент нового неклассического способа антропологической дескрипции, которому даем название синергической антропологии. Центральная часть курса представляет сжатое, но систематическое обсуждение главнейших понятий и принципов синергической антропологии, а также основных проблем, которые в ней ставятся и решаются.

Одна из важнейших проблем нового антропологического подхода – его интеграция в исторический и современный контекст антропологической мысли. Этому посвящаются заключительные части курса: **Четвертый тематический цикл** рассматривает исторический контекст, **Пятый тематический цикл** – современный контекст. С учетом сегодняшней ситуации, определяемой кризисом прежней антропологии и поисками альтернатив ей, мы ставим проблему интеграции обратным образом: не рассматриваем наш подход в перспективе старой традиции, но делаем нечто противоположное – обозреваем весь путь европейской антропологической мысли в свете сегодняшних итогов этого пути и с позиций новой неклассической антропологии. Такой взгляд оказывается плодотворным: нам раскрываются корни кризиса классической метафизики и классической антропологии и стадии развития этого кризиса. Мы прослеживаем, как с движением философии от Декарта к Канту, затем к послекантовскому немецкому идеализму происходило неуклонное усиление и накопление феноменов «анти-антропологизма», – разнообразных дефектов антропологической дескрипции, несущих вытеснение человека из дискурса, его подчинение отвлеченным началам, исчезание образа человека в целом (в цельности всех его измерений), его расчленение и растворение в спекулятивных метафизических конструкциях. Возникает явная параллель с интерпретацией пути классической метафизики у Хайдеггера, согласно которой этот путь представляется как история «забвения бытия». По аналогии с этой интерпретацией, мы характеризуем путь классической антропологии как процесс нарастающего «забвения человека».

Если кульминацию анти-антропологических тенденций можно связывать с философией Гегеля, то обратная тенденция – к протесту против анти-антропологизма и антропологическому повороту, примату антропологической проблематики – со всею определенностью берет начало в философии Кьеркегора. Обычная трактовка Кьеркегора в истории философии, видящая в нем только родоначальника европейского экзистенциализма, недооценивает значение его антропологии, и в наших лекциях мы намечаем иную трактовку, в которой философия Кьеркегора представляется как неклассическая антропология, основанная, подобно синергической антропологии, на парадигме размыкания человека. Мы также кратко останавливаемся на дальнейшей судьбе «протестной антропологии», что стремилась преодолеть «забвение человека» и самым ярким своим представителем после Кьеркегора имела Ницше. Затем, бегло

обозревая антропологические течения 20 в., мы делаем вывод об их недостаточной общности, отсутствии в них полноты охвата феномена человека. В свете этого, резкую, разрушительную критику философского и антропологического дискурса в постмодернистской мысли конца 20 в. мы находим в большой мере оправданной.

В происходящих сегодня поисках новой антропологии, мы выделяем одно явление, наиболее крупное и плодотворное: концепцию практик себя, развитую М.Фуко в последние годы его творчества. В заключение лекций, мы проводим широкое обсуждение этой концепции, во многом критикуя ее, но указывая и многие ценные особенности, в которых приоткрывается новый образ современной антропологии. Мы также обнаруживаем тесные связи между концепцией Фуко и синергичной антропологией, которые включают и близкие сходства, и резкие расхождения. Сравнительный анализ приводит к выводу, что в панораме современной антропологической мысли, эти два направления следует считать наиболее перспективными.

По плану курса предполагалось, что его завершением станет рассказ о сегодняшнем состоянии человека и науки о нем. Эта тема важна и интересна: в сегодняшней реальности совершаются кардинальные изменения как в человеке, так и в антропологической науке; налицо тенденции к радикальной трансформации антропологического дискурса, к изменению самого статуса антропологии и ее места в структуре гуманитарного знания. Однако за недостатком времени тема не была изложена в моих лекциях. Осталось лишь выразить в заключение надежду на то, что эти важные вещи еще удастся рассказать китайским слушателям в будущих встречах с ними.