

Синергичная антропология как междисциплинарная парадигма. Размышления об онтологии «интерфейса»

С.А. Азаренко, Д.И. Макаров

В статье анализируется онтология «интерфейса» Социального и Антропологического в книге С.С. Хоружего «Социум и синергия: колонизация интерфейса», в которой автор пытается заново обосновать границы человеческого существования в условиях антропологического кризиса и тренда Ухода человека. Хоружий доказывает, что выход из антропологических тупиков современности – это путь к дередуцированию идентичности. Для Хоружего характерно провозглашение приоритета Антропологического по отношению к Социальному. Связь этих уровней реальности осмысливается через понятие «интерфейса». Уровень человеческого (антропопрактики) играет значительную роль в общественной жизни. По Хоружему, совокупность антропотрендов формирует три главные антропологические формации – «Человека Онтологического», «Онтического» и «Виртуального». В виртуальных трендах антропология подчинена технологии. Эти тренды антикультурны. Авторы статьи, опираясь на классиков социальной мысли и на «восходящую онтологию» М. Деланды, стремятся показать, как происходит собирание индивида в качестве «человека» вокруг различных «мест» социальности. Анализируется глубинное ядро синергичной антропологии Хоружего, связанной с взаимопроникновением христианского богословия, антропологии и естественнонаучной синергетики. Авторы статьи соглашаются с выводами Хоружего о том, что борьба с трендом Ухода и триумфом Машины предполагает возврат «Онтологического человека», поскольку виртуализация в современности захватывает весь интерфейс Антропологического и Социального. «Человек Оконечивающийся» оказывается связанным обществом потребления и клиповым мышлением. Духовность человека состоит в размыкании к Абсолюту и целому мира.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: синергичная антропология, интерфейс Социального и Антропологического, антропотренд, антропопрактики, онтологический человек, онтический человек, виртуальный человек, тренд Ухода.

АЗАРЕНКО Сергей Александрович – Уральский федеральный университет имени Первого Президента Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург.

Доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии.

sergey_azarenko@mail.ru

МАКАРОВ Дмитрий Игоревич – Уральская государственная консерватория им. М.П. Мусоргского, г. Екатеринбург.

Доктор философских наук, профессор, доцент кафедры общих гуманитарных дисциплин.

dimitri.makarov@mail.ru

Статья поступила в редакцию 22 июля 2018 г.

Цитирование: *Азаренко С.А., Макаров Д.И.* Синергичная антропология как междисциплинарная парадигма. Размышления об онтологии «интерфейса» // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 61–71.

XX и начало XXI века ознаменовались коренной ломкой новоевропейского мировоззрения, которое «...в целом отнюдь не имело антропологической ориентации. <...> Интегральное видение феномена Человека в его целокупности и полноте было почти утрачено; в философии прогрессировали *антиантропологические тенденции* (курсив наш. — С.А., Д.М.), редуцирующие человека или разлагающие его на абстрактные метафизические категории» [Хоружий 2016^а, 415–416]. В условиях продолжающегося антропологического кризиса [Там же, 102, 131], усугубленного сменой тысячелетий, а заодно парадигмами и стилями философствования, антропология должна вновь — после Хайдеггера! — перейти на новые рельсы, чтобы не только быть барометром времени, чувствовать его пульс и осмысливать волнующие его вопросы, но и, «сняв» эйдосы времени, выйти с новых позиций к разговору о Вечном. А один из вечных смыслов философии — это противодействие разного вида деструктивности и попыткам самоустранения субъекта в каких бы то ни было сферах его деятельности, одним словом, тому, что С.С. Хоружий обозначает емким и многогранным понятием тренд Ухода [Хоружий 2016^а, 11, 161]. Одна из центральных разновидностей этого тренда сегодня — «*тренд прогрессирующего киберпогружения*» (выделено автором. — С.А., Д.М.)» [Хоружий 2016^а, 383]. Виртуальный человек тем самым превращается в *амфибию*, ведущую двойственную жизнь — «между виртуальной и актуальной реальностью» [Хоружий 2016^а, 385, 386]. В нем редуцируются до минимума личностные структуры, на что обращал внимание еще Бергсон в своей последней книге. Нет истины. Нет презумпции достоверности. Все недосказано [Хоружий 2016^а, 392–393, 405]. Этика и ответственность виртуализованы [Хоружий 2016^а, 406]. Такой полный апофатизм идет вразрез с заветами византийского богословия (Ареопagit, Дамаскин) [Аверинцев 1997, 57–58], из глубинных интуиций которого вырастает здание синергичной антропологии (далее — СА). И потому виртуальная топика — конец как «эпохи убеждений», так и «эпохи идеологии» [Хоружий 2016^а, 388, 439–442]. И конец Человека как такового [Хоружий 2016^а, 443], т.е. подлинный *fin de siècle*.

Что делать в этой ситуации? С.С. Хоружий доказывает, что путь к выходу из антропологических тупиков современности — «это путь к дередуцированию идентичности», каковой и представляет собой важнейший «способ коррекции антропологических рисков» [Хоружий 2016^а, 13, 409]. В плане практических рекомендаций автор строит типологию способов сетевого общения (в чатах и т.п.) по критерию возрастания их «вредности» [Хоружий 2016^а, 403–404]. А это уже значительный шаг к построению многоуровневой метаантропологии виртуального. К технике применим старый критерий хресиса — паряхресиса (т.е. использования вещей на пользу или во вред), восходящий к патристике [Хоружий 2016^а, 428]. В плане общей онтологии также назрела необходимость в появлении подобного рода трудов, к возвещающим о которых первым ласточкам можно отнести работы М.Н. Эпштейна по скрипторике (или антропологии письма), богатейшее философско-эссеистическое наследие Аверинцева и многое другое. В этой палитре школ и направлений идеи СА, разрабатываемой С.С. Хоружим уже свыше 30 лет, занимают свое видное место.

Для концепции Хоружего, развиваемой как в «Социум и синергия: колонизация интерфейса», так и в ряде других публикаций, характерно признание *первичности* Антропологического по отношению к иным уровням реальности [Хоружий 2016^а, 36, 68], включая и Социальное (описанию связи этих уровней и посвящено вводимое им понятие «интерфейс»). Поэтому всякое общество, желающее встать на путь устойчивого развития (а концепции *sustainable development* занимают видное место в современной социальной мысли), должно научиться управлять антропотрендами: «В силу примата антропологических процессов... общество, которое овладело способностью управления всей совокупностью своих антропотрендов, становится способным не только корректировать свою антропологическую ситуацию, но и контролировать в крупном все с

ним происходящие изменения, *в том числе и на других уровнях: культурном, политическом и так далее* (курсив наш. — С.А., Д.М.)» [Хоружий 2016^а, 115]. Споры нет, уровень души, сознания, человечности определяет многое (если не главное) в общественных процессах. И все же по ознакомлении со всей совокупностью рассуждений Хоружего может подспудно возникнуть ощущение, будто Социальное в указанной матрице выступает как порождение Антропологического, отступая при этом на задний план. И если Хоружий в другой работе упрекает Рене Жирара за пренебрежение Антропологическим или «субъектологией» [Хоружий 2016^б, 43] при построении теории миметического желания, то с некоторой долей точности этот вопрос, развернутый в обратную сторону, можно адресовать и самому Хоружему: не является ли Социальное столь же первичным и столь же конституирующим элементом бытия человека в мире, как и собственно Антропологическое?

Наиболее уязвимым в книге Хоружего является недостаточная проясненность того, что понимается под социальным бытием, и его соотнесенность с антропологической составляющей. У него Антропологическое и Социальное обладают своим независимым содержанием. Впрочем, у Хоружего есть отсыл к М. Веберу, а у последнего существенно в социальном измерении то, что не любое действие и поступок индивида являются социальными. По Веберу, социальное действие по своему внутреннему смыслу «соотносится с действием других людей и ориентируется на него» [Вебер 1990, 603]. Следовательно, социальный характер имеет не каждое взаимодействие. Философ приводит пример со столкновением двух велосипедистов, которое является всего-навсего происшествием, но вот «последовавшая за столкновением брань, потасовка или мирное урегулирование конфликта» [Вебер 1990, 626] являются уже социальными. Определяющим признаком социального действия являются ориентация индивидов на взаимное поведение друг друга, а не одинаковость или одновременность действий.

Социальные отношения Вебер толкует довольно широко: от выражения дружбы и любви, до изъявления соперничества и вражды. В качестве социального действия у Вебера выступают не только индивиды, но и крупные социальные образования: государства, учреждения, институты. Но особо приоритетное положение крупных социальных форм по отношению к отдельным индивидам подчеркивал Э. Дюркгейм. Он доказывал, что многие процессы, рассматриваемые на уровне индивидуального сознания, на самом деле имеют социальную природу. Общество, чтобы поддерживать целостность и стабильность своей структуры, налагает на людей запреты и ограничения. Слаженность действий индивидов необходима для функционирования социальных институтов, на основании которых в обществе учреждаются определенные модели и стереотипы поведения. Социальные образования являются детищем деятельности предшествующих поколений и как «...произведения общественные и вековые, облечены особым авторитетом, который мы вследствие воспитания привыкли уважать и признавать» [Дюркгейм 1995, 14]. Каждый из социальных мыслителей по-своему отражает сосуществующие процессы в обществе: один делает акцент на процессах общественного воспроизводства (Дюркгейм), другой на процессах преобразования социальности, где важен индивидуальный компонент (Вебер). Два противоположных подхода, так или иначе, конфликтно присутствуют в работе Хоружего, ведь для него значима, с одной стороны, схема «онтологический человек, онтический человек и виртуальный человек» и, с другой стороны, понятие «практики», а точнее «антропопрактики».

Для более точного ответа на вопрос о соотношении Социального и Антропологического необходимо обратиться к активно используемым автором понятиям «антропотренд» и «интерфейс». Упрощенное определение *антропотренда* — «антропологический феномен, обладающий социальной значимостью и ее увеличивающий» [Хоружий 2016^а, 11]. Это новое и неизученное понятие [Хоружий 2016^а, 74]. Но, может быть, стоило бы задуматься о выработке более тонкого описания этого важнейшего первофеномена социально-антропологической реальности? Ведь именно совокупность антропотрендов формирует «...область глобальной реальности, явления которой равно

наделены антропологической и социальной природой; мы называем эту область «интерфейс Антропологического и Социального» (курсив наш. — С.А., Д.М.)» [Хоружий 2016^а, 374–375, 11]. И новые понятия служат к обновлению и новому концептуальному насыщению Философии в ее вечной молодости.

Более подробно понятие «антропотренд» Хоружий определяет в духе Фуко как «...связный комплекс антропопрактик, который со временем наращивает свою массовость и распространенность, приобретает растущую значимость на социальном уровне и становится существенным фактором в социальной реальности» [Хоружий 2016^а, 374]. Диагностика же тренда — это «...установление антропоформаций, к которым принадлежат участники тренда» [Хоружий 2016^а, 11]. Об этом понятии формаций следует сказать особо.

Согласно концепции Хоружего, совокупность антропотрендов образует три антропологические формации — типы Человека Онтологического, Онтического и Виртуального. Их характеристики неоднократно прописывались Хоружим [Хоружий 2015, 17–42]. Для краткости отметим, что первый тип размыкается к Богу — конкретно и экзистенциально переживаемому Абсолюту, допускающему общение с собой, второй предпочитает разворачивать богатство своего внутреннего мира в онтоструктурах наличного (посюстороннего) бытия, включая мир паттернов бессознательного, а третий тип уходит во все интенсивнее развивающуюся на наших глазах сферу виртуальной компьютерной и техногенной реальности, а также в «практики массовой поп- и рок-культуры» [Хоружий 2016^а, 83], о чем Хоружим написано немало произвольных страниц [Хоружий 2016^а, 100–109, 159]. В виртуальных же трендах «...*антропология подчинена технологии*» (выделено автором. — С.А., Д.М.)» [Хоружий 2016^а, 129], способствуя формированию особого тренда — *Homo technicus* [Хоружий 2016^а, 162]. Эти тренды антикультурны [Хоружий 2016^а, 132]. Поэтому сегодня, развивая мысль Хоружего, можно было бы сказать: тот, кто контролирует технологии, контролирует человечество. За всем богатством описаний этих типов различимо главное: душа, духовность, внутренний мир человека как (говоря языком Лосева) *порождающая модель* социокультурной, политической и иной реальности.

Как Антропологическое формируется под воздействием Социального? Как Социальное вбирает в себя Антропологическое? Механизм приобщения к культуре своего общества вслед за Фуко нам приходилось описывать как процесс социального удвоения. А именно: индивид удваивает социальную реальность самым способом своего существования. Однако социальное удвоение «...никогда не бывает проекцией внутреннего, а, напротив, есть интериоризация социально внешнего. Это не удвоение Одного, но редублирование Другого. Это также и не воспроизведение Тождественного, но повторение Отличного. Двойником в социальном смысле никогда не является Другой, но именно моя самость, которая покидает меня, удвоенная Другим: происходит столкновение с собой во внешнем, когда мое Я находит Другого в себе. Моя самость образуется через образы и образцы социального Другого» [Азаренко 2004, 66–67]. Именно этот процесс стремится раскрыть Хоружий, философствуя «в элементе интерфейса», «в двоякой антропосоциальной перспективе» [Хоружий 2016^а, 17]. Это звучит очень заманчиво и, несомненно, является новым словом в нашей философии. Тем более что духовные практики — «антропологические стратегии, *альтернативные ко всем стратегиям обычной социальной активности*» (курсив наш. — С.А., Д.М.)» [Хоружий 2016^а, 57].

Эта констатация подводит нас к следующему немаловажному соображению. Думается, что проблему «перехода от синергийной антропологии к социальной философии» [Хоружий 2016^а, 69] было бы возможно описать с большей точностью, если бы мы стали следовать логике «восходящей онтологии». Но об этом ниже. А пока заметим, что классики социальных теорий также пытались понять, как «природа» человека сказывается на социальности. Уже В. Парето доказывал, что люди в своем поведении в основном руководствуются не логикой, а чувствами, инстинктами и их «остатками» [Парето 2008]. Разумом люди пользуются для того, чтобы придать своим поступкам внешне целесообразный вид. И при этом оправдывают свои действия при помощи

разного рода теорий («дериваций»), которыми маскируют иррациональные мотивы поведения. Согласно Парето, деривации не просто выражают, но и укрепляют коллективные чувства и интересы, поэтому они столь важны для становления и развития общества. Люди обладают связанными с социальностью потребностью к единообразию, чувством иерархии, потребностью заручиться поддержкой коллектива и т.п.

Так, инстинктивная потребность в единообразии удерживает индивидов в рамках сложившейся социальной системы, поэтому все новое многие воспринимают в штыки. Общество заинтересовано в поддержании целостности и стабильности, поэтому эта человеческая особенность работает на социальность. Хотя, с другой стороны, склонность к единообразию может приводить к стагнации и дряхлению общества. Парето указывает на склонность некоторых индивидов властвовать, а других подчиняться. Данное положение вещей приводит к наличию в обществе иерархии и существованию элит.

Социолог Дж. Мид показывает процесс формирования сокровищницы человеческой самости и доказывает, что индивида нельзя понимать в качестве обособленной и независимой антропологической единицы. Он отмечает, что социальное взаимодействие предполагает взаимное приспособление действий различных индивидов в рамках социального процесса [Мид 1994, 120]. Последний основывается на способности индивида ставить себя на место других и действовать в соответствии с поведением других участников социального целого. Без этого невозможно формирование самосознания и самости людей. Взаимному приспособлению люди с детства учатся в игре и состязании. В игре ребенок сознательно принимает роль другого и строит поведение в соответствии с линией поведения других участников. В результате индивид начинает управлять своим поведением в соответствии с теми ожиданиями и установками, которые он разделяет с другими членами общества. Описывая процесс социализации, Дж. Мид показывает, как постепенно формируется внутренний мир человеческой самости посредством интериоризации установок других лиц, проникающих на уровень самосознания индивида. Стало быть, чтобы обладать самостью, человек непременно должен быть членом определенного общества.

В современной философии существует тенденция описания социальности как социально-онтологического образования с малой долей антропологического компонента. Социальность предполагает со-вместное существование, что соответствует логике «со», логике нахождения «между», логике предела, а значит, передаче и постоянного обновления отношений. Нет бытия вообще, но есть бытие-в-месте. Ж.-Л. Нанси называет такой способ бытия «социацией»: «...оно есть в качестве со- самого бытия (со-бытия бытия), хотя бытие и не идентифицируется как таковое (как бытие бытия), но ставит себя, дается или происходит, дис-позиционирует себя — делает событие, историю, мир — как свое собственное единичное множественное вместе» [Нанси 2004, 68].

Нанси пишет о социациях как о временных объединениях (подобных пассажирам в купе). Хотя в «единичное множественное вместе» входят и пассажиры, и купе, и поезд, все же сообществу людей уделяется первейшее значение. Подвижная множественность социации у Нанси противостоит субстантивизму «общества». Подчиняясь логике «со», социации существуют в становлении и в постоянной изменчивости. При этом *другой* — всегда тело, которое существует в прикосновении к другому телу. Это тело имеет место в совмещении с другими телами, но всегда ли тела существуют в изменчивости, всегда ли между телами предполагается измена? Мы полагаем, что имеется такая социально-антропологическая структура, как «дом», которая задает индивидам особый режим существования. Дом есть место со-средоточения для взаимодействующего с миром тела. Дом имеет отношение к такому существенному, без которого невозможно бытие людей, он, в конце концов, вообще является началом и условием человеческой активности. Дом, как и определенные места социальности, способствует формированию пространства доверительных и близких отношений. Свести все отношения людей, а в особенности, отношения друзей, влюбленных, родственников к внешним и изменчивым объединениям, как это делает Нанси, затруднительно.

В одном из ранних исследований М. Фуко связывает бытие людей с пространственностью, а не с временностью и при этом вводит понятие «гетеротопии» [Foucault 1998, 241–250]. В каждом сообществе имеются особого рода места, отличные от других мест. Формирование различных мест, по Фуко, шло путем собирания различных мест вокруг одной точки: «Тело – Дом – Сад – Ковер – Иероглиф (Символ)». Дом – продолжение взаимодействующих тел людей в пространстве обитания. Сад – сворачивание основополагающих элементов мира в одном отдельном месте. Ковер – свернутый сад, сложенный и размещенный на ткани в Доме. Иероглиф – знаково-символическая свернутость элементов мира. В результате возникала такая пространственно-временная конфигурация, которая предполагает как бы расширение тела домом и садом, а затем, наоборот, ковер, отражающий сад, помещается в дом вместе с иероглифами (символами). Ведь вокруг всех этих мест происходит собирание индивида в качестве человека, существа рода.

Каждая культура создавала свои неповторимые формы («дом-сад-ковер-символ»), в согласии со своей территорией, климатом, водными ресурсами. Нет ни одного сообщества в мире, в котором бы не формировались *различные места*, возникающие на основе определенной социальной практики – место инициации, школа и церковь и т.п. Переход из одного места в другое во время инициации происходил строго определенным образом. Сам этот переход являлся процессом передела индивида, поэтому его надо рассматривать во временных категориях. В ходе этого процесса происходило обретение телом новых практик, после чего юноши становились способными к социальной жизни. Именно здесь прослеживаются истоки философии как социальной практики, ибо требование «познания себя», как показывает Фуко в лекциях 1981–1982 гг., было связано с требованием «...осуществи заботу о себе». С этим призывом учитель обращался к ученику, способствуя процессу социального воспроизводства.

Согласно Фуко, учитель в западной культуре являлся специалистом по формированию индивида и преобразованию его в субъект. Во-первых, он учил заботиться о теле в гигиеническом и диететическом плане (техника диететическая). Во-вторых, учитель рекомендовал выполнение семейных и хозяйственных отношений (техника экономическая). В-третьих, последние отношения предполагали обучению дружбе и любви (техника эротическая). «Заботы о теле, окружение и дом, любовь. Диететика, экономика, эротика. Вот те три обширные области, в которых в эту эпоху осуществляется попечение о себе, непрестанно отсылающие от одной сферы к другой. Заботы о соблюдении режима и диеты побуждают к сельскохозяйственным работам, сбору урожая и т.п., то есть к тому, чтобы заниматься хозяйством. Внутрисемейные отношения, то есть отношения, от которых зависит ведение хозяйства, сталкивают с проблемами любви. Итак, первое – это наличие этих трех областей, это их связь, очень интенсивные, очень заметные сдвиги и переходы от одной к другой: от диететики к экономике, от экономики к эротике» [Фуко 2007, 184–185]. Диететика, эротика и экономика в этом случае являются областями практик себя, при посредстве которых происходит «обращение» субъекта.

Изыскания М. Деланды в области «восходящей онтологии» можно рассматривать в качестве продолжения гетеротопологических исследований Фуко. Деланда стремится показать формирование социальной онтологии от взаимодействия «индивидуальных сущих» до взаимодействия их в определенных институциях [Деланда 2017, 44]. Он утверждает следующее.

Применительно к социальности онтология индивидуальных сущих каждый раз требует прояснения, какой исторический процесс в своей конкретности дал начало целому. Деланда пишет: «...при этом подходе возникновение институтов объясняется взаимодействием индивидов, принимающих решения, появление городских центров – взаимодействиями институтов, образование государств – взаимодействием городов. Как только новое целое возникло, оно сразу же начинает воздействовать на их компоненты, послужившие ему субстратом, ограничивая их первоначальные взаимодействия или способствуя возникновению новых» [Деланда 2017, 44]. Как только социальные

институты возникают, им приходится поддерживать свою идентичность, и при этом могут быть востребованы образования разных уровней. Так, целостность государств зависит от городов, придающих им упорядоченность и образующих их территорию, но также и от постоянной работы институтов, имеющих в городах, а в определенных случаях — от действий отдельных индивидов. Деланда заключает, что онтология, исходящая из существования целостностей, соблюдает нисходящий принцип. Новая онтология же несет в себе восходящий принцип, она открывает происхождение и сохранение сущих на каждом данном уровне в терминах популяций взаимодействующих сущих, относящихся к самым нижним уровням.

Философ отмечает: «Помимо способа, каким рассматриваются единообразие и вариативность, эти два подхода радикально различаются концепциями человеческой истории. Опираясь на нисходящий принцип, нетрудно вообразить общество как целое, развивающееся путем прохождения ряда стадий, таких, как феодализм, капитализм и социализм... При восходящем же подходе предполагается, что каждый уровень имеет собственную, протекающую в своем темпе историю, даже если истории различных уровней взаимодействуют. Тем самым вместо единого потока, поделенного на различные эпохи или периоды, мы имеем пучок параллельных историй, каждая из которых характеризуется своими собственными разрывами и непрерывностями» [Деланда 2017, 46]. Деланда предлагает схему вложенного множества индивидуальных сущих, которая передает суть предлагаемой им социальной онтологии: «индивиды — институты — города — национальные государства» [Деланда 2017, 45].

Нам представляется необходимым дополнить эту схему такой целостностью, как «дом», полагая, что без него невозможно как взаимодействие индивидов, так и существование той или иной институции. Поэтому схема социального множества индивидуальных сущих будет выглядеть так: «индивиды — дома — институты — города — государства». Данная схема отражает процесс собирания *антропологического* вокруг различных мест социального бытия людей и ввиду своей пространственной конкретности может называться социально-тополого-антропологической. Социальность немыслима без дома, поэтому сводить «социацию» к временной безучастной связи в духе Нанси недостаточно. Дом накладывает определенные скрепы на отношения людей. Во внутреннем пространстве дома начинают формироваться теплые и близкие отношения индивидов. При этом люди друг с другом оказываются связанными не только общими схемами поведения, но и человеческими привязанностями.

Предпочитаемый Хоружим взгляд на социальность идет от совокупности антропо-практик, от Антропологического как первичного фактора. Признавая безусловную ценность такого подхода, мы бы хотели выделить два уровня средневековой традиции и ее актуализации в современной мысли, которые оказали несомненное влияние на построения мыслителя.

Речь идет, прежде всего, о программе неопатристического синтеза (Г.В. Флоровский), одним из лучших знатоков которой сегодня является Хоружий [Хоружий 2015, 122–135]. Патристика же исходила из евангельских слов: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16, 26). Этот «антропный контекст» и явился порождающей средой мысли Хоружего.

Кроме того, в оценке концепции Хоружего многое зависит от осознания изначального исихастского фона и исихастской же порождающей матрицы в его мысли. Как подмечено в одном авторитетном исследовании, для того чтобы воспринять христианские идеи в произведении искусства (например, в опере Вагнера), не обязательно самому быть христианином [Мажее 2001, 223]. Аналогичным образом этого не требуется и при оценке глубинных уровней философии С.С. Хоружего, и вместе с тем осознание наличия этих уровней и их конституирующей роли поможет нам скорректировать оценку этой философии и уяснить ту глубину проработки интерфейса Антропологического и Социального, которая лежит в основе концепции книги.

Не составит труда привести примеры из истории Византии и Руси XIV–XV вв., когда именно исихасты выступили силой, сплотившей общество в противостоянии

внешним захватчиком и внутренней оппозиции. Соответственно, и проявления деятельности тех людей или групп людей, которые принадлежат к первым двум из выделяемых Хоружим антропологических формаций, т.е. к формациям Онтологического и Онтического человека, выступают на уровень Социального, будучи опосредованы сознанием, духовностью и внутренним миром субъекта. А в случае представителя третьей формации – человека Виртуального – все гораздо сложнее, поскольку именно он оказывается основным представителем «тренда Ухода». Очевидно, где-то на стыке второй и третьей формаций находится *тоталитаризм* как тренд насильственного воздействия на человека, предполагающий и старающийся осуществить «тренд тотальной перестройки человека» [Хоружий 2016^a, 119]. Возможны и другие промежуточные типы. СА как учение изначально направлена на эту вариативность. Рассмотрим подробнее указанные характеристики, которые входят в глубинное порождающее ядро СА. Ведь именно на стыках формаций отчетливее видны те «швы» (Бадью), которые скрепляют интерфейс Социального и Антропологического.

Хоружий говорит о том, что СА претендует на статус интегрирующего дискурса или «основы эпистемы для сферы гуманитарного знания» [Хоружий 2016^a, 21, 36, 68], пытаясь быть тем самым и метаосмыслением философии как таковой. Поэтому в первой главе он демонстрирует взаимопроникновение предметных кругов христианского богословия (в котором и было выработано понятие синергии; [Хоружий 2016^a, 28]), собственно антропологии и естественнонаучной синергетики [Хоружий 2016^a, 19–49].

Мы бы увидели в этом знамение времени, ведь сразу же на ум приходят сходные интегративные проекты в смежных дисциплинах – грандиозный проект иеротопии, развиваемый А.М. Лидовым, или опыт глубинной герменевтики византийско-тюркского взаимодействия в Средние века, осуществляемый Р.М. Шукуровым [Шукуров 2017]. И если XX век ознаменовался рождением биофизики, биохимии и т.п., то XXI столетие явственным образом тяготеет к междисциплинарному синтезу гуманитарных парадигм.

Впрочем, как замечает Хоружий, теории диалога Бубера и Бахтина, пытавшиеся (среди прочего) стать концептуальным ядром такого синтеза, «не смогли стать ядром какой-либо цельной антропологии» [Хоружий 2016^a, 298]. Но это ни в коей мере не отменяет того, что «...человек как плюралистическое существо не имеет иного выхода... как быть диалогическим существом (курсив автора. – С.А., Д.М.)» [Хоружий 2016^a, 237]. Возможно, здесь еще рано делать какие-либо генерализирующие суждения. И все же мы уверены, что синтезу Хоружего по праву принадлежит одно из видных мест в этом процессе. Среди опытов филигранного применения личностного, персонологического подхода отметим реконструкцию жизненной траектории православного иеромонаха Оптиной пустыни Константина (Зедергольма) (1830–1878) [Хоружий 2016^a, 266–274]. Но, как и во всяком синтезе, в построениях Хоружего можно отыскать отдельные небольшие неточности при выверенной архитектонике целого.

Мы бы указали на одну незначительную неточность, допущенную Хоружим вместе с В.М. Живовым, который утверждал, будто у исихастов не существовало своей *linguistic doctrine* [Хоружий 2016^a, 322]. Однако у Григория Синаита (ок. 1275–1346) такая доктрина, исключительно проработанная, выделяется (учение о 12 аспектах Боговоплощения и их аналогии в сфере коммуникации и письма) [Макаров 2013, 269–280].

Одной из интересных задач на будущее было бы соотнесение СА с другими вариантами современной христианской философии соборности, коммуникации и диалога, например, с тем, что разработал И. Зизиулас в известной диалогии («Бытие как общение», «Общение и инаковость») [Зизиулас 2012, 1–144]. Согласно Зизиуласу, само бытие как дар Божий есть проявление благой воли Дарителя и наглядное доказательство примата *личностной* онтологии над *субстанциалистской* [Зизиулас 2012, 112]. Именно инаковость друг другу различных личностей вкупе с их волей к диалогу, взаимодействию и любви конститутивна для бытия. В близком русле и Хоружий трактует вводимое им понятие «интерфейс». В монографии встречается введенное Зизиуласом понятие «бытие-общение» (или «бытие-в-общении», *being in communion*) [Хоружий 2016^a, 291], что позволяет говорить об ориентации С.С. Хоружего на построения греческого теоретика соборности.

Высший же предел такого общения – взаимообщение или перихореза Ипостасей Троицы [Хоружий 2016^a, 304–305, 401]. Стало быть, колонизируемый Хоружим интерфейс многомерен: он имеет выходы не только на горизонтальное, но и на вертикальное измерение бытия. Это не случайно: развитие «постсекулярной формации» уже стало «одним из ведущих трендов социальной и антропологической реальности» [Хоружий 2016^a, 361].

Борьба с трендом Ухода, триумфа Машины [Хоружий 2016^a, 108] и дегуманизации человека (во имя Киборга) предполагает «возврат Онтологического Человека» [Хоружий 2016^a, 18, 133, 165, 307] в авторском, т.е., по сути, православно-исихастском понимании этого слова. Ведь виртуализация сегодня захватывает уже весь интерфейс Антропологического и Социального [Хоружий 2016^a, 299]!


Стараясь осмыслить эту тенденцию, Хоружий указывает, что Homo technicus – «Человек Окончивающийся» [Хоружий 2016^a, 433], и его тяга к доминированию необходимо сопротивляться в разумных пределах. Понятно, что вопрос о специфике этих пределов будет одним из самых сложных. Отметим один момент. Человек Окончивающийся связывает себя всеми условностями и путами общества потребления с присущим ему клиповым мышлением (это и есть дорожка, ведущая к сворачиванию на тренд Ухода); но ведь всякому носителю традиционной культуры вообще и философской в частности ясно, что никакое потребление не несет с собой удовлетворения. Ибо смысл духа в размыкании к Богу, Абсолюту или целому миру («человека устроит только *целый* мир, как раз тот, которого мы не наблюдаем») [Бибихин 2010, 58]. Это значит, что такой мир реконструируется нашим духовным и философским усилием, которое в цивилизации гиперпотребления все более отесняется на обочину масскультурных процессов.

Нельзя не заметить, что в современной философии утверждается близкий, деятельностный, подход к столь сложному феномену, как сознание, которое, по словам В.А. Лекторского, «выходит за собственные рамки и указывает на внешнюю реальность» [Лекторский 2017, 20]. В действительности здесь, по логике Хоружего, речь идет, скорее, об Онтическом человеке; остается надеяться, что из среды такого рода деятельных сознаний выступят и сверхдеятельные, склонные к духовным практикам и трансцензусу. Утверждаемый Хоружим гиперреализм с провозглашаемым им принципом «утверждения присутствия Человека» [Хоружий 2016^a, 447] не враг реализма более традиционного. Традиции же в наши дни, в пору *багряной осени* эпохи постмодернизма, переходящей в лютую стужу, вновь и вновь доказывают мыслителям и широкой публике свою живительную силу.

Источники – Primary Sources in Russian and Russian Translations

Деланда 2017 – Деланда М. Новая онтология для социальных наук // Логос. 2017. Т. 27. № 3. С. 35–56 [DeLanda, Manuel (2006), *A New Ontology for the Social Sciences*, Continuum, London (Russian Translation 2017)].

Дюркгейм 1995 – Дюркгейм Э. Элементы социологии // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995 [Durkheim, Émile. *Les Rugles de la Méthode sociologique*, (Russian Translation 1995)].

Зизиулас 2012 – Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые о  и о личности и Церкви / Пер. с англ. М. Толстолуженко, Л. Колкера. М.: ББИ, 2012 [Zizioulas, John. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and Church*, (Russian Translation 2012)].

Нанси 2004 – Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004 [Nancy Jean-Luc. *Être singulier pluriel*, (Russian Transcription 2004)].

Парето 2008 – Парето В. Компендиум по общей социологии. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2008 [Pareto, Vilfredo F.D. *Compendio di sociologia Generale*, (Russian Translation 2008)].

Фуко 2007 – Фуко М. Герменевтика субъекта / Пер. с франц. А.Г. Погоняйло. СПб.: Симпозиум, 2007 [Foucault, Michel. *L'Hermeneutique du sujet. Cours au College du France (1981–1982)*, (Russian Translation)].

Хоружий 2015 – Хоружий С.С. Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 123–135 [Horusy, Sergey S. *The Conception of Neopatristic Synthesis on a New Stage*, (in Russian)].

Хоружий 2016^a – *Хоружий С.С.* Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань: Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016 [Horuji, Sergey S. *Socium and Synergy: the Colonization of the Interface*, (in Russian)].

Хоружий 2016^b – *Хоружий С.С.* Achever Girard // Фонарь Диогена. Человек в многообразии практик. М.; Казань, 2016. № 2. С. 42–66 [Horuji, Sergey S. *Achever Girard*, (in Russian)].

Primary Sources

Foucault, Michel (1998) 'Of other spaces', *Visual culture reader*, London, New York, pp. 241–250.

Ссылки – References in Russian

Аверинцев 1997 – *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.

Азаренко 2004 – *Азаренко С.А.* Техники тела: проблема целостного описания // Социемы. Екатеринбург, 2004. № 10. С. 66–78.

Бибихин 2010 – *Бибихин В.В.* Энергия. Лекция III (27.11.1990). М.: Институт святого Фомы, 2010.

Вебер 1990 – *Вебер М.* Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения М.: Прогресс, 1990. С. 602–644.

Лекторский 2017 – *Лекторский В.А.* Познание, действие, реальность // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 7–23.

Макаров 2013 – *Макаров Д.И.* Тема imago Trinitatis в поздневизантийском богословии и философия языка преп. Григория Синаита: (Постановка проблемы) // *Ρομαϊος*: Сборник статей к 60-летию проф. С.Б. Сорочана. Харьков: Майдан, 2013. С. 269–280. (Нартекс. Byzantina Ukrainensis. Т. 2).

Мид 1994 – *Мид Дж.Г.* От жеста к символу // Американская социологическая мысль. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 116–139.

Шукуров 2017 – *Шукуров Р.М.* Тюрки в византийском мире (1204–1461). М.: Изд-во МГУ, 2017. (Труды исторического факультета МГУ).

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 2. P. 61–71

The Synergic Anthropology as an Interdisciplinary Paradigm. Reflections on the Ontology of an “Interface”

Sergey A. Azarenko, Dmitry I. Makarov

In the present article, we analyze the ontology of an “interface” between Social and Anthropological in Sergey S. Horuji’s *Society and Synergy: The Colonization of an Interface*. Here the author makes efforts to substantiate anew the limits of human existence in the present conditions of the “anthropological crisis” when the Trend of human passing away becomes more and more dominant. Horuji tries to conclude that the way out of the impasse is the non-reducing of one’s identity. It means for the philosopher an affirmation of the priority of the Anthropological in regards to the Social. The mutual links between the two spheres are elucidated using the notion of the “interface”. The level of anthropological practices features prominently in contemporary life. In Horuji’s view, the sum of the anthropological trends forms the three main formations of the human reality, i.e., “the Ontological Man”, “the Ontic Man” and “the Virtual Man”. Within the virtual trends, anthropology is a subject to technology. These tendencies are contra-cultural. Basing ourselves on the classics of social philosophy and on M. DeLanda’s “Climbing anthropology”, we try to show the process of an individual being gathered as a “human being” around different “places” of the social fabric. We analyze the key core of Horuji’s synergic anthropology which is tied with the interpenetration of Christian theology, anthropology and natural (physical, chemical etc.) synergetics. We agree that the struggle against the trend of human passing away and with the triumph of machinery presupposes the return of the “ontological Man”, because of the contemporary processes of virtualization, which embrace the whole interface of the Anthropological and the Social. “Self-denying Man” turns out to be entangled with the consumption society and the clip thinking. Human spirituality is nothing else than a person’s opening towards the Absolute and the wholeness of the world.

KEY WORDS: synergic anthropology, the interface of the Social and the Anthropological, an anthropological trend, anthropological practices, “the ontological Man”, “the ontic Man”, “the virtual Man”, the trend of human passing away.

AZARENKO Sergey A. – Urals Federal University named after Yeltsin, Yekaterinburg, Russia.

DSc in Philosophy, Professor of the Dept. of social philosophy.

sergey_azarenko@mail.ru

MAKAROV Dmitry I. – Urals State M.P. Mussorgsky Conservatoire

DSc in Philosophy, Associate Professor of the Dept. of General Humanities.

dimitri.makarov@mail.ru

Received at July 22, 2018.

Citation: Azarenko, Sergey A., Makarov, Dmitry I. (2019) ‘The Synergic Anthropology as an Interdisciplinary Paradigm. Reflections on the Ontology of an “Interface”’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2 (2019) pp. 61–71.

DOI:

References

- Averintsev, Sergey S. (1997) *Poetics of Early Byzantine Literature*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Azarenko, Sergey A. (2004) ‘Body Technics: the Problem of Holistic Description’, *Sociemy*, Vol. 10, pp. 66–78 (in Russian).
- Bibikhin, Vladimir V. (2010) *Energy*, S. Thomas Institute, Moscow (in Russian).
- Lectorsky, Vladislav A. (2017) ‘Cognition, Action, Reality’, *Voprosy filosofii*, Vol. 9. (2017), pp. 7–23 (in Russian).
- Magee, Bryan (2001) *Wagner and Philosophy*, Penguin Books, London.
- Makarov, Dmitry I. (2013) ‘Subject of Imago Trinitatis in the later Byzantine Theology and Gregory of Sinai’s Philosophy of Language’, *Πομπαιος: symposium for 60 years of professor S.B. Sorochan, Nartex. Byzantina Ukrainensis*, Vol. 2, Kharkow, pp. 269–280 (in Russian).
- Mead, George H. (1934) ‘From Gesture to Symbol’, Mead, George H. *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 65–143 (Russian Translation 1994).
- Shukurov, Rustam M. (2017) *Turcs in Byzantine World (1204–1461)*, The Moscow State University Press, Moscow (in Russian).
- Weber, Max (1976) ‘Soziologische Grundbegriffe’, Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Vol. I., J. C. B. Mohr, Tübingen (Russian Translation 1990).