

**ПЕТРИКОВСКАЯ
ЕЛЕНА
СЕРГЕЕВНА**



Кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, Институт философии РАН, Москва, Россия.

E-mail: lenape.69@mail.ru

УДК 141

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ
С. С. ХОРУЖЕГО: ОТ ИСИХАЗМА
К ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

Аннотация. «Русский религиозный философ», критик «Русской идеи», «не философ», «православный богослов», «создатель нового взгляда на человека», альтернативного классической антропологии. Все эти характеристики относятся к одному и тому же мыслителю – С.С. Хоружему, который в зрелый период своего творчества неоднократно уточнял генеалогию своего философского подхода под названием синергийная антропология. В данной статье обосновывается и проверяется гипотеза о неразрывной связи мысли Хоружего с философией Серебряного века, с тем «русским опытом», который она стремилась осмыслить. Принцип предельности и принцип энергичности, положенные в основание синергийной антропологии, являются развитием интуиций русской религиозной философии и неопатристической школы православной философии. В итоге мы получили оригинальный антропологический дискурс, который его автор предпочитал называть «наукой». Цель статьи – прояснить особенности и потенциал антропологии Хоружего, прояснить общефилософский смысл его синергийной антропологии. Для этого автор сосредоточился на вопросах генеалогии интереса Хоружего к предельным проявлениям человека, методологии антропологического рассмотрения религиозных традиций, роли антропологии в качестве посредника между богословием и философией, сложных отношениях синергийной антропологии с дискурсом философской антропологии.

Ключевые слова: С. Хоружий, русская религиозная философия, неопатристика, философская антропология, синергийная антропология, исихазм, человеческая энергия, онтологическая трансформация, антропологическая граница, обожение, размыкание, духовная практика, опыт.

Elena S. Petrikovskaya

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

E-mail: lenape.69@mail.ru

**ANTHROPOLOGICAL PROJECT OF
S. S. HORUJY:
FROM HESYCHASM TO PHILOSOPHICAL
ANTHROPOLOGY**

Abstract. “Russian religious philosopher”, critic of the “Russian idea”, “not a philosopher”, “Orthodox theologian”, “creator of a new view of man” alternative to classical anthropology. All these characteristics refer to one and the same thinker - S.S. Horujy, who repeatedly clarified the genealogy of his philosophical approach under the name of synergetic anthropology. This article substantiates and tests the hypothesis about the inextricable connection of Horujy’s thought with the philosophy of the Silver Age, with the “Russian experience” that it sought to comprehend. The principle of limit and the principle of energy, which form the basis of synergetic anthropology, are the development of the intuitions of Russian religious philosophy and the neoplatonic school of Orthodox philosophy. As a result, we received an original anthropological discourse, which its author preferred to call “science”. The purpose of the article is to clarify the features and potential of Horujy’s anthropology, to clarify the general philosophical meaning of his synergetic anthropology. To this end, the author focused on the issues of the genealogy of Horujy’s interest in the ultimate manifestations of man, the methodology of anthropological consideration of religious traditions, the role of anthropology as a mediator between theology and philosophy, and the complex relationship of synergetic anthropology with the discourse of philosophical anthropology.

Keywords: S. Horujy, Russian religious philosophy, neoplatonics, philosophical anthropology, Synergetic Anthropology, hesychasm, human energy, ontological transformation, anthropological border, theosis, unlocking, spiritual practice, experience.

DOI: 10.32691/2410-0935-2024-19-76-90

© Е. С. Петриковская 2024

Мастер широких задач для мысли, С. С. Хоружий останется в памяти потомков как Исследователь Человека. В своем оригинальном подходе, получившем в итоге название синергичная антропология, он соединил как будто несовместимое: философию и исихазм, феноменологию Э. Гуссерля и «православный энергетизм», русский модерн и французский постмодерн, Г. Паламу и М. Хайдеггера, «восточнохристианский дискурс» и синергетику, древние мистические традиции и современность. В своих книгах, статьях, лекциях и интервью Хоружий терпеливо разъяснял нюансы и новизну своего «научного направления», заботясь о его методологической и интеллектуальной строгости. Однако по-прежнему остро ощущается нехватка языка, на котором можно было бы обсуждать проблемы подобной теории, избегающей установленных рубрик. Мышление Хоружего не становится однозначно ни философией, ни богословием, ни литературой, ни наукой. В нем продолжает жить «спонтанная» интердисциплинарность мысли Серебряного века, стремление преодолеть разрыв, существующий между религиозным и философским типами антропологического знания. На сегодняшний день этот привычный разрыв так и не преодолен, но Хоружий полагал, что он получает новое качественное наполнение в связи с бурным развитием наук о человеке.

Исследователь русской культуры, нидерландский философ Эверт ван дер Звейрде, размышляя о перспективах включения русской философии в контекст глобального развития мировой философии, отнес Хоружего к философам, значение деятельности которых пока не получило должной высокой оценки (наряду с С. Л. Франком, А. М. Пятигорским и М. К. Мамардашвили). При этом он отметил парадоксальную, с его точки зрения, открытую приверженность философа христианству, сочетающуюся с «удивительной светскостью и современностью», знанием истории точных наук (математики и физики) [Звейрде 2017: 333]. Этот момент обозначен в качестве препятствия, не способствующего положительному отношению к русской религиозной философии на Западе. «Для русских исследователей религиозная вера и интеллектуальный труд оказываются связаны между собой в силу своего рода ностальгии, которую не так-то легко понять их западным коллегам. В то же время русские интеллектуалы явно обнаруживают навыки междисциплинарных исследований, которые являются одним из двух оснований серьезной дискуссии» [там же].

Совершенно неожиданно для конца XX – начала XXI столетия Хоружий привлекает внимание к специфике христианского опыта бытия и особенностям христианской антропологии. Какие философские цели он при этом преследует? Михаил Богатов полагает, что синергичная антропология – сугубо научный и подчеркнуто не-философский проект. «Если религиозные философы, например, о. Павел Флоренский, обращались к исихазму ради собственно философских целей, то Хоружий, обращаясь к исихастской «картине мира», делает это не для построения собственной оригинальной философии, он воспринимает ее как данность, как саму реальность, подобно тому как физик не может не относиться к открытым и зафиксированным предшествующей наукой законам природы. Избрав в качестве данности сложившуюся жесткую нефилософскую онтологию и антропологию исихазма, Хоружий приступает к разработке своего проекта» [Богатов 2022: 52]. Такое впечатление действи-

тельно возникает при первом знакомстве с текстами Хоружего. Однако более дотошное изучение эволюции его концепции показывает, что исихазм – это реальность, воссозданная философским анализом с целью развития русской философии, это выбранный путь для осуществления дальнейших творческих шагов русской мысли. Обнаруженная философом в работах «После перерыва. Пути русской философии» (1994), «Миросозерцание Флоренского» (1999), «О старом и новом» (2000) (куда вошла статья «Философский процесс в России как встреча философии и православия», имеющая до этого редакции 1974–75, 1991, 1998 гг.) логика развития русской философии «позволяла увидеть в исихазме ядро русского видения реальности, к сожалению, как писал Хоружий, оказавшееся для русской философии частной проблемой» [Неретина 2020].

Другое дело, что по отношению к фундаментальной философской проблематике Хоружий избирает «обходную стратегию»: она не атакуется непосредственно, но раскрывается в ходе разработок, производимых на смежных территориях, в соседних предметных областях. «Эта тенденция к новым стратегиям в отношениях философии со смежными гуманитарными дискурсами по-своему отразилась и в проекте синергичной антропологии. В целом, однако, в этом проблемном поле не созданы еще новые основательные позиции, и главные изменения в понимании и статусе философии нас ждут впереди» [Хоружий 2010: 10]. Но деконструкция старых дисциплинарно-дискурсивных границ уже началась.

Короче говоря, в работах Хоружего возникают темы, табуированные либо в современной науке, либо в философии, не говоря уже о богословии [DeBlasio 2014: 111–113]. Очень часто полемика с ним по поводу актуальности классических философских подходов, их адекватного прочтения либо важности сугубо научных способов мыслить человека мешает увидеть главный замысел философа – антропологию как необходимую пропедевтику (точку входа) философского исследования человеческого опыта. К сфере антропологии Хоружий относит любые описания и исследования «антропологических проявлений» или «практик»: проявлений человека как отдельного существа, в отличие от его «общественных» проявлений. В условиях кризиса – отсутствия какого-либо общепризнанного базового понимания антропологии и ее предметных границ – «антропология» оказывается как бы некоей свободной, вакантной формой, допускающей и переосмысление своего предмета, и трансформацию своего дискурса, – формой, *открытой к запросам ситуации*» (курсив автора – Е. П.) [Хоружий 2010: 20]. Философ ищет возможность построить антропологический дискурс, некую объединяющую парадигму, созданную на основе определенного «образа человека». Как выясняется, этот образ воссоздается не только по исихастским практикам, но и по работам С. Кьеркегора, М. Хайдеггера, М. Фуко. Синергичная антропология стала результатом усилий по созданию метагуманитарного дискурса – максимально обобщенного, «который смог бы объять и осмыслить все новые, сколь угодно «безумные» идеи и поиски – для чего ему надо быть не простым собирательным вместилищем, а плавильным тиглем, наделенным организующими потенциями, методологическим и эвристическим ресурсом» [Хоружий 2010: 21].

Православие, философия и современность – три фундаментальных основания проекта синергичной антропологии, нераздельные и неслиянные.

Целью данной статьи является обоснование этого тезиса, для чего мы сосредоточимся на ряде важных вопросов:

чем вызван интерес Хоружего к предельным проявлениям человека?

что такое антропологическое рассмотрение религиозных традиций и почему именно антропология выступает посредником между богословием и философией?

почему опора на антропологические практики приводит к «бессубъектной и бессущностной новой антропологии»?

насколько целесообразным и последовательным является отказ от философской антропологии (дискурса «философской антропологии»); не идет ли здесь речь скорее о терминологических предпочтениях?

Философская школа С. С. Хоружего: школа претворения родного во вселенское

Аристотель начинает свою философию с удивления, а Хоружий – с «тяги к Альтернативе», свойственной Человеку [Хоружий 1998: 76]. В свете этой «неискоренимой тяги» набрасывается цельный взгляд на Человека. Авторскую концепцию синергичной антропологии Хоружего исследователи возводят, с одной стороны, к неопаламитской традиции, восходящей к Григорию Паламе, а с другой стороны, к постмодернистской французской философии (М. Фуко, Ж. Делез, Ж.-Л. Нанси). Но это далеко не все его источники.

Неопаламитизм и неопатристика утвердились к 1970-м гг. в православном богословии как новые направления его развития. По мнению Хоружего, в этих концепциях (названия которых он считает не вполне удачными, предлагая заменить на «православный энергетизм») актуализируется роль патристики для православия как «первый, и притом принятый и закрепленный сакраментально-соборно, опыт концептуализации энергийной стихии мистического диалогизма личного Богообщения человека» [Хоружий 1998: 13]. Эта стихия существует в сфере духовной (мистико-аскетической) практики. Кроме того, в неопатристике представлена современная трактовка энергийного богословия Паламы, не игнорирующая его исихастские основания. Но самое интересное, что этот вынужденный уход русской мысли в богословский дискурс (основатели этого направления – русские эмигранты протоиерей Георгий Флоровский, Владимир Николаевич Лосский, протоиерей Иоанн Мейендорф «продумали опыт Религиозно-философского возрождения и сделали вывод о необходимости отойти от его философского языка, чтобы уже в рамках богословия получить возможность полнее и точнее выразить почву духовной традиции» [Хоружий 2010б: 846] нуждается в возвращении к философской рефлексии. Таким образом, опираясь на неопатристику, Хоружий ставит задачу творчески развить русскую философию и стремится к движению за пределы патристического православия – к философскому православию, в новую эпоху. Неопатристика у Хоружего – крайне важный этап развития русской мысли. Она привлекла его внимание, поскольку с самого начала заявила о себе как об антропологически развернутом мышлении, в рамках которого антропология в православии из сквозной тематики основных разделов теологии начинает выделяться в особую теологическую дисциплину.

Хоружий занимался текстами философов Серебряного века и полагал, что в русле их идей возможно решение задач современного философствования. А потом обнаружилось, что мышление Серебряного века весьма обусловлено временем и не может быть ориентиром в дальнейшем развитии. В своей критике Религиозно-философского возрождения Хоружий следует критике Г. Флоровского, изложенной в «Путях русского богословия». Создавая свои системы, «неохристиане» стремятся максимально полно выразить свое личное мировоззрение, личное понимание христианства. Они видят существо религии в интимности и свободе (в свободе интимности), в абсолютной ценности личности, ставя религиозный опыт выше церковного учения. Но чтобы личное чувство, оставаясь личным, стало обобщенным, оно должно быть очищено от всего уж слишком личного, касающегося автора. Отдавая предпочтение мистическим переживаниям, «оценивающему верующему отношению» перед патристикой, «новое религиозное сознание», по сути, отвергает объективность, логически принудительные суждения, в частности, интеллектуализм, унаследованный патристикой от античной философии. Г.В. Флоровский видит в этом доводы обывателя, выход из истории, симптом упадочного утопизма, «уводящего в личную жизнь от напрасной суеты исторического делания» [Флоровский 1983]. Хоружий осуждает присущие речи Серебряного века «экзальтацию и захлеб, склонность к прожектам, иллюзиям, миражам; восторженное нежелание понимать, что та теургия, к которой так льнуло сознание эпохи, требует труднейших нравственных и антропических предпосылок, требует трезвения и аскезы» [Хоружий 2000б: 62].

Однако Хоружий, как нам представляется, сохранил особую речь Серебряного века – это речь канунной, предкатастрофической поры, включающая: осуждение Нового времени с его рационализмом и позитивизмом, буржуазностью и либеральностью; пророчество о конце этого цикла и о приходе «нового Средневековья»; ориентацию на переживания, внутренний опыт; неприятие разночинской бесцветности; активное участие в преодолении кризиса секулярной культуры. Синергичная антропология как новый способ описания антропологической реальности формировалась на базе предельных практик. Интерес Хоружего к предельным проявлениям человека, пафос онтологического и антропологического экспериментаторства также роднит его с Серебряным веком. Синергичная антропология усматривает в человеке «новую философскую проблему»: «это – развитие идеи о «человеке у предела» (выражение Пастернака), идеи человека как сущего, конституирующегося в предельном опыте троякого размыкания себя» [Хоружий 2010б: 70].

Религиозные искания Серебряного века – стремление выразить новый экзистенциальный опыт. Однако, осуществить это стремление, сформулировать новую антропологию, а также найти способ укоренить ее в традиции не удалось. Помешала верность классической западной метафизике и «синтетический», синкретический способ мышления Серебряного века, методологическая нестрогость. «Мысль Серебряного века постоянно лавировала между философией и богословием» [Хоружий 2010б: 844]. Целые области восточно-христианского опыта как феноменальной основы русского философствования не смогли получить выражения в силу применения к нему дискурса классической западной метафизики.

Избранный Хоружим подход – дополнить исихастский поворот антропологическим и феноменологическим (то есть пройти путь, уже пройденный западноевропейской философией в XX в.) – не является продолжением подхода русской религиозной философии. Но он является ответом на поставленные ею вопросы. Их роднит всецелое следование Зову – альтернатива, «контрпрограмма» природному порядку существования, строимая, как на краеугольном камне, на Первоимпульсе неприятия смерти [Хоружий 1998: 32]. Не исключено, что именно школа Серебряного века помогла избавиться «исихазму» от преувеличенных характеристик «специфически русского феномена», на что обратил внимание Звейрде [Звейрде 2017: 333].

Антропология исихазма: методологический аспект

Синергичная антропология возникла в ходе изучения исихазма. В дальнейшем за счет изучения различных культурных и духовных традиций ожидалось расширение поля антропологического опыта, что Хоружий трактует как перестройку, переориентацию антропологического мышления на основе феномена «духовных практик» [Хоружий 2010б: 51]. Духовные практики – это некоторая другая область антропологических событий, не представлявших, по мнению Хоружего, интереса для классической европейской философии, сводившей человека к субъекту, актуализирующему во всех своих проявлениях определенную, неизменную «природу» и «сущность». Необходима была современная постановка важнейших методологических вопросов: как об этом опыте говорить? Как толковать *прямой аскетический опыт*?

Ответам на эти вопросы посвящена книга «К феноменологии аскезы» (1998), которая представляется автором как научная реконструкция опыта исихастской практики, поскольку здесь много внимания уделено методологии. Чтобы ввести духовный опыт в орбиту антропологической рефлексии, его необходимо было выявить в его конкретности, идентифицировать его основные виды, области в их неклассичности.

Эта работа не была проделана в русской философии. Так считает не только Хоружий. В своем исследовании о русской культуре философ Давид Зильберман писал: «Сущность исихазма (не слепо иконоборческого, но проходящего «сквозь» икону) никогда не была должным образом понята и адекватно представлена в русской философской мысли» [Зильберман 2014: 103]. Он разделяет с Хоружим мысль, что аскетическая антропология не должна прочитываться в классическом духе византийского символизма. Необходимо сдвинуть известные образы (например, «ум – епископ») из статического символического дискурса в динамический, операционный дискурс управления человеческими энергиями. Необходимо вооружиться «принципом деятельного понимания», когда истолкование и понимание опыта добывается не столько посредством анализа, сколько посредством «вникания в него делом», практического научения ему [Хоружий 1998 : 261].

Иными словами, Хоружий описал многовековую православную традицию, возрожденную Паламой, как традицию деятельного мышления. Она противопоставлена статичному и эстетическому созерцанию формы деятельности. Эта оппозиция проявилась в полемике двух лучших друзей – В. В. Библихина и С. С. Хоружего [Библихин 2010: 291–308; Хоружий 2015], но была проигнорирована

дореволюционным богословием и философией, которые интерпретировали восточное христианство и паламитскую традицию только в их внешних формах; «возможно, максимализм деятельного и безобразного восточного мистицизма оказался слишком неудобным и невозможным для утонченных и сильно вестернизированных русских философов и теологов...» [Зильберман 2014: 104]. «Эстетическая» (символистская) интерпретация православия – это отказ от движения. А все, что ей близко (внешние эффекты, философствование «от иконы», опора не на письменный текст или литературный памятник, т.е. не на след культуры, а на впечатление, наслаждение зрительным образом, видимостью) делают веру беспонятной, не приближают к пониманию персоналистического характера православной аскетики и мистики. Как видим, спор между «софиологической» и «персоналистической» трактовками православия затронул не только неопатристическое богословие, но и русскую философию в советский и постсоветский периоды.

Для Хоружего принципиально важным является образ православного подвижника, искушенного в умном делании, включенного в напряженную стихию энергийного Богообщения. Для постижения этой «вечно подвижной» среды, включающей борьбу со страстями, падения и покаяния, обретения и утраты благодати, всегда готовой скрыться от человека, «мысли необходимо преодолеть не только немецкий, но и эллинский идеализм – и, расставшись с идеализмом как таковым, найти новое русло для философии <...>. В новом русле, развивающем энергийное видение реальности, иными предстают судьба человека и история мира: они несут гораздо больше проблематичности, больше открытости и свободы – но и больше ответственности» [Хоружий 2000а: 180–181].

При разработке антропологии духовных практик Хоружий обращается к методологическим принципам позднего проекта М. Фуко, ставящего в качестве направляющей нити всех исследований проблему отношения между субъектом и истиной.

Принципы метода таковы:

- систематический скепсис по отношению ко всем антропологическим универсалиям;
- перевернуть философский подход восхождения к субъекту, когда, конституируя его, требуют учесть все, что вообще может быть предметом познания; надо, наоборот, спуститься вновь к изучению конкретных практик, в которых субъект конституируется.

Требование в качестве области анализа обращаться к «практикам» – это и есть тот самый обходной путь по отношению к проблемам онтологии и антропологии, через «то, что делают» [Хоружий 2010б: 138]. Хоружий находит в нем *декларацию независимости антропологии*, с которой Фуко когда-то начинал свой путь в философии. Ставится задача по созданию автономного антропологического дискурса, который отказывается брать свои основания из каких-либо наличных наук, но имеет их в самом себе. Она мыслится как такая форма анализа, которая полагает себя фундаментальной по отношению ко всякому конкретному, объективному и опытному познанию; не является философией или психологией; ее принцип и метод изначально определяют лишь абсолютной привилегированностью их предмета: бытия человека, *Menschsein* [Хоружий 2010б: 139].

Важным методологическим принципом при работе с духовными практиками является также изучение языка самоописания этих практик, которые создавались как бы для внутреннего употребления. «Исихастская ауто-герменевтика» производит толкование опыта на основе Писания и аскетических текстов. В результате возникает своеобразный комплекс диалогических, холистических, интуитивных принципов истолкования аскетического и мистического опыта, который служит внутренним целям самого опыта [Хоружий 1998: 262]. Это «уникальный опытный массив – уникальный по сочетанию радикальной неклассичности с конституитивностью опыта и полнотой, заключенной в нем антропологической информации, а также со строгой организацией и богатым дискурсом, хотя и не строящемся в понятиях, однако по неким собственным правилам, осуществляющим детальное означивание всего поля опыта» [Хоружий 2010б: 51]. Хоружий считал, что при рассмотрении исихазма как практики с наиболее полным, детально развитым методом, и принадлежащей миру европейского сознания, увеличивался шанс извлечь внятные для европейского научного сознания антропологические уроки.

Еще один важный для Хоружего методологический принцип работы с мистическими, духовными традициями – внешний участный органон. При уточнении понимания «участности» за исходную основу берется «Философия поступка» М.М. Бахтина, где имеет место «чистая субстанция» участности, свободная от подчинения какой-либо частной философии. Как видим, Хоружий подчеркнуто сторонится историко-философского рассмотрения участности, рассмотрения тех философских контекстов, в которые она входит в конкретных учениях, например, в немецком диалогизме. У Бахтина участность – позиция, установка «живого участника события-бытия». Она выдвигается в качестве функции – как методологический и эпистемологический принцип, призванный преодолеть разрыв между позицией теоретического сознания («безучастного сознания», по Бахтину), абстрагирующегося от всего, кроме чистого продукта познания, и непосредственной, имманентистской позицией погруженного в процесс «действия-переживания». Участная позиция постигает реальность не в субъект-объектной парадигме, не в элементе отвлеченного наблюдения, но в элементе бытия как события, что совершается при моем личном и ответственном участии, оформляется и даже конституируется моим «поступком»; участная позиция задается проблемой понимания [Хоружий 1998: 263]. Участное сознание отличается от сознания Традиции своей вневходимостью, от сознания «внешнего наблюдателя» отличается *относительностью* этой вневходимости. Его позиция – позиция внешне-внутреннего наблюдателя: он не остается неизменным и неподвижным, но в то же время стремится удержать единство, надежность и общезначимость своего описания [Хоружий 1998: 265].

Осуществленная на основе этой методологии концептуализация мистического опыта, полная дескрипция исихастской практики позволила выстроить исихастскую антропологию – конкретный пример неклассической антропологии, опытной и энергичной. Человек здесь взят как энергичное образование, полная совокупность антропологических проявлений. «Построенная исихастская антропология» является альтернативой классической философской антропологии как исследования сущности человека. Мистический опыт предста-

ет как необходимая и универсальная, человекообразующая область человеческого опыта, специфическое содержание которого составляют события трансцендирования. Развитый, проработанный мистический опыт является сценарием самоосуществления человека или определенной антропологии.

Синергийная антропология: особенности дискурса

Столь глубокое погружение в мир древних духовных практик не означает удаления от *современности*. Наоборот, отправной точкой при изучении Традиции были антропологический кризис (отказ от старой модели человека, поскольку природу человека приходится считать подвижной и пластичной, способной к радикальным трансформациям и неведомым метаморфозам [Хоружий 2005: 67]) и антропологический поворот (антропологическая динамика становится определяющим фактором в динамике современного мира, сменяя в этой роли социальную). Хоружий считает, что *антропологический кризис* толкает мысль к *антропологическому повороту*: к выдвиганию антропологической проблематики в центр и к соответствующей кардинальной перестройке всего философского и шире, всего гуманитарного дискурса. В этих условиях происходит интенсивный поиск новых оснований и новых способов речи о человеке [Хоружий 2010а: 379].

Однако классическая философская традиция тоже не остается без внимания. В этом вопросе Хоружий учится у Хайдеггера: «Он трансформировал наш образ философской традиции и открыл для нас новые отношения с нею. Почти всю классику, отнюдь не одного Аристотеля, он представляет глубоко неклассичной, раскрывает ее нам так, что она становится плодотворной почвой для нового продвижения, которое может быть неклассическим, постнеклассическим или каким угодно. Лучше всего это можно выразить на его собственном языке: мыслитель доставляет нам исторический и теоретический фундамент для *«другого начала»* [Хоружий 2010а: 491]. В своих работах Хоружий «примирил» постмодернистскую философию с антропологией, что когда-то считалось нонсенсом, а сейчас стало общим местом. Фуко, Делез, Нанси пришли к философскому выводу об отсутствии сущности человека, опираясь на современную антропологическую ситуацию, то, что человек делает и каким является сегодня. В этом Хоружий с ними абсолютно согласен. Особенно сильное влияние оказала на него философия опыта Фуко, который разрабатывал тему опыта в терминах преодоления пределов и трансгрессии, с одной стороны, и историчности форм опыта, с другой [Минаков 2019: 635].

Синергийная антропология становится искомой альтернативой всех устаревших антропологий. Кратко о ней можно сказать так: это антропологический дискурс, в основе которого лежат два принципа – энергичности и предельности [Хоружий 2005: 273]. В ходе междисциплинарного (богословского, философского, психологического) изучения конкретных антропологических феноменов был получен материал, на основе которого вводились новые принципы и установки, которые, в свою очередь, позволили существенно расширить поле анализа – до пределов феномена Человека в целом. Остановимся на деталях этого дискурса.

Парадигма размыкания. Главной заслугой синергийной антропологии сам Хоружий считает разработку цельной концепции конституирующего раз-

мыкания как антропологической и персонологической парадигмы. «Размыкание» здесь берется в традиционном смысле – как выступание за собственные пределы человека, Я, сознания, сущего, делание себя разомкнутым, открытым. В сфере антропологии это самое общее понятие, передающее характер отношений человека с окружающей реальностью [Хоружий 2010б: 22–23]. В синергичной антропологии разомкнутость – не *предикат* человека как некоторого субъекта, некоторой изначальной данности, а сама *дефиниция* человека, какой ничего более изначального не предшествует. Так возникает основоустройство неклассического дискурса, в котором человек есть размыкание (разомкнутость), и лишь затем, на основе этого, он может быть – или не быть! – определен также как субъект, индивид и т. п. Впервые «дискурсы размыкания» получили развитие в духовных практиках, в философии впервые концептуализированы у Кьеркегора. В Синергичной антропологии концепция размыкания получила свою фундаментальную роль в итоге исследования определенного класса антропологических практик.

Фундаментом синергичной антропологии является *феноменология аскезы*, феноменологическая дескрипция исихастского аскетического опыта. Исихастский опыт интерпретируется в энергетическом ключе. Философское обоснование православного энергетизма потребовало сосредоточения на «духовных практиках» как островках *«чистого опыта»*. Бессущностный дискурс ориентирован на феноменологию в плане методологии – познание «чистого опыта», находимого в глубине себя, на котором можно выстроить новую антропологию, альтернативную классической. «Продумывая свой собственный опыт, сколь угодно локальный, узкий, «только твой», – однако продумывая его до глубины его оснований! – ты выходишь к общечеловеческому. В глубине оснований «только твоего» опыта ты находишь, что он на самом-то деле универсален. Таков путь выхода к общечеловеческой проблематике из местного, локального. «Усмотрев в духовной практике некий род “предельных антропологических проявлений”, мы делаем вывод об определяющей роли подобных проявлений в конституции Человека и ставим задачу описания и изучения всей их совокупности, которой даем название “Антропологической Границы»» [Хоружий 2005: 5–6].

Человек дан не предметно, а деятельностно, как принципиально неопредмечиваемое динамическое начало. В основу положен тезис – только *предельный* опыт конституирует человека как такового. Соответственно, антропология может развиваться как описание «антропологической границы» – границы сферы всех проявлений и возможностей человека, границы горизонта человеческого существования [Хоружий 2005: 15]. Хоружий отсылает нас к «современному опыту», освоением которого мыслью и будет «антропология Границы»: «слова «граница», «предел» возникают навязчиво и постоянно, когда идет речь о ведущих тенденциях и характернейших проявлениях современного человека. По праву можно сказать, что упорное, непреодолимое влечение Человека к своей Границе – определяющая черта сегодняшней антропологической ситуации» [Хоружий 2005: 16].

Антропология Границы в своем подходе к человеку обнаруживает общность с духовными практиками – то же внимание к *тонким* проявлениям человека, управление ими. «Нельзя понять человека, рассматривая одни его

акты; необходимо уметь видеть и анализировать «пред-акты», ту тонкую, сокровенную стихию, в которой акты зарождаются и становятся [Хоружий 2005: 18]. В сравнении с прагматистскими, бихевиористскими, деятельностными течениями европейской мысли, подход, базирующийся на общей концепции «человеческого проявления» и развивающий анализ «пред-актов», может рассматриваться как своего рода *микроанализ антропологической реальности* [Хоружий 2005: 19].

Поскольку размыкание реализуется в практиках, в синергийной антропологии аппарат исследования строится на языке антропологических и социальных практик.

В итоге проступает образ Энергийного Человека, определяемого Антропологической Границей. Поскольку Граница понимается также в дискурсе энергии, как совокупность определенных стратегий, практик, паттернов и режимов активности, то данной формуле равносильна другая: Энергийный Человек как ансамбль стратегий Границы [Хоружий 2005: 96]. Энергетизм не догма, а руководство к наблюдениям за предельно полифоничной антропологической реальностью. Как в духовной практике человеку сопоставляется некий его энергийный образ, с которым совершается переустройство.

Не-философская антропология

«Это не философская антропология» – так определял свою позицию Хоружий. Тем самым он выражал критическое отношение к «школьной» философской антропологии, преимущественно западноевропейской, ее претензии на определение человека. Безусловно, он хорошо знаком с «антропологическим поворотом» первой половины XX века, связанным с именами М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена и др., но в своих работах обходит их вниманием, разве что обобщая как «эссенциализм» и «метафизика» [Хоружий 2010а: 423–424].

Однако фактически философ предлагает альтернативную эссенциальной антропологической модели Аристотеля-Декарта-Канта, к которой он, видимо, относит и немецкую философскую антропологию XX в., неклассическую антропологию, «антропологию практик» или «энергийную антропологию». Ее альтернативность состоит в идеи конституции человека в определенных практиках аутотрансформации. В центре Синергийной антропологии расположена духовная практика, выстраивающая восхождение к инобытийному телосу. В статье «Исихазм как пространство философии» Хоружий считает философскую антропологию «первым необходимым элементом» для введения исихастского опыта в поле философского рассмотрения, поскольку исихастский опыт – это опыт антропологический [Хоружий 2000: 271].

Кристина Штекль характеризует антропологию Хоружего как философскую: «Это философская антропология, открытая для реальности мистических опытов, однако, не ограничена ею. Он выдвигает такую философскую антропологию, в которой имеет место независимое место для религиозного опыта, но которая при этом не является религиозной антропологией как таковой» [Хоружий 2010б: 746]. Исследовательница подчеркивает, что Хоружий не устанавливает монополию какой-либо религиозной традиции на подлинный «религиозный» опыт, «опыт экзистенциальной трансформации, в которой трансцендированию подвергается сама автономия человека». «Вместо этого он

защищает более общее положение о реальности религиозных опытов, которая становится осязаема в духовных и аскетических практиках» [там же].

По многочисленным признаниям Хоружего, антропология исихазма позволила ему перейти к созданию расширенной и обобщенной, онтологически открытой антропологии – мета-антропологии. И вот тут он солидарен с Максом Шелером, который предложил сам термин «мета-антропология» в позднем сочинении «Философское мирозерцание»: «Идея такого антропологического подхода, который осуществил бы «отрыв» от человека, замкнутого в своей наличной природе и эмпирической данности, онтологически пустого, – и нашел бы путь к некоей мета-антропологии <...> неоднократно высказывалась в нашем веке» [Хоружий 2000: 273]. Для пространства мета-антропологии Хоружий считает возможным сохранять антропологическую интерпретацию, что и было им реализовано в проекте Синергичной антропологии. Обобщая антропологию исихазма, проект описывает человека в его практиках, делая ставку на исследование, которое принципиально разворачивается в энергично-деятельностном дискурсе, характеризующем человека исключительно его проявлениями и действиями.

Философская антропология Хоружего плохо приживается в академическом пространстве. Этому во многом мешает взгляд на философскую антропологию из мира Духовных Практик (Хоружий предпочитал употреблять прописные буквы). У тех, кто пытается разобраться в синергичной антропологии, зачастую возражение вызывает форма изложения идей. Хоружий нетерпим к эссенциалистским концептам (неоплатонизму, картезианству, кантианству), хотя сами его методологические построения своей жесткой системностью порой напоминают эссенциальный дискурс. Бросается в глаза противоречие между материалом (исихазм, духовные практики, энергии, обожение) и стилем говорения о нем, его разъяснением при помощи традиционных средств концептуального анализа. Критикуют Хоружего и за использование аппарата теоретической физики для описания духовного опыта, убеждение, что мы можем говорить о религиозном феномене языком, которым обсуждаем научные данные; критики считают использование научного словаря уловкой, очень поверхностной апелляцией к эпистемологическому авторитету. Вообще, надо признать, что концептуальный арсенал постоянно находился в разработке, изначально же человек как «энергичное образование» вводился в синергичную антропологию на интуитивно-образном уровне.

С. С. Хоружий представлял свой авторский проект синергичной антропологии как предельно открытый: и в смысле открытости для каждого, и в смысле неокончателности той картины мира, на которую опирается синергичная антропология. Его можно рассматривать как современный вариант антропологической философии.

Изучение творческой биографии Хоружего позволяет понять роль Серебряного века в формировании его философии. Все построения философа немислимы вне феномена русской мысли, которую он хотел развить, встроить, интегрировать в адекватный Большой Контекст, контекст базовых мыслительных традиций. Искомый контекст был определен как «восточно-христи-

анский (православный) дискурс в универсуме европейского разума» [Хоружий 2000: 9].

Исследование исихазма в рамках синергичной антропологии противостоит русскому символизму, антропологически бесплодному, с точки зрения Хоружего, но влиятельному в гуманитарных науках. Причины отхода от классического дискурса – раскрытие потенциала православного энергетизма и постоянный мониторинг современной антропологической ситуации, кризисно-катастрофической антропологической динамики. Развитие русской философии Хоружий видит в направлении антропологии и персонологии.

Синергичная антропология реализует альтернативную эссенциальной антропологической модели Аристотеля-Декарта-Канта неклассическую антропологию, «антропологию практик» или «энергичную антропологию». Опора на практики человека означала отказ от ряда систем философской антропологии, но отнюдь не противоречит самой идее философской антропологии, которую выразила именно неклассическая антропология. Идея конституции человека в определенных практиках аутотрансформации подчеркивает открытый и свободный характер человеческого существования, лишенный предопределенного финала. Утверждение в качестве конституирующего опыта человека определенного рода предельного опыта (онтологически предельного) предполагает систематическую реконструкцию культивирующих его практик.

Литература

- Бибихин 2010 – *Бибихин В. В.* Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Богатов 2022 – *Богатов М. А.* Синергичная антропология Сергея Сергеевича Хоружего // Философия во множественном числе. Кн. 2 / Сост. и отв. ред. А. В. Смирнов, Ю. В. Синеокая. М.: Академический проект, 2022. С. 49–60.
- Звейрде 2017 – *Звейрде, ван дер Э.* Взгляд со стороны на историю русской и советской философии / Э. ван дер Звейрде. СПб.: Алетейя, 2017.
- Зильберман 2014 – *Зильберман Д.* Православная этика и материя коммунизма / Пер. с англ. Е. Гурко, под ред. С. А. Семенова. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2014.
- Минаков 2019 – *Минаков М.* История опыта. Киев: Laugus, 2019.
- Неретина 2020 – *Неретина С. С.* Памяти Сергея Сергеевича Хоружего // VOX – философский журнал. Выпуск № 30. Сентябрь. 2020. [Электронный ресурс] URL: <https://vox-journal.org/html/issues/568/580.html> (дата обращения: 12.09.2024).
- Флоровский 1983 – *Флоровский Г.* Пути русского богословия. PARIS: YMCA-PRESS, 1983. [Электронный ресурс]. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=842#_Toc32119614 (дата обращения: 10.05.2024).
- Хоружий 1998 – *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.
- Хоружий 2000а – *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.
- Хоружий 2000б – *Хоружий С. С.* Серебряный век России как культурфилософский феномен // Культурология 2000-3 (15). Дайджест. М. 2000. С. 60–62.
- Хоружий 2005 – *Хоружий С. С.* Очерки синергичной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
- Хоружий 2010а – *Хоружий С. С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии». М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

- Хоружий 2010б – *Хоружий С. С.* (ред.) Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- Хоружий 2015 – *Хоружий С. С.* Бибихин, Хайдеггер, Палама о проблеме энергии // *Stasis*. Т. 3. № 1. ЕУСПб, 2015. С. 82 – 109.
- DeBlasio 2014 – *DeBlasio A.* The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st century. Palgrave Macmillan London, 2014.

References

- Bibikhin, 2010 – Bibikhin, V.V. Energy. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2010. In Russian.
- Bogatov, 2022 – Bogatov, M.A. Synergic Anthropology of Sergei Sergeevich Horyjy // *Philosophy in the Plural*. Book 2 / Comp. and ed. A.V. Smirnov, Yu.V. Sineokaya. Moscow: Akademicheskij proekt, 2022. С. 49-60. In Russian.
- DeBlasio 2014 – DeBlasio, A. The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st century. Palgrave Macmillan London, 2014/ In English.
- Florovsky, 1983 – Florovsky, G. Paths of Russian Theology. PARIS: YMCA-PRESS, 1983. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=842#_Toc32119614 (10.05.2024). In Russian.
- Horuji 1998 – Horuji, S.S. Towards the Phenomenology of Asceticism. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature, 1998. In Russian.
- Horuji 2000a – Horuji, S.S. About the Old and the New. SPb.: Aletheia, 2000. In Russian.
- Horuji 2000б – Horuji, S.S. The Silver Age of Russia as a cultural-philosophical phenomenon // *Cultural Studies* 2000-3 (15). Digest. Moscow. 2000. С. 60–62. In Russian.
- Horuji 2005 – Horuji, S.S. Essays on Synergic Anthropology. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2005. In Russian.
- Horuji 2010a – Horuji, S.S. The Lantern of Diogenes. Critical Retrospective of European Anthropology. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2010. In Russian.
- Horuji 2010б – Horuji, S.S., ed. Diogenes' Lantern. The Project of Synergetic Anthropology in the Contemporary Humanitarian Context / ed. S.S. Horyjy. Moscow: Progress-Tradition, 2010. In Russian.
- Horuji 2015 – Horyjy, S.S. Bibikhin, Heidegger, Palamas on the problem of energy // *Stasis*. Т. 3. № 1. ЕУСПб, 2015. С. 82–109. In Russian.
- Minakov, 2019 – Minakov, M. History of Experience. Kyiv: Laurus, 2019. In Russian.
- Neretina, 2020 – Neretina, S.S. In Memory of Sergei Sergeevich Horuji // *VOX - Philosophical journal*. Issue No. 30. September. 2020. URL: <http://vox-journal.org> (12.09.2024). In Russian.
- Zilberman, 2014 – Zilberman, D. Orthodox Ethics and the Matter of Communism / Translated from English by E. Gurko, edited by S. A. Semenov. St. Petersburg: Ivan Limbach Publishing House, 2014. In Russian.
- Zveirde, 2017 – Zveirde, van der E. A Look from the Outside at the History of Russian and Soviet philosophy / E. van der Zveirde. St. Petersburg: Aletheia, 2017. In Russian.