

О двух синтезах профессора С.С. Хоружего

© 2023 г. Чжан Байчунь

*Пекинский педагогический университет, 19, Xiwai av., Beitaipingzhuang,
Haidian District, Beijing, 100875, People's Republic of China.*

E-mail: zhangbaichunbnu@bnu.edu.cn

Поступила 24.08.2022

Два направления в русской религиозной мысли – русская религиозная философия и православное богословие – долгое время развивались отдельно одно от другого. В своей истории они шли разными путями, у них разные судьбы, между ними не установились существенные связи, и синтеза их не произошло. Эта проблема стала предметом особого внимания российского философа, профессора С.С. Хоружего. Уловив философское значение исихастского поворота в православном богословии, С.С. Хоружий перенес его в философию. Совершив три поворота – исихастский, антропологический и феноменологический, – С.С. Хоружий осуществил синтез в русской религиозной мысли на пути реконструкции исихастской антропологии. А создав собственную антропологическую концепцию – синергийную антропологию, С.С. Хоружий тем самым совершил синтез философии и религии на современном этапе их развития. С.С. Хоружий различает три вида предельных человеческих проявлений и три способа размыкания, открытия себя Другому: онтологическое, онтическое и виртуальное. Их описание составляет основу синергийной антропологии. Выходя за рамки антропологии в устоявшемся смысле слова, синергийная антропология, разработанная С.С. Хоружим, выходит и за рамки философии. Возникшая на основе православия, эта дисциплина выходит также за рамки христианства и может стать тем центром, вокруг которого объединятся все дисциплины современного гуманитарного знания.

Ключевые слова: русская религиозная философия, православное богословие, исихазм, антропология, синтез, С.С. Хоружий.

DOI: 10.21146/0042-8744-2023-3-9-20

Цитирование: Чжан Байчунь. О двух синтезах профессора С.С. Хоружего // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 9–20.

On Two Syntheses of the Prof. Sergey S. Horujy

© 2023 Zhang Baichun

*Beijing Normal University, 19, Xintai av., Beitaipingzhuang,
Haidian District, Beijing, 100875, People's Republic of China.*

E-mail: zhangbaichunbnu@bnu.edu.cn

Received 24.08.2022

Two trends in Russian religious thought – Russian religious philosophy and Orthodox theology – for a long time developed separately. In their history, they have followed different paths, they have different destinies, significant connections have not been established between them, and their synthesis has not occurred. This problem has become the subject of special attention of the Russian philosopher, Professor Sergey S. Horujy. Capturing the philosophical significance of the hesychast turn in Orthodox theology, Sergey S. Horujy transferred it to philosophy. Having made three turns – hesychast, anthropological and phenomenological – Sergey S. Horujy carried out a synthesis in Russian religious thought on the path of reconstruction of hesychast anthropology. And having created his own anthropological concept – synergistic anthropology, Sergey S. Horujy thus accomplished the synthesis of philosophy and religion at the present stage of their development. S.S. Horujy distinguishes three types of ultimate human manifestations and three ways of unlocking, opening oneself to the Other: ontological, ontic and virtual. Their description forms the basis of synergetic anthropology. Going beyond anthropology in the established sense of the word, synergetic anthropology, developed by Sergey S. Horujy, goes beyond the scope of philosophy. Arising on the basis of Orthodoxy, this discipline also goes beyond Christianity and can become the center around which all the disciplines of modern humanitarian knowledge will unite.

Keywords: Russian religious philosophy, Orthodox theology, hesychasm, anthropology, synthesis, S.S. Horuzhy.

DOI: 10.21146/0042-8744-2023-3-9-20

Citation: Zhang, Baichun (2023) “On Two Syntheses of the Prof. Sergey S. Horujy”, *Voprosy filosofii*, Vol. 3 (2023), pp. 9–20.

1. Разрыв в русской религиозной мысли

На Западе можно написать учебник по истории философии и только философии, где вообще не будет никаких упоминаний литературы, религии и т.п. Но в России такая попытка потерпит неудачу. Если не учитывать философские проблемы, которые ставились и обсуждались в русской литературе и в религии (например, в православии), если игнорировать связи между русской философией и русской литературой, а также религиозными учениями, то такая история русской философии будет очень бедна. Русская философия не существует сама по себе. С.С. Хоружий (1941–2020) по этому поводу писал: «Философский процесс в России, становление и жизнь само-бытного российского философствования, не есть отдельный и автономный процесс, но один из аспектов процесса исторического существования российской культуры» [Хоружий 2000⁹, 68]. Русскую философию он рассматривал в контексте русской культуры. В русской культуре нас интересует интеллектуальная сторона дела, поэтому мы будем анализировать ее в русле русской мысли, которая выражает себя в философии,

но не только в ней, а и в русской литературе, религии и даже «в красках». Таким образом, изучая русскую философию, надо обязательно учитывать то, что в ней всегда присутствуют такие проблемы, как отношения философии и религии, философии и литературы и т.п. Словом, дискурс русской философии не был чистым, в отличие от дискурса западной философии¹.

В конце X в. Русь приняла христианство. После примерно восьмисотлетнего подспудного развития русская мысль пробудилась в первой половине XIX в. в спорах между славянофилами и западниками. В этих спорах по существу впервые достаточно отчетливо проявился философский характер русской мысли. Таким образом, именно с этого времени вполне можно говорить о возникновении русской философии. Западники не занимались оригинальным философским творчеством, поскольку считали, что достаточно использовать готовые западные философские достижения и нет необходимости создавать свою национальную философию. Более того, они сомневались даже в самой такой возможности. В отличие от западников, славянофилы верили в такую возможность и утверждали, что русская философия создается на своей национальной почве, то есть на основе православной традиции. Поэтому для славянофилов русская философия должна опираться на ресурсы и вдохновение, почерпнутые именно в православии. Можно сказать, что философия славянофилов есть религиозная философия, причем здесь религия полностью совпадает с православием.

В целом у славянофилов русская философия находилась на стадии становления. Они сами не создали своей философии, тем более систематической. Они выразили свои философские мысли в дискуссиях и публицистических произведениях. И с уходом представителей раннего славянофильства философия в России прекратила свое развитие. После них (и одновременно с ними) русская мысль обрела другую форму выражения – в виде русской литературы Золотого века. Великие русские писатели создали самостоятельно мыслящих героев, которые ставили и обсуждали философские и религиозные вопросы. Надо отметить, что философское значение русской литературы и религиозные ресурсы в ней были обнаружены позже, главным образом русскими религиозными философами Серебряного века. Как известно, почти каждый русский религиозный философ изучал русскую литературу, особенно произведения Ф.М. Достоевского. О нем писали философские статьи и даже монографии. Действительно, в его художественных произведениях и особенно в его публицистике (например, в «Дневнике писателя») содержится множество философских и религиозных проблем. Изучение творчества Достоевского стало, таким образом, «золотым ключом» к философии. Эта традиция продолжается до настоящего времени и лишней раз свидетельствует том, что дискурс русской философии изначально имел оригинальный характер и не был чистым.

Русская религиозная философия составляет главную часть русской философской мысли, ее первым и самым значительным представителем был Вл. Соловьев. После его смерти в начале XX в. в короткое время появилось большое количество русских философов, которые обладали необычной способностью философского творчества и одну за другой создавали философские системы. Почти все русские религиозные философы, особенно представители так называемой школы метафизики всеединства, находились под влиянием Вл. Соловьева. Таким образом, он определил главные черты русской религиозной философии Серебряного века, например ее религиозность, ее критику западной философии и ее тесные связи с русской литературой. Мы не будем перечислять здесь имена философов и их работы, не будем анализировать их философское творчество, поскольку все это хорошо известно специалистам по русской религиозной философии. Нас интересует ее общий характер и судьба.

После знаменитого «Философского парохода» в 1922 г. в советской России так называемый религиозный Ренессанс в качестве движения философской мысли перестал существовать. Оставшиеся в России П. Флоренский и Г. Шпет были расстреляны в 1937 г., только А.Ф. Лосев дожил до конца СССР (он умер в 1988 г.), но его творчество протекало под идеологическим давлением. За рубежом, в другой среде философская

жизнь была очень активной. Русские религиозные философы продолжали свое творчество, публиковали работы и издавали философские журналы. Продолжая прежний творческий путь, они сделали немало полезного. По словам С.С. Хоружего, «мыслители Серебряного Века сумели передать молодому поколению диаспоры, говоря старомодно, идеалы Православия, России, творческого созидания христианской культуры; но в то же время они не нашли в этом поколении продолжателей, наследников своей метафизики» [Хоружий 2018, 464]. И после их ухода из этого мира вся русская религиозная философия в диаспоре тоже прекратила существование. Трудно определить точные даты ее окончания, но после Второй мировой войны русская религиозная философия в диаспоре подошла к концу.

В атеистическом Советском Союзе русская религиозная мысль жить не могла, но за рубежом она была представлена в разных формах. Так, кроме русской религиозной философии, она выражала себя также и в православном богословии. Первым в диаспоре новый путь богословского творчества начал прот. Георгий Флоровский. Он вырос в среде русской религиозной философии, но постепенно отошел от нее, стал ее критиком, а критерии критики нашел в патристике. Эта позиция Флоровского четко выражена в его знаменитой работе «Пути русского богословия», которая вышла в 1937 г. в Париже на русском языке. В ней он критикует русское православное богословие за его долгое пребывание в плену у западного богословия и отход от патристики, что стало причиной отсутствия творческой активности. Поэтому, по его мнению, для поддержания активного творчества русское православное богословие должно возвратиться к Отцам Церкви. Эта позиция потом получила название «Неопатристический синтез». В 1936 г. небольшая, но очень важная работа арх. Василия Кривошеина «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы» вышла в Праге. Она строила у истоков современного изучения богословия этого святого. В 1950 г. архимандрит Киприан Керн в Париже выпустил монографию «Антропология Св. Григория Паламы». В 1959 г. прот. Иоанн Мейендорф издал сразу две книги: первая – «Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение», вторая – работа самого св. Григория Паламы «Триады в защиту священнобезмолвствующих», впервые вышедшая полным объемом (одновременно на языке оригинала и в переводе). Хотя книга Вл. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (1944 г.) прямо не посвящена изучению св. Григория Паламы, но в ней его богословское учение получило широкое освещение, в том числе богословие энергии. Эти богословы составили новое направление в диаспоре – неопатристический синтез и неопаламизм. Все их книги после выхода сразу стали классическими в русском православном богословии.

В 1925 г. в Париже был открыт православный Богословский Свято-Сергиевский институт, а в 1938 г. в Америке – Свято-Владимирская семинария (штат Нью-Йорк). Кроме подготовки кадров для церкви за рубежом, они стали главными оплотами православного богословия. Если русская религиозная философия подошла к концу, дописывая свою последнюю страницу в диаспоре, то русское православное богословие успешно развивается и продолжает творческую жизнь до сегодняшнего дня. Влияние неопатристики и неопаламизма широко распространено в русской диаспоре; их последователи есть в Греции, Румынии и других странах, где была сильна православная традиция.

Интересно отметить, что специалисты по русской философии обычно не обращают внимания на успехи в православном богословии в диаспоре; это относится даже к специалистам по русской религиозной философии. Исключение составляет С.С. Хоружий: он еще в 1970-е гг. начал серьезно изучать неопатристику и неопаламизм. В конце прошлого века автору этих строк поручили написать книгу по русскому православному богословию. Для выполнения этой нелегкой задачи я взял за образец «Пути русского богословия» Флоровского и описывал достижения не только русского православного богословия, но и русской религиозной философии. Главное мое внимание было обращено на новые достижения в русском богословии, полученные в диаспоре после выхода «Путей русского богословия». Моя монография по современному русскому богословию вышла в 2000 г. на китайском языке, но меня продолжает беспокоить

один вопрос: какова связь между двумя частями моей книги, между русским богословием и русской религиозной философией? Я не нашел прямых связей между ними. Наоборот, я заметил, что представители двух сторон даже не выразили желания сблизить эти два направления в русской религиозной мысли. О каком-нибудь синтезе их и говорить не приходится. В моей монографии они механически соединены под одной обложкой.

2. Синтез в русской религиозной мысли: реконструкция исихастской антропологии

По моему определению, в современной русской религиозной мысли синтез произошел, и провел его С.С. Хоружий, совершая три «поворота».

Исихастский поворот. Специалист по русской философии, С.С. Хоружий рассматривает ее как целостное явление, как процесс. По его мнению, этот процесс уже завершился, поскольку его центральная часть – начатая Соловьевым метафизика всеединства – «изживала себя, подходила к концу пути» [Хоружий 2000^в, 114]. Это утверждение связано с особым взглядом исследователя на русскую философию, согласно которому «существо, смысловое содержание философского процесса в России с необходимостью включает в себя освоение, проработку Православия средствами и в формах философского разума. Аутентичная российская философская традиция не может не исходить из опытной почвы Православия» [Там же, 68–69]. Это понимание задачи русской философии вполне согласуется со славянофилами. Конечно, и представители русской религиозной философии не отказывались от такого понимания задачи русской религиозной философии, но отходили от него, начинали искать ресурсы для своей философии в западной мысли, а не в Православии. Влияние западной философии на русскую всем известно. С.С. Хоружий прямо утверждает, что «русская религиозная философия самоопределилась как некоторая новая школа в рамках классической европейской философской традиции... Она восприняла от нее методологические предпосылки, определяющие, что такое философствовать и как строить философское рассуждение, восприняла категориальный строй и, что весьма важно, также и тип онтологии, каркас онтологии» [Хоружий 2000^в, 37–39]. Отсюда ясно, почему русская религиозная философия не смогла выполнить свою задачу и завершила существование, хотя достигла немало успехов. Как одна из школ в западной философской традиции русская религиозная философия так и не заметила самого главного в основе Православия – исихазма. Путь русской религиозной философии оказался недолгим. «Но нет ни малейшего основания думать, что ее конец стал бы концом или хотя бы серьезным кризисом русской мысли. Семена дальнейшего уже прозябали, и дальнейшие горизонты вырисовывались» [Хоружий 2000^в, 114]. В учениях П.А. Флоренского и Л.П. Карсавина С.С. Хоружий заметил начало нового пути русской мысли. А в православном богословии в диаспоре он нашел уже плоды – неопатристику и неопаламизм, которые и есть то самое главное, что упустили из внимания русские религиозные философы.

В неопаламизме С.С. Хоружий обнаружил исихастский поворот, суть которого заключается в резком изменении отношения к исихазму в русской религиозной мысли. «На своем многовековом пути Традиция знала разное отношение к себе, и еще относительно недавно многие – отнюдь не только на Западе, но и в Православии – считали ее неким маргинальным явлением, узкой и странной школой. Сегодня такое отношение уже невозможно. Понимание и оценка исихазма в последние десятилетия стали ареной глубоких перемен. Прежде всего, православная мысль пришла к выводу о том, что именно исихастское подвижничество есть истинное ядро и стержень православной духовности» [Хоружий 2012, 320]. По мнению С.С. Хоружего, коренное изменение в отношении к исихазму связано с православными богословами в диаспоре, прежде всего с Г. Флоровским, В. Кривошеиным, Вл. Лосским, И. Мейендорфом и др. Вместе с этим открытием С.С. Хоружий сделал еще одно. Он нашел в дискурсе русской религиозной мысли переход от философии к богословию: русские православные богословы

в диаспоре отошли от русской религиозной философии и философии вообще, они изучают исихазм только в рамках богословия. С.С. Хоружий назвал это «перемещение фокуса творческих усилий из философии в богословие... модуляцией дискурса» [Хоружий 2018, 464].

Стоит отметить, что представители русской религиозной философии не обращали никакого внимания на эту «модуляцию дискурса» в русской религиозной мысли. Исихазм не вошел в поле их научного зрения. С.С. Хоружий однажды заметил, что «если у старших славянофилов – и особенно у Ивана Киреевского – налицо была обращенность к исихастской традиции, но отнюдь не было еще развитой философии, то на следующем этапе, у Владимира Соловьева, развитая философия появилась, но уже отнюдь не было обращенности к исихазму» [Хоружий 2012, 368]. Поэтому русская религиозная философия в целом не подошла к исихазму, здесь не произошел исихастский поворот. Разные отношения к исихазму в русской религиозной мысли лишней раз свидетельствуют о том, что русская религиозная философия и православное богословие шли совершенно разными путями и таким образом разошлись в разные стороны.

С.С. Хоружий считал себя философом, хотя у него не было базового философского образования. Он уловил философское значение исихастского поворота в богословии и сразу перенес этот поворот в философию. Таким образом, в его философском исследовании тоже произошел исихастский поворот. Исихазм прочно вошел в поле его философского творчества. В лице С.С. Хоружего русская религиозная мысль возвратилась к философии. По его мнению, совершившаяся в богословии диаспоры «модуляция дискурса была изначально чревата также и обратной модуляцией: последующим возвратом к философскому дискурсу, несущим его углубление и обогащение» [Хоружий 2018, 466]. С этой обратной модуляцией С.С. Хоружий начинает свое оригинальное философское творчество.

Антропологический поворот. В западной философской традиции живой человек никогда не был прямым предметом философствования. По мнению С.С. Хоружего, даже в европейской классической антропологии человек не занимает достойного места. Под ней С.С. Хоружий понимает антропологию, созданную Аристотелем, Декартом и немецким идеализмом; последний приносит даже много вреда антропологии. Иницированное немецким идеализмом течение «несло антиантропологичность в самом своем основоустройстве, и в аспекте антропологии, оно могло быть лишь руслом дальнейшего кризиса классической модели и дальнейшего упадка мысли о человеке: руслом *забвения человека*, аналогичного забвению бытия» [Хоружий 2010^a, 220]. Вслед за немецким идеализмом идет «антропологический протест», философия начинает возвращаться к человеку и подлинной антропологии, здесь совершается антропологический поворот, главными представителями которого являются Кьеркегор, Ницше, Мишель Фуко и др.

На самом деле антропологический поворот был совершен и в русской религиозной философии. Русские религиозные философы обращают большое внимание на человека, особенно его внутренний мир, они оправдывают человека. О своей религиозной философии Н.А. Бердяев сказал: «Я, вероятно, более всех был сосредоточен на теме о человеке. Я был не столько теологом, сколько антропологом» [Бердяев 1991, 162]. Про большинство других русских религиозных философов можно сказать то же самое. Но в русской религиозной философии антропологический поворот не был связан с исихазмом. Как ни странно, в XX в. антропологический поворот происходит почти во всех гуманитарных науках, даже богословие не является исключением. «Теперь стало уже общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией» [Мейендорф 1997, 180]. И в русском православном богословии в диаспоре был совершен антропологический поворот, но он не был связан с исихастским поворотом. Православные богословы не могли выявить и показать полностью антропологию, которая содержится в исихазме.

С.С. Хоружий не только продолжил антропологический и исихастский повороты, но и соединил их в своем изучении исихазма². Для него философским изучением

исихазма является реконструкция исихастской антропологии. Очень рано, еще в советское время, он обнаружил, что в исихазме содержится целостная антропология, целостный взгляд на человека. Он был уверен, «что в православной духовности – и притом, по преимуществу, в “практических” ее разделах, в мистике и подвижничестве скорее, нежели в богословии и догматике, – кроется особый и цельный взгляд на человека, на его назначение и на пути реализации этого назначения; кроется поистине целая **опытная антропология**, сложившееся учение о человеке в его непреходящем существе» [Хоружий 1991, 3]. Это была православная антропология, она находится не в богословии, не в богослужении, а в православной духовной практике – исихазме. Как реконструировать исихастскую антропологию? Этот вопрос касается особенностей самого исихазма.

Феноменологический поворот. В существе своем исихазм есть явление духовное и антропологическое, есть духовная практика, в которой исихаст стремится добыть особый опыт – опыт общения и соединения с Христом, то есть «опыт Обожения» [Хоружий 2012, 383]. Получение такого опыта – единственная задача исихаста. Поэтому философское изучение исихазма есть изучение исихастского опыта. Как известно, обращение к опыту составляет основную установку феноменологии. После классической философии, после преодоления метафизики, даже в процессе преодоления метафизики, философские поиски и открытия в большинстве своем связаны с феноменологией. В XX в. в западной философии был совершен феноменологический поворот.

По мнению С.С. Хоружего, феноменологический поворот произошел и в русской религиозной философии Серебряного века. «К руслу феноменологизма в той или другой степени тяготеют поздние системы Карсавина, Флоренского, Франка... Легко согласиться, что феноменологическая методология значительно лучше отвечает задаче философского раскрытия столь сложного и разнохарактерного содержания, каким является Православие в его духовной и исторической цельности» [Хоружий 2000^в, 85]. С.С. Хоружий был уверен, что феноменологическая методология является самым подходящим способом для философской реконструкции исихастской антропологии, и успешно совершил эту реконструкцию: ее результаты представлены в монографии «К феноменологии аскезы» [Хоружий 1998]. Здесь он блестяще соединяет исихастский, антропологический и феноменологический повороты.

Реконструкция исихастской антропологии у С.С. Хоружего включает в себя две стороны: реконструкция метода исихастского опыта и описание общего типа, структурного каркаса, основных понятий и особенностей исихастской антропологии [Хоружий 2010^в, 336]. Как духовная практика исихазм есть строгий метод, полный канон, который создается в тысячелетней истории исихазма. «Этот полный практико-теоретический канон исихастского опыта именуется Органом» [Хоружий 2012, 383]. Реконструкция Органона составляет главное содержание исихастской антропологии [Хоружий 1998, 187–350], но не все ее содержание. Как целостное явление исихастская практика представляет процесс, который носит восходящий характер. В исихастской традиции за этим полным восходящим процессом укрепился образ «лестница», так называется знаменитая книга св. Иоанна Лествичника (VII в.), он разделяет весь процесс – лестницу – на 30 ступеней. Хотя это не единственный способ членения лестницы, но «достоверное существование членения лестницы на определенные крупные этапы, блоки является капитальным антропологическим фактом. Как бы ни варьировались детали, но всегда фиксируется, что лестница, процесс восхождения к цели, включает в себя три крупных этапа» [Хоружий 2010^в, 859]. Это блок отрыва, блок антропологического двигателя и блок Телоса. Но главным является то, что на каждой ступени или в каждом блоке существует особое антропологическое содержание, описание которого составляет вторую часть реконструкции исихастской антропологии у С.С. Хоружего. Поэтому его работа «К феноменологии аскезы» состоит из двух частей: «Аналитический словарь Исихастской антропологии» и «Подвиг как Органон».

Реконструируя исихастскую антропологию, С.С. Хоружий установил связи между двумя руслами в русской религиозной мысли: русская религиозная философия

и православное богословие. Мы считаем, что он синтезировал эти русла. Ни представители русской религиозной философии, ни православные богословы в диаспоре не совершили такого синтеза в русской религиозной мысли. Даже неопатристический синтез Г. Флоровского на самом деле не является настоящим синтезом, это такой подход к патристике, в котором нет ничего особенного в рамках православной богословской традиции.

Чтобы выполнить свою изначальную задачу, русской религиозной философии необходимо было одновременно совершить и исихастский, и антропологический повороты, то есть реконструировать исихастскую антропологию. Чтобы по-настоящему совершить антропологический поворот, православному богословию необходимо было раскрыть антропологические ресурсы в исихазме, то есть реконструировать исихастскую антропологию. Так что оба русла в русской религиозной мысли в конце концов подходят к реконструкции исихастской антропологии. Именно в этом смысле мы считаем, что реконструкция исихастской антропологии, сделанная С.С. Хоружим, является настоящим синтезом в русской религиозной мысли.

3. Синтез философии и религии: создание синергичной антропологии

Исихастская антропология представляет модель человека, которая описывает только исихастов. Но во время ее реконструкции С.С. Хоружий заметил в ней такие понятия, которые имеют общее значение. Он собрал эти понятия и на их основании создал общую антропологию, которую он назвал синергичной антропологией и которая может описывать всех людей, а не только исихастов. Например, в исихастской антропологии синергия означает сотрудничество, совместную работу двух видов энергий, имеющих разные источники. Что делает человек в такой синергии? На это С.С. Хоружий отвечает, что человек в синергии открывает или размыкает себя онтологическому Другому, то есть Богу, чтобы Бог в виде энергий (или благодатей) мог действовать в нем. Размыкание и есть антропологический смысл, содержащийся в понятии синергии. И размыкание есть понятие общего порядка: не только исихасты размыкают себя, но любой человек размыкает себя в любой момент. С.С. Хоружий в философиях Кьеркегора и Хайдеггера тоже нашел понятие размыкания. Но исихастская антропология по-своему понимает размыкание, ставшее основным понятием синергичной антропологии С.С. Хоружего.

Другим центральным понятием в исихастской антропологии является понятие «энергия», введенное в философию Аристотелем. Однако в западной философской традиции это понятие было постепенно забыто, не получило достойного внимания. Достигая синергии, исихасты в своей практике поднимаются по лестнице, приближаясь к обожению – полному соединению всех человеческих энергий с божественными. О божественных энергиях существует учение св. Григория Паламы. Однако о человеческих энергиях нет такого четкого представления. Поэтому С.С. Хоружий вместо человеческих энергий использует понятие антропологических проявлений. Среди человеческих проявлений он выделяет предельные, их совокупность составляет антропологическую границу, где человек сталкивается с Другим. С.С. Хоружий подробно и полно описывает ее. Он различает три области или топики в антропологической границе: онтологическую, онтическую и виртуальную. Соответственно, существует три вида размыкания. Размыкание в каждой топике или области антропологической границы создает особую формацию человека, всего есть три такие формации – онтологический человек, онтический человек и виртуальный человек. Кроме того, размыкание человек совершает не в чистом виде, поскольку топики (области) на антропологической границе часто смешаны. Например, между онтологической и онтической топиками трудно провести четкую границу. Поэтому формации человека тоже представлены не в чистом виде, и в реальности человек себя представляет в смешанном виде, в одном человеке может быть не одна формация [Хоружий 2005, 13–57].

Синергичная антропология возникла в России как совершенно новое научное направление, она является одним из самых оригинальных достижений в современной русской философии. Как было сказано выше, дискурс русской философии не был чистым. Этой родовой характеристике русской философии вполне соответствует и синергичная антропология. В конце 2006 г. на международной конференции в Пекинском педагогическом университете С.С. Хоружий выступил с докладом на тему «Русская философская традиция и синергичная антропология», где попытался определить место недавно созданной им синергичной антропологии в русской философии. При этом он понимал, что синергичная антропология не вмещается в русскую философию и, чтобы видеть ее подлинное место, необходимо расширить контекст. В докладе он взял в качестве такого контекста русскую религиозную мысль. Когда доклад был опубликован в виде научной статьи, С.С. Хоружий дал ей заглавие «Синергичная антропология как звено традиции русской мысли». Он здесь как раз определяет отношение синергичной антропологии (он называет ее моделью человека) к двум другим течениям в русской религиозной мысли. «В своем генезисе наша модель органически связана с руслом русской религиозной мысли и, тесней всего, с ее ближайшим этапом, на котором эта мысль обратилась к патристике и аскетике. Благодаря переходу в иной дискурс мы избежали обычных в ходе развития эффектов трения, отталкивания от ближайших предшественников; но зато такие эффекты неизбежно возникли по отношению к ближайшим предшественникам в философском дискурсе, к мысли Серебряного Века. Синергичная антропология никоим образом не принадлежит к развитому этой мысли специфическому жанру “русской религиозной философии”» [Хоружий 2007, 33]. С одной стороны, между синергичной антропологией и русской религиозной философией произошел «разрыв», но, с другой стороны, между ней и православным богословием в диаспоре сохранились тесные «связи», хотя она не принадлежит к богословской традиции. Как новое направление в русской философии синергичная антропология не ограничивается ею и даже русской мыслью вообще.

Исихастская антропология является неклассической, она вообще не использует такие понятия классической антропологии, как «сущность», «субстанция» и «субъект», поскольку они не подходят к описанию исихастов и их духовной практики. Синергичная антропология возникла на основе исихастской антропологии, поэтому и она тоже не классическая, у нее свои оригинальные понятия, такие, например, как «энергии» (проявления), «размыкание», «синергия», «антропологическая граница», «конституция», «личность», «идентичность» и др. Будучи неклассической, синергичная антропология отличается от всех прежних антропологий. Так, она не является философской антропологией, которая изучает сущность человека. Главные ресурсы для создания синергичной антропологии С.С. Хоружий нашел в религии, вернее, в духовном опыте православия. В самом ее создании С.С. Хоружий использует богословские, психологические и многие другие средства. Он утверждает, что синергичная антропология может стать общим знаменателем всей совокупности гуманитарных дискурсов [Хоружий 2008, 13]. В этом качестве она может соединять все науки о человеке. В процессе ее создания видно, что она вышла далеко за пределы философии и не принадлежит ни одной конкретной гуманитарной науке. «Она – не ветвь философии, но также не ветвь или направление какой-либо другой науки, равно как и не отдельная наука, дисциплина в ряду других частных дисциплин... Она входит в тесное взаимодействие, вообще говоря, со всеми гуманитарными дисциплинами, всеми дискурсами, причастными к речи о человеке, раскрывая в себе трансформирующие и объединяющие потенции по отношению ко всему комплексу наук о человеке и всей сфере гуманитарного знания» [Хоружий 2007, 32]. Как известно, гуманитарное знание сейчас находится в состоянии полного разброда, здесь нет ядра, вокруг которого могли бы соединиться все гуманитарные дисциплины. Иными словами, в гуманитарной области – эпистемный вакуум. С.С. Хоружий уверен, что его «синергичная антропология может выступать ядром определенной эпистемы для гуманитарного

знания», поскольку она «не междисциплинарное, а трансдисциплинарное направление... и вседисциплинарное или, как чаще говорят, пандисциплинарное» [Хоружий 2010^б, 888–889]. Синергичная антропология – не только новая антропология, но и новая философия, она меняет наше понимание этих дисциплин и их отношения, меняет их место в гуманитарных науках.

Если исихастская антропология синтезировала русскую религиозную философию и православное богословие, то синергичная антропология синтезировала философию и религию.

Разделение философии и религии представляет типичную черту западной философской традиции Нового времени. Эта философия возникла вместе с процессом секуляризации, она отошла от религии и больше не черпает ресурсы в религии. Но отойдя от религии, философия сразу попала в плен науки. В науке она нашла много полезных ресурсов для своей созидательной работы. Союз между философией и наукой продолжался несколько веков. Осознавая ограниченность, даже вредность этих ресурсов, философия начала отходить от науки. В XX в. союз между ними ослаб, и в конце концов они разошлись. Началось постсекулярное движение в общественном сознании. И теперь современная западная философия постепенно возвращается к религии. В этом возврате связи между философией и религией удалось восстановить, но синтез пока не получился.

Здесь уместно сделать некоторое уточнение. Когда мы говорим об отношениях между философией и религией, то под религией понимаем главным образом христианство, еще точнее – западное христианство, то есть католичество и протестантизм; если использовать термины С.С. Хоружего, это западнохристианский дискурс; соответственно, православие он называет восточнохристианским дискурсом [Хоружий 2000^б]. Как известно, до Нового времени между философией и христианством существовали тесные связи, например патристика и схоластика являются результатами синтеза между ними. С Нового времени западные философы перестали обращаться к западнохристианскому дискурсу. Что касается восточнохристианского дискурса, то они считали, что в нем нет никаких ресурсов для философии. Хотя философы Нового времени не ищут больше ресурсов в западнохристианском дискурсе, между философией и этим дискурсом какие-то связи все-таки остались, ведь западнохристианский дискурс является контекстом развития самой философии, хотя философия пользуется большой самостоятельностью в отношении этого контекста. Восточнохристианский дискурс в этом контексте отсутствует. Здесь уместно задать вопрос: возможно ли возникновение и развитие философии в контексте восточнохристианского дискурса? На самом деле этот вопрос уже поставлен славянофилами, и они дают утвердительный ответ. Они в восточнохристианском дискурсе нашли кое-что для философского творчества, но не создали настоящую философию.

В отличие от западных философов Нового времени, русские религиозные философы Серебряного века не приняли парадигму секуляризации, а пошли по пути антисекуляризации; ресурсы для своего философского творчества они искали в религии. Связи русской религиозной философии с религией видны по самому ее названию. Но здесь религия представляет сложное явление. О русской религиозной философии Серебряного века С.С. Хоружий сказал: «Налицо и тесная связь философии с религиозным содержанием. Однако специфической чертой данного этапа является то, что эта связь носит нестрогий, произвольный характер. В своем отношении к религиозному содержанию философия не следует какой-то продуманной методологии – она просто использует его» [Хоружий 2000^б, 71]. Никак нельзя сказать, что у русских религиозных философов религия совпадает с православием: в этом их отличие от славянофилов. Это даже не христианство, а религия вообще. Поэтому С.С. Хоружий назвал этот этап русской философии «этапом общерелигиозной философии». Здесь мы не будем анализировать, как работал с религиозным содержанием каждый русский религиозный философ, отметим лишь то, что русские религиозные философы не ставили себе ограничений в обращении с религиозным содержанием. В их религию, безусловно,

включаются православные элементы, но в ней есть и элементы католические, протестантские, даже религиозные вообще. В результате этого философы не могли в точности выразить православную почву, на которой твердо стояли славянофилы. Они даже не могли заметить самое главное в православной духовности – исихазм. Словом, русские религиозные философы создавали свою философию не на основе восточнохристианского дискурса, в их философии связи между религией и философией были восстановлены, но синтез не удался.

С.С. Хоружий хорошо знал стиль и жанр русской религиозной философии и не пошел ее прежним путем. Он принял все лучшее в русской религиозной мысли, успешно использовал феноменологическую методологию, нашел самое ценное, что есть в православной духовности – исихазм; реконструировал исихастскую антропологию, с которой начал создавать свою философию. «Благодаря достижениям богословского этапа, благодаря строгой приверженности феноменологическому методу, нам удалось, как мы надеемся, дистанцироваться от этого жанра, найдя принципиально иное решение исконной проблемы русской мысли и всего Восточнохристианского дискурса: проблемы отношения философского и богословского способов» [Хоружий 2007, 33]. Мы считаем, что это «иное решение» есть создание синергийной антропологии, которая стала типичным и успешным примером философского творчества на основании религии, и религия здесь – православие. Фактически синергийная антропология стала синтезом религии и философии. Таким образом С.С. Хоружий осуществил заветную мечту славянофилов – создать свою философию на основе православия.

Как новая антропология синергийная антропология вышла за рамки старой антропологии, как новое философское направление она далеко вышла за рамки философии. Она возникла на основе православия, но вышла даже за рамки христианства, а ее эвристический потенциал доходит до религии в целом. В отличие от русских религиозных философов С.С. Хоружий не с пустыми руками подошел к религии в целом. Летом 2019 г. он читал курс лекций в Пекинском педагогическом университете³. После чтения лекций мы с ним вместе ездили в Тибет. Во время посещения дворца Потала (в г. Лхасе) у него возник огромный проект «Антропология в тибетском буддизме», в котором он собирался реконструировать антропологию тибетского буддизма с помощью своей синергийной антропологии. К сожалению, из-за безвременной кончины С.С. Хоружего 22 сентября 2020 г. этот проект не был реализован.

С.С. Хоружий реконструировал исихастскую антропологию, на основе которой создал свою оригинальную синергийную антропологию. Таков вклад С.С. Хоружего в историю русской философии и всей русской гуманитарной мысли. Синергийная антропология представляет собой великий синтез философии и религии, это вклад С.С. Хоружего в мировую философию и гуманитарное знание вообще, поскольку она имеет возможность стать ядром новой эпистемы всей этой области.

Примечания

¹ Здесь мы не собираемся давать оценки, а только фиксируем факты. Философия есть любовь к мудрости, но мудрость выражается в разных формах. Нельзя сводить любовь к философии к формам выражения любви к мудрости. С этой точки зрения философия, кажется, не должна быть чистой, чистота не является главным признаком философии, тем более единственным признаком. Где можно любить мудрость – там и философия.

² В конце 2015 г. и начале 2016 г. С.С. Хоружий прочитал в Саввино-Сторожевском монастыре (Звенигород) курс лекций «Основания православно-аскетической антропологии», первые две лекции он специально посвятил вопросу о соединении этих двух поворотов. URL: <https://synergia-isa.ru/%20kursy-lekcziy/%20kurs-lekcziy%20-ss-horzhego-po-asketike-2/>

³ Это третий из трех курсов лекций, которые С.С. Хоружий прочитал в Китае. Все лекции были опубликованы на китайском языке в переводе Чжан Байчуня.

Перевод с китайского Чжан Байчуня

Источники – Primary Sources

- Бердяев 1991 – *Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии)*. М.: Книга, 1991 (Berdyayev, Nikolai A., *Self-Knowledge: An Essay in Autobiography*, in Russian).
- Мейендорф 1997 – *Мейендорф Иоанн, прот.* Православное богословие в современном мире. М.: Путь, 1997 (Mejendorff, John, *Orthodoxy in the Contemporary World*, in Russian).
- Хоружий 1991 – *Хоружий С.С. Диптих безмолвия*. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991 (Horusjy, Sergey S., *Diptych of Silence*, in Russian).
- Хоружий 1998 – *Хоружий С.С. К феноменологии аскезы*. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998 (Horusjy, Sergey S., *To the Phenomenology of Asceticism*, in Russian).
- Хоружий 2000^a – *Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Хоружий С.С. О старом и новом*. СПб.: Алетейя, 2000. С. 35–61 (Horusjy, Sergey S., *Neopatristic Synthesis and Russian Philosophy*, in Russian).
- Хоружий 2000^b – *Хоружий С.С. Предисловие // Хоружий С.С. О старом и новом*. СПб.: Алетейя, 2000. С. 7–16 (Horusjy, Sergey S., *Foreword to the Book "About old and new"*, in Russian).
- Хоружий 2000^c – *Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Хоружий С.С. О старом и новом*. СПб.: Алетейя, 2000. С. 62–116.
- Хоружий 2005 – *Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии*. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005 (Horusjy, Sergey S., *Essays on Synergetic Anthropology*, in Russian).
- Хоружий 2007 – *Хоружий С.С. Синергийная антропология как звено традиции русской мысли // Человек.ру. 2007. № 3. С. 20–33* (Horusjy, Sergey S., *Synergetic Anthropology as a Part of Traditional Russian Thought*, in Russian).
- Хоружий 2008 – *Хоружий С.С. Синергийная антропология: На путях к новой конституции антропологического дискурса // Спектр антропологических знаний. Вып. 2. М.: ИФРАН, 2008* (Horusjy, Sergey S., *Synergetic Anthropology: On the Way to a New Constitution of Anthropological Discourse*, in Russian).
- Хоружий 2010^a – *Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010 (Horusjy, Sergey S., *The lantern of Diogenes. Critical Retrospective of European Anthropology*, in Russian).
- Хоружий 2010^b – *Хоружий С.С. Лекции по введению в синергийную антропологию // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / Сост., общ. и науч. ред. С.С. Хоружего*. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 841–915 (Horusjy, Sergey S., *Introduction to Synergetic Anthropology: Lectures*, in Russian).
- Хоружий 2010^c – *Хоружий С.С. Проблемы изучения антропологии исихазма // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / Сост., общ. и науч. ред. С.С. Хоружего*. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 334–355 (Horusjy, Sergey S., *Problems of Studying the Anthropology of Hesychasm*, in Russian).
- Хоружий 2012 – *Хоружий С.С. Исследования по исихастской традиции*. В 2 т. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2012 (Horusjy, Sergey S., *Studies in the Hesychast Tradition*, in Russian).
- Хоружий 2018 – *Хоружий С.С. Шаг вперед, сделанный в рассеянии // Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции*. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2018. С. 329–446 (Horusjy, Sergey S., *A Step Forward in Diaspora*, in Russian).

Сведения об авторе

ЧЖАН Байчунь – доктор философии, профессор, заведующий кафедрой религиоведения философского факультета Пекинского педагогического университета, президент всекитайской ассоциации русской философии, иностранный член РАН.

Author's Information

ZHANG Baichun – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Religious Studies of the Faculty of Philosophy of Beijing Normal University, President of the All-China Association of Russian Philosophy, foreign member of the Russian Academy of Sciences.