

# СИНЕРГИЙНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, или ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА КАК ТРАМПЛИН ДЛЯ НОВОЙ КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА

С.С.Хоружий

## 1. «Малейший спасенный клочок»

В порядок дня современного философствования поставлена радикальная антропологическая рефлексия. «Преодоление метафизики» успело завершиться в минувшем тысячелетии, а с классической метафизикой ушла и классическая антропология, установившая европейское понимание человека на трех столпах, трех фундаментальных концептах: *субъект, сущность, субстанция*. Ныне все эти три столпа повержены – главным образом, трудами французских мыслителей последней трети двадцатого столетия. Конечно, антропологическая рефлексия происходила и здесь, притом интенсивная и радикальная до предела. Она разворачивалась в элементе тотальной критики и деконструкции прежнего антропологического основоустройства, направлялась к его разрушению – и с успехом исполнила взятую на себя миссию. Но дело на этом кончиться не могло. Человек, антропологическая реальность, продолжают существовать, больше того, с ними явно происходит что-то существенное, какие-то кардинальные перемены, и нет сомнений, что происходящее требует понимающей дескрипции. Антропологическая рефлексия требуется вновь, и не в меньшей мере; но очевидно, что сейчас она должна разворачиваться в конструктивном ключе, она должна очертить новое видение человека, доставив его пониманию язык и дискурс.

Как продвигаться к этому? Расставшись с метафизикой, мы не можем уже представлять «рефлексию в конструктивном ключе» как создание новой теории или системы путем силлогистического строительства из отвлеченных понятий-сущностей. Концепт сущности утрачивает свое положение также и в основоустройстве философского дискурса, как его производящий принцип; с классической метафизикой уходит и классический строй философской речи, Аристотелев эссенциальный дискурс. Антропологическая рефлексия не может, в итоге, опираться ни на прежний свой концептуальный фонд, ни на прежний дискурс; говоря по Хайдеггеру, она должна положить себе *другое начало*. При этих условиях, для того чтобы быть предметной рефлексией или, как мы сказали, рефлексией в конструктивном ключе, у нее остается единственная стратегия – стратегия, выражаемая знаменитым девизом Гуссерля: *Zu den Sachen selbst!* К самим вещам! – что означает прямое обращение к реальности, к миру, которые трактуются как мир нашего опыта, опытная реальность. Понятно, что в нашем случае этот девиз диктует заново обратиться к *антропологическому* опыту. Немедленный дальнейший вопрос – как осуществить это обращение? Обращение разума к опыту есть дескрипция опыта; но она может быть очень разной. Возможна, прежде всего, плоская эмпирическая дескрипция, что ограничивается простой фиксацией опытных содержаний. Очевидным образом, она не адекватна задаче понимания антропологической реальности; не соответствует она и девизу Гуссерля, который отнюдь не имеет в виду плоского эмпиризма. Феноменологическая дескрипция движется в иной логике, ориентированной именно на понимание; такая логика отвечает нашим целям, и мы ею воспользуемся.

Прежде всего, данная логика предполагает первоначальное сужение или ограничение поля дескрипции: выбирается такой опытный комплекс или вид опыта, который был бы доступен для интерпретации или, что то же, эпистемологически прозрачен; в этом смысле, говорят также, что в массиве совокупного изучаемого опыта отыскивается или избирается некоторый *чистый опыт*. По отношению ко всему этому массиву, избранный чистый опыт – не что иное как исходный плацдарм или, по выражению Гуссерля, «малейший спасенный клочок», продвигаясь с которого, понимающая дескрипция должна будет затем охватить данный массив полностью. Поэтому его выбор – важный шаг, во многом

определяющий методологию и эпистемологию развиваемого способа понимания. Этот выбор должен подчиняться не только условию чистоты, но также и некоторому другому условию. Ясно, в самом деле, что распространение дескрипции на все поле изучаемого опыта – в нашем случае, это совокупный антропологический опыт в его полноте – возможно вовсе не с любого «клочка». Исходный плацдарм может оказаться слишком узким, частным; для возможности широкого продвижения он должен быть достаточно представительным, полномерным. В итоге, у нас намечается определенная стратегия: первым шагом антропологической рефлексии должен служить выбор исходного плацдарма антропологического опыта, подчиняемый двум условиям или принципам – соответственно, *эпистемологической прозрачности* и *антропологической репрезентативности*. Они – взаимно противоположного характера: первый принцип, требующий чистоты опыта, заставляет *сужать* плацдарм, второй же, требующий достаточной представленности антропологической реальности в этом опыте, заставляет *расширять* плацдарм. Притом, в начале пути невозможно их сформулировать со всей точностью, и невозможно определить заранее для некоторого конкретного опытного комплекса, удовлетворяет ли он им полностью. – Все это значит, что «стратегия малейшего спасенного клочка» основана в большой мере на интуиции и несет в себе неустрашимый интеллектуальный риск.

История дает яркие примеры тому. Сама формула «малейший спасенный клочок» возникает у Гуссерля как характеристика когнитивного акта Декарта, в котором добывается положение *cogito ergo sum*. Стратегия воплощается здесь блестяще: исходный плацдарм предельно узок, его достаточная представительность для всей сферы когнитивного опыта нисколько не очевидна – но Декарт уверенно развивает, продвигаясь с него, цельный способ познания, который в дальнейшем становится основанием всей новоевропейской эпистемологии. Другой успешный пример доставляет сам Гуссерль. Он тоже следует стратегии спасенного клочка, и в качестве плацдарма чистого опыта в его глобальном феноменологическом проекте служит опыт арифметического и геометрического мышления. Но эти примеры отдалены от нашей ситуации. Их поле рассматриваемого опыта – это не совокупный антропологический опыт, и антропологический опыт вообще не тематизируется в них как особая опытная категория. Поэтому в них нет и принципа антропологической репрезентативности; принцип же эпистемологической прозрачности трактуется у Декарта целиком, а у Гуссерля в заметной мере в рамках классической метафизики (которую Декарт и создавал).

Однако имеется и пример, близкий нам. Концепция практик себя, развитая М.Фуко в последний период его творчества (1980-84 гг.), выдвинула широкий проект новой неклассической антропологии и под нашим углом зрения, в этом проекте можно опять-таки распознать стратегию спасенного клочка. Предметное поле концепции Фуко – это именно поле совокупного антропологического опыта, и в качестве базового рода опыта Фуко выделяет опыт практик себя – антропологических практик, в которых человек совершает преобразование себя, направляющееся к заданной заранее цели и захватывающее все уровни организации его существа. Но практики себя – очень обширный класс практик, и роль исходного плацдарма чистого опыта выполняет их определенный подкласс: те практики себя, что культивировались в поздней Греко-римской античности и, в первую очередь, в позднем стоицизме. Как будет видно далее, незавершенный проект Фуко, выбирающий в качестве «спасенного клочка» практики римских стоиков и продвигающийся от находимых в них антропологических парадигм к общей концепции человека, по своей логике и методологии, а иногда и в чертах возникающего образа человека, родствен нашему подходу *синергийной антропологии*.

К нему мы и переходим. Выбор исходного плацдарма должен был в данном случае учесть, кроме двух условий, и ряд других факторов: предшествующие примеры стратегии, уход классического дискурса, а также и перемены с современным человеком. В итоге, этот

выбор оказывается следующим: в качестве базового рода опыта принимается опыт духовных практик (опыт человека в его отношении к бытию); но, как и в концепции Фуко, собственно исходным плацдармом служит опыт более узкий: опыт одной определенной духовной практики – а именно, *восточнохристианского исихазма*. Эпистемологическая прозрачность обеспечивается здесь тем, что исихастская практика отличается наличием строгого метода, высокой артикулированностью и отрефлектированностью. В пользу же антропологической репрезентативности говорит то, что в духовной практике явно представлен опыт онтологический и религиозный, опыт устремления человека к превосхождению наличного бытия.

## 2. Исихазм в призме антропологической рефлексии

В рамках нашего подхода проделана полная реконструкция исихастской антропологии<sup>1</sup>. Сейчас мы укажем лишь ее основные вехи, начав с простой экспозиции.

Исихазм – аскетическая и мистическая практика Восточного христианства, которая начинает складываться с первыми же шагами христианского монашества в 4 в., у Отцов-пустынников Египта и Палестины. Она достигает законченной зрелой формы через 1000 лет, в Византии 14 в., распространяется еще в Средние Века по всем странам Православия и затем, сквозь перерывы и кризисы, продолжает живое существование до наших дней. Как исторический и антропологический феномен, исихазм (и всякая духовная практика) представляет собой двуединство, сочетание индивидуальной *практики* и коллективной *традиции*, сообщества, которое вырабатывает, хранит и передает тонкое искусство этой практики, канон точного воспроизводства ее опыта. Такое сочетание индивидуального и коллективного имеет аналогию в биологических системах, в популяциях живых организмов. Каждая особь в популяции ведет свое индивидуальное существование, которое преследует также сугубо индивидуальную цель – реализацию генетической программы, заложенной в каждой ее клетке. Но чтобы достичь этой цели, особь должна находиться в среде популяции. Погруженность в эту среду, в сообщество особей, есть необходимая предпосылка успешного существования любой отдельной особи; отдельная особь и сообщество суть два неразрывных элемента феномена популяции. При этом, существует так называемый биогенетический закон, по которому развитие особи, онтогенез, и развитие всей популяции, филогенез, структурно подобны, т.е. повторяют друг друга, проходя одни и те же главные стадии. Можно заметить, что аскетическое сообщество, или что то же, духовная традиция, также имеет все эти структурные особенности популяций. Каждый адепт, исихаст, проходит сугубо личный путь практики, трансформируя себя к определенному высшему состоянию, но прохождение этого пути возможно лишь на базе традиции, в лоне аскетического сообщества и с его помощью. Больше того, при этом возникает и некоторый аналог биогенетического закона.

Путь практики – *sui generis* исихастский онтогенез – имеет структуру лестницы, восходящей от исходного события, вступления на путь практики (Духовные Врата) к завершению Пути, в котором все энергии человека достигают онтологического претворения, что носит название *обожения* и в полноте своей недостижимо в эмпирическом существовании человека. Весь этот Путь, от Духовных Врат до Обожения, членится на три больших раздела или блока. В первом из них аскетические усилия направляются еще, главным образом, к оставляемому аскетом мирскому образу жизни. Основные части этого блока суть обращение, покаяние и борьба со страстями. Обращение и покаяние должны обеспечить решительный разрыв с прежним мирским строем существования и сознания человека. Для этой цели исихазм развивает комплекс специфических покаянных практик, использующих экстремальные психологические

---

<sup>1</sup> См.: С.С.Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998. 352 с.

средства и состояния: резкое самоосуждение, самобичевание, скорбь и другие негативные эмоции, плач и слезы, порой и тяжкие, болезненные телесные испытания... Все эти средства выполняют синергетическую функцию «раскачки» сознания, в итоге которой сознание выводится далеко от всех обычных равновесных режимов и оказывается способно к радикальному переструктурированию, смене своего строя и динамики своих процессов. Борьба же со страстями, или «невидимая брань» подвижника должна устранить самые стойкие черты мирского строя сознания – устойчивые, циклические конфигурации его энергий, когда оно целиком сконцентрировано на некой мирской эмоции или цели, и потому не может продвигаться к цели практики. Исихазм анализирует, классифицирует страсти и разрабатывает техники и приемы их искоренения. В этих своих ступенях аскетика имеет сходство с античными, прежде всего, стоическими, практиками, а в современности с психологией и психотерапией, впрочем, сохраняя значительные отличия и от тех и от других.

С преодолением страстей практика входит в свою центральную или же экваториальную часть, где вектор внимания и усилий человека меняет свою направленность от долу – горе: от мирского, эмпирического порядка к достижению встречи с иным образом бытия. Здесь духовная практика должна совершать актуальное продвижение в онтологическом измерении, восхождение по ее ступеням должно нести онтологическое содержание; и понятно, что все обычные антропологические практики таким свойством не обладают. Поэтому в любой духовной практике есть ключевой элемент: создание так называемого *онтодвигателя*, антропологического механизма, содействующего изменению онтологической ситуации человека, его отношений с иным горизонтом бытия. В исихастской практике этот горизонт есть Божественное Личное бытие, восхождение же к Нему – богообщение, главный способ которого – молитва. Соответственно, онтодвигатель, создаваемый в этой практике, представляет собой одновременное сочетание, сопряжение двух активностей, молитвы и внимания. В этом сочетании, внимание несет вспомогательную функцию: в исихастских терминах, это – *стража молитвы*, устранение всех помех молитве, всех вторжений в ее процесс. За счет этого, молитва принимает особую форму *непрестанной молитвы*, которая усиливается и углубляется, охватывает всего человека и концентрирует в себе огромную энергию, всецело устремленную к Богу как Личности, ко встрече, общению и соединению со Христом. И здесь, на пике этой молитвенной устремленности, в которой человек максимально раскрывает, размыкает себя навстречу Богу, его молитвенное богообщение становится действительной встречей человеческих и Божественных энергий (во внеконфессиональном дискурсе можно сказать, что человек фиксирует действие в нем некоторых энергий, источник которых не принадлежит не только ему самому, но, по определенным критериям, и его бытийному горизонту). Направляя все энергии существа своего ко Христу, человек достигает их встречи и сообразования, согласия, соработничества с Его энергиями. Это центральное событие духовной практики исихазм именуется *синергией*. Достижение синергии есть первый важнейший плод создания онтодвигателя. Это – кардинальный рубеж в прохождении Пути практики, и можно считать, что вслед за ним практика входит в свой высший, последний блок.

Отличие этого блока в том, что выстраивание его ступеней выполняется уже не только и не столько энергиями человека, сколько *другими энергиями*: такими, с которыми он достиг встречи и соработничества в синергии, которые благодаря этому начали действовать в его сознании и всем его существе, но которые он, тем не менее, воспринимает как не принадлежащие ему, а принадлежащие внешнему, *внеположному истоку* – причем внеположному в максимальном смысле, онтологическом. Поэтому в восприятии человека, эти очередные ступени его преобразования себя все больше и больше строятся помимо его усилий, сами собой, спонтанно. Здесь происходит появление новых форм молитвы, новых способностей и возможностей человека, и это спонтанное

повышение дифференцированности и структурированности человеческого существа в системных терминах соответствует динамике самоорганизации. Поскольку же эта динамика реализуется не собственными энергиями человека, а энергиями онтологически внеположного истока, в ней достигается то, что для энергий человека недоступно, то есть собственно онтологическое изменение, изменение фундаментальных предикатов способа бытия человека. Иначе говоря, вследствие синергии, на высших ступенях практики начинаются фундаментальные изменения человека, действительные подступы к финальной цели, обожению. Обширный корпус свидетельств говорит, что такие изменения начинаются с перцепций: появляются новые способности восприятия, именуемые в исихазме «умными чувствами», в которых реально манифестируется новое онтологическое качество – разомкнутость человека к иному образу бытия. Полнота же онтологической трансформации, обожение как таковое, по самому определению, не осуществляется в границах земного существования человека.

Таково строение Пути исихастской практики в его крупных этапах. Как мы сказали, этот личный путь исихаста, «онтогенез», имеет структурное подобие «филогенезу», или же историческому пути всей исихастской традиции. *Au vol d'oiseau*, формирование традиции занимает приблизительно тысячелетие, с 4 по 14 век, и в нем ясно различимы также три крупные стадии, главные задачи которых непосредственно соотносятся с тремя блоками исихастской практики. В период раннего исихазма, аскезы Отцов-пустынников 4-6 вв., становящаяся традиция складывается как сообщество, разрывающее с жизнью социума и утверждающее свою противопоставленность ему. Соответственно, она концентрируется на проблемах отторжения мирской жизни, преодоления ее страстей и всех отвечающих ей установок сознания; а это в точности – задачи начального блока исихастской практики. Затем в 7-10 вв. следует этап так называемого Синайского исихазма, когда главными очагами традиции служат монастырь Св. Екатерины на Синае и другие обители Синайского ареала. На этом этапе исихастская практика формируется и продумывается как цельный духовный процесс, появляется ее первое систематическое описание (знаменитая «Лествица» преп. Иоанна Синаита) и углубленно разрабатывается проблематика восхождения к обожению, причем вскрывается ключевая роль соединения молитвы со стражей внимания. Таким образом, здесь совершается открытие онтодвигателя исихастской практики: решается задача ее центрального блока. И наконец, поздневизантийский исихазм 13-14 вв., с Исихастскими Спорами и богословием св. Григория Паламы, составляет завершающий этап формирования традиции. На нем в центре внимания находятся высшие ступени исихастской практики. Их опыт подвижники именовали созерцанием Фаворского Света, и по своей природе он был опытом образования умных чувств, опытом реальных подступов к онтологическому изменению человеческого существа. Итак, мы констатируем структурное подобие и совпадение по содержанию исторических стадий развития исихазма и фаз, проходимых индивидуальной практикой каждого исихаста. Как общий итог, духовная традиция в ее историческом бытии есть аналог популяции живых организмов – своего рода духовный организм, или мета-органическая система.

Переходя от экспозиции к анализу, укажем сейчас лишь главные черты исихастского видения человека, ценные для неклассической антропологии. Каков же он, исихастский человек? Конечно, первое и главное – это то, что он формируется, обретает свою личность и идентичность в исихастской практике, реализующей актуальную онтологическую трансформацию человеческого существа. Сама трансформация совершается Божественными энергиями, дело же человека – открыть, разомкнуть себя навстречу этим энергиям, достичь синергии с ними. Иными словами, человек здесь конституируется, размыкая себя навстречу иному образу бытия, осуществляя свое онтологическое размыкание. Если в классической антропологии человек конституируется,

актуализуя свою сущность, то здесь перед нами – иной принцип конституции, не опирающийся на сущность человека и вообще ее не предполагающий. И мы заключаем, что *это и есть главный антропологический принцип, заложенный в исихастской практике: принцип или же парадигма конституции человека в онтологическом размыкании*. В размыкании человека нам открывается выход к неклассической антропологии и возможная линия ее развития.

Наряду с производящим принципом, нам требуется и дискурс – способ означивания антропологической реальности, образования и связи антропологических концептов. Классическая антропология была в этом смысле эвристически совершенной: один и тот же концепт сущности определял и конституцию человека, и антропологический дискурс, который также был эссенциальным, основанным на логике сущностей. Однако и в антропологии исихазма обнаруживается свой дискурс, уже не эссенциальный и тесно связанный с размыканием человека. Ключевые понятия исихазма, синергия и обожение, оба имеют энергийную природу: синергия – встреча и соработничество энергий человеческих и Божественных, обожение – совершенное соединение тех и других энергий. Вследствие этого, *исихастская практика, как путь к синергии и обожению, имеет своим предметом именно энергии человека*. Труд подвижника – это последовательное преобразование им всей совокупности своих энергий, и каждая ступень практики может рассматриваться как определенный тип или конфигурация множества всех энергий человека. Поэтому исихастская речь о человеке – это речь о его энергиях, не рассматривающая отвлеченных сущностных категорий; можно сказать, что исихастская антропология разворачивается в дискурсе энергий, кардинально отличном от дискурса сущностей. Но тут требуется, однако, важная оговорка, которая состоит в смутности понятия «человеческих энергий». Надо учитывать, что это *антропологическое* понятие отнюдь не является простым производным понятием или частным случаем *метафизической и онтологической* категории энергии, какой она представлена у Аристотеля и неоплатоников. В аскетике человеческие энергии не связываются с метафизикой, а фигурируют как широкое рабочее понятие практической антропологии, обозначающее любые действия и проявления человека как вовне, так и во внутренней его реальности, причем эти проявления могут не достигать выражения в поступках и актах, а оставаться лишь на уровне «ростков актов» или же «энергий сознания», т.е. помыслов, побуждений, внутренних движений и т.п. Для размежевания с метафизической категорией, я употребляю термин «антропологические проявления». Поэтому можно говорить, что исихастская антропология развивает дискурс антропологических проявлений, который является разновидностью энергийного дискурса и может служить альтернативой эссенциальному дискурсу.

Важна и еще одна черта исихастской практики как «чистого антропологического опыта». Мы усмотрели в синергии определенное размыкание человека; но это наблюдение следует углубить. Размыкание – одна из самых общих модальностей человеческого существа. В различных формах оно практикуется нами постоянно; достаточно указать, что в любых перцепциях человек размыкает себя к окружающей чувственно постигаемой реальности. Размыкание же в синергии отличается свойством конститутивности: в нем формируется конституция человека как такового, структуры его личности и идентичности. Данное свойство тесно связано с тем, что размыкание здесь осуществляется в *предельном* опыте человека: таком, в котором человек достигает границ горизонта своего сознания и существования, встречаясь с чем-то (или Кем-то, как в христианском опыте), что уже не принадлежит этому горизонту, является Другим по отношению к нему и к человеку как таковому. Понятно, что опыт размыкания в синергии, размыкания навстречу иному образу бытия, заведомо является предельным опытом, и мы можем уточнить: исихастская практика есть форма *предельного* антропологического опыта, а парадигма конституции человека, заключенная в ней, есть конституция в

предельных антропологических проявлениях, реализующих онтологическое размыкание. Связь конституции человека с предельным опытом – одна из ведущих нитей в современном неклассическом философствовании и в попытках осмысления новейших антропологических практик. Поэтому характеристика исихастского опыта как предельного весьма существенна для дальнейшего продвижения с избранного плацдарма.

### **3. Размыкание человека как универсальная парадигма его конституции**

Выявляя строение исихастского опыта, наша дескрипция удостоверяет его эпистемологическую прозрачность. Далее следует испытание его антропологической репрезентативности: возможно ли на его основе продвинуться к пониманию других видов, а затем и всей совокупности антропологического опыта?

Прежде всего, исихастская антропология открывает путь к общей антропологии духовных практик (основы ее представлены в моих работах). Семейство этих древних практик, созданных мировыми религиями, невелико, однако, как школы чистого антропологического опыта, они имеют важное значение для понимания феномена человека. Реконструкция их антропологии – сложная задача, поскольку большинство из них принадлежит восточным культурам, где менталитет и духовность пользуются особыми языками выражения, чуждыми европейскому мышлению в понятиях. И тем не менее, продвигаясь с исихастского плацдарма, мы можем довольно ясно увидеть их основные принципы и структуры. Каждая из духовных практик содержит универсальные структурные элементы, присущие всему их сообществу. Наряду с ними, конечно, имеются многие структуры и свойства, являющиеся специфическими отличиями данной практики; но важно заметить, что в круг универсальных структур входит и базовая парадигма, выделенная нами в исихазме, – парадигма конституции человека в онтологическом размыкании (хотя сама онтология в восточных практиках трактуется кардинально иным образом). И это значит, что для всех духовных практик, подобно исихазму, понимающую дескрипцию доставляет неклассическая «антропология размыкания», базирующаяся на указанной парадигме.

Далее мы обращаемся к опыту современного человека. Мы уже в начале сказали, что этот опыт заставляет отбросить классическую антропологию – иначе говоря, он является неклассическим опытом. Но в этом его общность с опытом древних духовных практик! и как мы видим отсюда, человек, описываемый классической антропологией, есть вовсе не человек как таковой, но только отдельная антропологическая формация, которая, при всех достоинствах этой антропологии, охватывает лишь ограниченную часть в массиве совокупного антропологического опыта, заключенную между старыми неклассическими формациями и формациями новейшими, также неклассическими. При этом, мы убедились, что старые, доклассические формации могут быть описаны на базе парадигмы размыкания человека. Логика продвижения с исихастского плацдарма рождает рабочую гипотезу: не возникает ли эта парадигма и в современных постклассических формациях человека? Возможно, конституция Постклассического Человека тоже формируется в его размыкании себя, пусть каком-то другом?

Антропологические практики, доминирующие в постклассический период, подтверждают эту гипотезу. С одной стороны, эти практики крайне далеки от духовных практик и от цели онтологического размыкания человека. Но, с другой стороны, отвергая опыт онтологический, они отнюдь не уходят от предельного опыта, усиленно культивируя иные формы его, отличные от онтологического размыкания. И за счет этого, антропология Постклассического Человека остается антропологией размыкания, она описывает конституирование человека в практиках *не-онтологического размыкания себя*.

Кризис классической метафизики и с нею классической антропологии развертывается и набирает силу в последние декады 19 в. В этот же период для западного человека все большую роль начинает играть опыт, который позднее стали называть *опытом безумия*, в широком обобщенном смысле термина. В итоге комплексных исследований, сочетавших эмпирическое наблюдение с выделкой концептов и с теоретическими интуициями, Фрейд идентифицирует природу этого опыта на базе концепта бессознательного, ставшего фундаментальным вкладом и в психологию и в антропологию, одним из главных концептов 20 в. Как это нередко у первооткрывателей, Фрейд абсолютизирует свой концепт, находя, что в нем заключен единственный и всеобъемлющий принцип конституции сознания и человека. Но в этих глобальных притязаниях Фрейда, а затем и Лакана, психоанализ выходит уже за рамки науки и делается идеологией. В нашей же перспективе, опыт сознания и поведения человека под эгидой бессознательного выступает как некий новый род опыта размыкания: чтобы действовать под эгидой бессознательного, человек должен открыть, разомкнуть себя навстречу его воздействиям. Бессознательному не сопоставляется особого онтологического горизонта, и потому размыкание к нему – не онтологическое, а онтическое размыкание: размыкание не в бытии, а в сущем. В то же время, бессознательное, по самому определению, – вне горизонта сознания, и потому опыт размыкания к нему есть предельный опыт. И наконец, паттерны сознания и поведения, индуцируемые из бессознательного, формируют конституцию человека, так что *бессознательное задает определенную парадигму конституции человека в онтическом размыкании себя*.

Онтическое размыкание и онтическая конституция могут иметь и другие репрезентации, помимо порождаемой бессознательным. Так, по Хайдеггеру, ницшевский принцип воли к власти также задает онтическую конституцию человека, в силу чего в области (топике) онтического предельного опыта существует не только ареал Фрейда, но и ареал Ницше. В целом же, синергичная антропология передает основоустройство этой Онтической Топики посредством концепта *онтического зазора*, являющего в известном смысле противоположность хайдеггеровскому концепту *онтологического просвета* (Lichtung). Онтический зазор – локус Онтического Другого, недоступная для опыта зона в сущем, которая возникает, когда элиминировано различие сущего и бытия; и эффект ее присутствия может описываться двояко: как конституирующее человека воздействие внешнего (онтически, но не онтологически) источника энергии, либо как изменение, также конституирующее, топологии пространства антропологических проявлений. Такая дескрипция онтического предельного опыта (Онтической Топики) вновь следует стратегии продвижения со «спасенного клочка», которым на сей раз служит опыт паттернов бессознательного в концептуализации Фрейда-Лакана. При этом, как наша теория духовных практик методологически и эпистемологически родственна теории практик себя Фуко, так топологический способ дескрипции онтических конституций родствен топологической антропологии Делеза-Гаттари.

Человек Бессознательного и другие антропоформации Онтической Топики доминируют в течение большей части 20 в. К этим формациям принадлежит и антропологический опыт тоталитаризма, как в нацистской, так и в советской версии. Надо также отметить самую существенную роль искусства, художественных практик в опыте Человека Бессознательного. Эта формация – в прямой и тесной связи с культурой модернизма, которая усиленно сближала себя со сферой бессознательного, и многие ее направления, как, скажем, сюрреализм, ставили своей главной целью выражение импульсов бессознательного.

Дальнейший путь Постклассического Человека показывает его сохраняющуюся тягу к предельному опыту, к экстремальности, испытанию всех границ и пределов. Является мысль, что, уйдя в результате секуляризации от онтологического предельного опыта,

человек ищет ему замену и не может найти, пробуя все сущие виды предельного опыта и измышляя новые. Вслед за онтическим предельным опытом, к концу 20 в. преобладание получает новый обширный круг предельных практик – *виртуальные практики*. Их главный вид – выходы в компьютерную виртуальную реальность, существование в киберпространствах; но полный их комплекс поистине необозрим, ибо виртуальные явления – это недоовоплощенные, недоактуализованные обычные (актуальные) явления, и потому для любой актуальной антропологической практики возможно целое множество ее виртуализаций, виртуальных коррелятов. В синергичной антропологии виртуальные практики трактуются как еще один способ конституции человека в размыкании себя; и важно, что данный способ оказывается последним: размыкание в бытии, размыкание в сущем и размыкание в виртуал исчерпывают все возможные способы конституции человека как такового в размыкании себя.

В итоге, у нас сложился цельный каркас антропологии размыкания. Продвижение с исихастского плацдарма достигает желаемого рубежа: парадигма онтологического размыкания, заложенная в исихастской практике, обобщается до универсальной парадигмы конституции человека. Имея целый набор репрезентаций, определяющих различные антропоформации, модусы субъектности, личностные структуры, данная парадигма служит ядром радикально неклассической концепции человека – бессубъектной, бессущностной и плюралистической. Благодаря этим качествам, концепция валидна, вообще говоря, для всего многообразия антропологического опыта.

#### **4. К науке наук о человеке**

В классической парадигме, за созданием «теории» некоей сферы реальности идет развертывание ее «практических приложений» к конкретным явлениям и процессам. Подобные задачи, нередко весьма актуальные, встают и для синергичной антропологии, но, тем не менее, не они образуют главный вектор дальнейшего развития. Наша неклассическая концепция родилась в процессе концептуально-методологического обобщения, и этот процесс еще не иссяк, концепция несет в себе потенциал дальнейшего обобщения и расширения. Однако на этой стадии она уже переходит границы антропологии как таковой: начинается своего рода *антропологическая экспансия* в смежные дисциплины и дискурсы; а антропология размыкания, выступая как орудие этой экспансии, приобретает новый статус и роль в системе знания.

Первый шаг экспансии – выход в область сопряжения антропологического и социального уровней реальности, или *интерфейс антропологического и социального*: именно здесь происходят сегодня ключевые изменения и процессы, решающие судьбу человека и общества. Наш базовый концепт для этой области – *антропологический тренд*, концепт двоякой антропосоциальной природы. В порождаемой им дескрипции, совокупная антропосоциальная реальность приобретает но-новому переплетенную фактуру и новую синтетическую антропосоциальную динамику, корни которой – на антропологическом уровне. Анализ сегодняшних ведущих трендов (трендов виртуализации, постчеловеческих трендов и др.) ведет к выводу, что в ряду сценариев развития этой глобальной реальности превалирует «сценарий эвтаназии», добровольного безболезненного ухода человека. Однако возникший недавно постсекулярный тренд, вновь отводящий определенное место онтологическому размыканию, способен, вообще говоря, изменить этот сценарий, содействуя сохранению существования человека.

Вслед за интерфейсом антропологического и социального, антропологическая экспансия должна провести новую концептуализацию для всех основных гуманитарных дискурсов. Содержательно, это означает их антропологизацию, раскрытие их антропологической подосновы; методологически, это означает их «переплавку» (метафора Гумбольдта), модуляцию в иную эпистемологию и герменевтику. (Заметим, что для

современной гуманитаристики подобная антропологизация отнюдь не есть нечто новое и странное, тенденции к ней и ее зачатки возникали в 20 в. в большинстве гуманитарных наук и всего более, пожалуй, в истории.) Но самое существенное – что это означает для самой антропологии размыкания. Как нельзя не увидеть, она начинает занимать новое и особое положение в системе знания: выстраивая явные отношения с каждым из гуманитарных дискурсов, она становится общей интегрирующей основой для всего их сообщества. Тем самым, она выступает как своего рода мета-дискурс для этого сообщества или, в ином аспекте, как ядро новой эпистемы для гуманитарного знания. Очень к месту здесь термин Кьеркегора: антропология *потенцируется*, она уже больше не «наука о человеке», но – *наука наук о человеке*.

Я полагаю, это потенцирование антропологии – назревшая неизбежность в науке. Синергичная антропология – одна из возможных его стратегий, где оно уже успело заметно продвинуться.