

**СМИРНОВ
СЕРГЕЙ
АЛЕВТИНОВИЧ**



Главный научный сотрудник
Института философии
и права СО РАН, доктор
философских наук.
Новосибирск. Россия.

Главный редактор
гуманитарного альманаха
«Человек.RU».

E-mail: smirnoff1955@yandex.ru

УДК 141

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ
АЛЬТЕРНАТИВА
СЕРГЕЯ ХОРУЖЕГО**

Аннотация. Статья посвящена выработке так называемой антропологической альтернативы, в качестве которой выступает синергичная антропология С. С. Хоружего. Дается обоснование, что поиск антропологической альтернативы обусловлен рядом факторов, среди которых – формирование тренда, согласно которому человек перестал рассматривать бытие как норму. А также – необходимость поиска соответствующего антропологического дискурса, необходимого для осмысления ситуации человека. С. С. Хоружий в своих работах показал, что в рамках так называемой эссенциальной парадигмы не может быть выработана антропологическая парадигма. Последнее возможно в рамках энергичной парадигмы, которая понимается как ансамбль предельных проявлений человека. Этим противопоставляется альтернатива другим практикам ухода – таким, как практики суицида, виртуальные практики, практики безумия, смены гендера и др. Эти практики ухода не могут предложить человеку альтернативу, поскольку фактически уничтожают человека, ставят его на границу, но не предлагают ему опыта себя, опыта преображения и восстановления цельности и единства.

Ключевые слова: синергичная антропология, антропологическая альтернатива, духовные практики, С. С. Хоружий, эссенциальная парадигма, энергичная парадигма.

Sergey A. Smirnov

Institute of Philosophy and Law of the SB RAS

E-mail: smirnoff1955@yandex.ru

**ANTHROPOLOGICAL ALTERNATIVE
BY SERGEY HORUJY**

Abstract. The article is devoted to the development of the so-called anthropological alternative, which is the synergetic anthropology of S. S. Horujy. It is substantiated that the search for an anthropological alternative is due to a number of factors, including the formation of a trend according to which man has ceased to regard existence as a norm. And also - the need to search for an appropriate anthropological discourse necessary for understanding the human situation. S. S. Horujy showed in his works that an anthropological paradigm cannot be developed within the framework of the so-called essential paradigm. The latter is possible within the framework of the energy paradigm, which is understood as an ensemble of the ultimate manifestations of man. This is opposed to an alternative to other practices of care - such as suicide practices, virtual practices, practices of madness, gender change, etc. These practices of care cannot offer a person an alternative, since they actually destroy a person, put him on the border, but do not offer him an experience of himself, an experience of transformation and restoration of integrity and unity.

Keywords: synergetic anthropology, anthropological alternative, spiritual practices, S. S. Horujy, essential paradigm, energy paradigm.

DOI: 10.47850/2410-0935-2024-19-106-121

© С. А. Смирнов 2024

Разговор о Сергее Сергеевиче Хоружем является не только данью памяти русскому мыслителю. Встреча с ним в «большом времени» – очередной повод поговорить как о современных вызовах, с которыми столкнулся человек, так и о необходимости выработки ответов на эти вызовы. Я бы сказал, что это разговор о нас самих, о ситуации человека, в которую он сам себя и загнал.

Но формула А. Тойнби «вызов – ответ» не вполне верная и точная для такого разговора. Она предполагает, что есть некий вне меня существующий вызов. Он пришел ко мне и стучит в мою дверь, в мою жизнь. Громко и настойчиво. Я боюсь открыть ему дверь. Это вызов страшный, я не знаю, что ждать от него и как отвечать ему. Я не готов к встрече. Но стук в дверь моего Дома все громче. И мне приходится открыть дверь и спросить: «Ты Кто? Зачем пришел?». Такая формула ставит человека в позицию, что как будто он-то сам не виновен в зарождении этого вызова, как будто он тут ни при чем. И вызов этот родился независимо от его деяний.

Однако проблема заключается в том, что именно сам человек и повинен в рождении современных радикальных вызовов. Он и создал себе такую ситуацию, из которой не только не может, но и не хочет выбираться.

Главный вызов, который бумерангом вернулся к человеку, заключается в том, что человек перестал выбирать себе бытие как норму. Усилие быть перестает выступать для него онтологической нормой [см. подр. Смирнов 2024а; Хоружий 2013]. Столкнувшись с онтологическим вызовом, человек предпочитает выбирать безумие и уход в виртуал [Хоружий 2005: 13–57].

Именно об этом стал одним из первых в мире писать и говорить С. С. Хоружий – о том, что человек предпочитает выбирать не онтологическую норму, а всевозможного рода радикальные практики ухода из этого мира. Вместе с этим и сама философия предпочитает выбирать конъюнктурные темы, страдает мелкотравчатостью, мелкотемьем, предпочитает забыть самое себя. И это связано с тем, что исчезает и сам предмет мысли – человек. Он мельчает, рассеивается, расщепляется, обезчеловечивается. С. С. Хоружий пытался вернуть философии саму себя, равно как вернуть России ее философию и дать свой ответ на вопрос – «Что значит быть русским философом сегодня?». Это значит – восстановить утраченный исторический контекст, «заново обрести пространство мысли», вновь начать мыслить «после перерыва» [Хоружий 1994: 7].

Человек нынче, в наше тысячелетие (помятуя поэта – «какое, милые, у нас тысячелетье на дворе?»), не стремится выбирать практику заботы, практику преображения и собирания себя в целое, посредством чего строится органика личности, позволяющая удерживать человека от онтологического соблазна не быть. Он предпочитает отказ от онтологического принципа заботы, известного со времен античности – в пользу гибридных, радикальных, пограничных практик, то есть превращенных форм изменения человека. Тем самым происходит подмена человеком себя своим двойником (невротиком, киборгом, мутантом, аватаром), участненным, редуцированным существом.

Задним числом по поводу превращенных форм практик, разумеется, выстраивается и соответствующий античеловеческий, точнее, бесчеловечный дискурс. Если человек исчезает, редуцируется, расщепляется, рассыпается, до-

бровольно заменяя себя превращенными формами, то и дискурс о себе он выстраивает бесчеловечный. Точнее, по поводу такой ситуации возможна лишь немота, бессловесная немощь, пустота, заполняемая мусором, суррогатом, о чем свидетельствуют наши привычки общаться в формате смс-сообщений, сидеть в чатах, делать все быстро-быстро, не думая, отключая мозг, превращая себя самих в машин. Машину хотим очеловечить, занимаясь искусственным интеллектом, а себя машинизируем, строя жизнь по алгоритму.

Исчезновение человека как сущего, точнее, его сознательный уход, и потеря им самим собственной речи о мире и о себе, его собственное онемение, порождает очередную иллюзию поиска новой (или так и не найденной) сущности человека, иллюзию искания новых концепций о человеке, либо просто отказ от слова о человеке, отказ от поиска его самого, со ссылкой на вынужденную замену его копией, муляжом, биоидом, функцией, разного рода иными превращенными формами квазисубъектности, вплоть до приписывания слабому искусственному интеллекту функций субъектности, связанной с принятием решений, планированием, прогнозированием, анализом данных и проч., о чем свидетельствует вал публикаций, в которых разработчики разных моделей ИИ спят и видят, как бы изобрести такую модель ИИ, которая способна на умные действия, забывая, что любая симуляционная и имитационная модель не может быть субъектом, а может быть лишь функцией при человеке и его помощником-ассистентом.

С. С. Хоружий в своих работах проследил этот кенозис человека, переживаемый им в течение всей истории европейской мысли, его онтологическую редукцию. В этом поиске, весьма глубоком и плодотворном, реконструируя европейскую рационалистическую традицию, он фактически отказал ей в наличии самостоятельного антропологического дискурса у многих авторов, включая Р. Декарта, И. Канта, Ф. Ницше и М. Шелера. Он зафиксировал важный момент. Родовой для акта мышления принцип *cogito* Р. Декарта, от которого потом отталкивались многие авторы XX века, включая Э. Гуссерля и М. К. Мамардашвили, полагавшие, что этот принцип есть вообще условие и начало мысли, вообще начало феномена европейского мышления, превратился в принцип редукции. С. С. Хоружий полагал, что именно опора на принцип *cogito* привел к тому, что был сужен, редуцирован онтологический горизонт. «Я мыслю» ставит весь мир в зависимость от человека как вещи мыслящей. Весь мир, его существование, в том числе и бытие Бога, ставится в зависимость от моего акта мысли. Если я мыслю, то тогда этот мир для меня и существует (рис. 1). В том числе ставится в зависимость и Бог, выводимый из акта мысли и силой чистой мысли. Бытие само оказалось сведенным к опыту мысли отдельного субъекта. Последний при этом получил субстанциальное обоснование, будучи выводим из самого себя: «... я – субстанция, вся сущность или природа которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи»¹ [Декарт 1989: 269].

¹ В другом месте: «Под субстанцией мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [Декарт 1989: 334]. Правда, здесь же Декарт признает, что таковой может быть только Бог

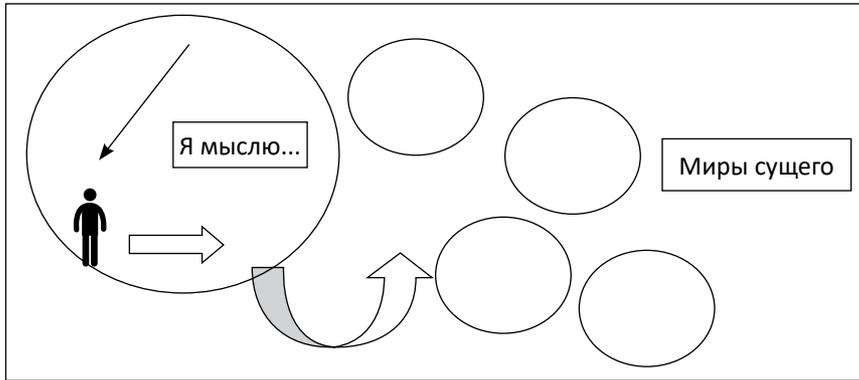


Рис. 1. Cogito и порождение миров

Тем самым субъект мыслящий заменил собой Бога. А далее и сам субъект стал все более редуцироваться – к индивиду и далее к набору функций. А коли так, то человек, сведенный к набору функций, может быть заменен постчеловеком в его разных аватарах. Р. Декарт привел нас к трансгуманизму. Кто бы мог подумать?

Человек Картезия, заключает С. С. Хоружий, – «законченное воплощение принципа индивидуации» [Хоружий 2010а: 84]. Именно «cogito, “мыслящая вещь”, субъект, возникает как предел индивидуации, как последнее основание и неотчуждаемое ядро самодовлеющей и мыследействующей индивидуальности» [Хоружий 2010а: 82–83].

Увлечение философов субъектным подходом в итоге оказало им плохую услугу. Увлечшись субъектом, философия забыла про человека. Между тем, человек – это ансамбль практик заботы и не может быть сведен к субъекту и субъектности, тем более к индивиду, зависящему от своих желаний и соблазнов.

Радикальная редукция человека и отмеченный выше тренд ухода человека, отказ от бытия, привели С. С. Хоружего к необходимости поиска, точнее, выработки так называемой антропологической альтернативы [Хоружий 2005: 58–122]. В чем она заключается?

Первое. Альтернатива означает возврат человека к его бытию, восстановление в бытии человеческого измерения, что означает возвращение человеку самого себя, преодоление им собственных превращенных форм и редукций существования.

Второе, связанное с первым. Обретение человеком утраченного слова о себе, выстраивание адекватного ему антропологического дискурса, но не в логике порождения очередной концепции о сущности человека, а дискурса, вырабатываемого из соответствующих ему духовных практик, антропопрактик заботы.

Альтернативность предполагает противостояние иному, предъявление позиции, отличной от той которая до ныне существует и долгое время была господствующей и доминирующей. Это альтернатива:

- западному рационализму,
- эссенциальной парадигме,
- западной техногенной цивилизации,
- философии и идеологии пост- и трансгуманизма.

В целом такая альтернатива предполагает построение иного, отличного от рационализма и эссенциализма способа видения мира и места в нем человека и в соответствии с этим выстраивание иного, так называемого энергийного дискурса, в котором речь идет не о вещной, субстратной природе человека, а о понимании его как собрания энергий, вступающих в соработничество с божественной энергией.

В этом поиске необходимо удерживать онтологическую цельность человека, выступающую философским постулатом, установкой на «бытийный облик» человека. Бытие как норма есть установка, задание для человека с целью удержания его цельности и единства, сие не достижимо, но необходимо, оно ставится как предельная рамка. Это главное задание человеку, его главная работа для осуществления своего предназначения, для чего человек и призван заниматься практиками аскезы, преодолевая всевозможные вымыслы и умыслы, во имя промысла и замысла. Человеку необходимо выйти из собственного хаоса, из рассеяния и собрать себя из дурной множественности – в единство. Только посредством духовной аскезы человек и сможет совершить сосредоточение себя в центр, в одну точку. Эта работа сердца – ключевое содержание православной аскетической практики [Хоружий 1994: 297]. Последняя стала предметом философской рефлексии С. С. Хоружего и была положена им в сердцевины духовных практик, выступающих альтернативой другим радикальным практикам ухода.

Вспомним И. Канта. Многие авторы до сих пор ведут отсчет европейской философской антропологии от немецкого мыслителя, поставившего главный, по его логике, вопрос философии: «Что такое человек?» Но сам способ вопрошания («что такое») толкает на поиск готового ответа о наличии некоей сущности человека, провоцирует на поиск окончательного ответа, который мог бы закрыть тему о природе человека навсегда [см. подр. Смирнов 2024б]. Долгое время философы искали некий исчерпывающий ответ на этот вопрос и пытались тем самым ухватить человека, получить, поиметь его как вещь. Стремление определить человека, поставить ему пределы и границы, толкает того или иного философа на получение (именно получение) знания о нем и тем самым исчерпание человека, всего без остатка. Стремление *иметь человека* означает фактически страсть к его уничтожению, о чем, каждый посвоему, писали также М. М. Бахтин и М. Хайдеггер.

Такая «чтойная», эссенциальная парадигма предполагает поиск такой концепции о некоей сущности человека, в которой, концепции, закладывается представление о наличии в человеке как сущем некоего центра и периферии, ядра и границы. Мол, у человека есть некое ядро, в нем он сам весь без остатка содержится, это ядро запрятано где-то глубоко внутри его. Как игла Кассея в яйце. Чтобы понять («по-ять», схватить) существо сущего, надо проникнуть внутрь и достигнуть спрятанного ядра, расщепить его. Предполагалось, что внутри человека, в его ядре, и спрятана тайна его существа, но не на его границах. На границах он только начинается. Тем самым вводилось сугубо пространственно-географическое представление о сущности сущего, идущее корнями от родового мифа, согласно которому герой-путник должен преодолеть границы чужого царства и проникнуть, пройти, проплыть, пролететь глубоко и далеко внутрь его, преодолев большие расстояния, дойти до сердца, ядра

и там найти тайну Зла, разбив, расщепив, разрубив корень, яйцо, камень, в котором хранится исток злой силы. И только тогда победить. Такое же представление привычно нам и в географически-политическом смысле. Например, мы знаем, что у страны есть ее столичный центр, находящийся далеко от ее границы. Столица находится обязательно в центре. Она не может находиться тут же сразу на границе. Чтобы захватить страну, нужно захватить ее столицу. И если столица падет, то падет и вся страна, весь народ².

Тем самым эссенциальная парадигма предполагает:

- поиск в человеке неизменной сущности,
- допущение, что эта сущность находится где-то внутри человека,
- полагание, что это нутро находится в эмпирическом индивиде,
- допущение, что у этой сущности есть некое ядро и границы.

Выше названная альтернативность поиска человека предполагает отказ от заявленных позиций эссенциальной парадигмы:

- у человека нет готовой и неизменной сущности,
- у человека нет ни ядра, ни периферии, ему это приписывает эссенциальная натуралистическая парадигма,
- у человека нет готовых и неизменных свойств и качеств.

Такой отказ связан с представлением, согласно которому человек не может быть положен перед взором исследователя как некий готовый объект, вещь, причем, таким образом, что в него можно было бы указать пальцем – вот он!

Добавим к этому, что у человека нет и готового места в мире. Он это место не может занять и оставаться на нем как неизменный объект. Он в мире случается как событие, как вспышка. Событийность же связана с его деятельностным и поступающим способом существования в мире. Он, человек, случается, сбывается в мире. И в этом сбывании и живет, существует посредством энергии действия, точнее умного делания, посредством антропопрактики заботы.

Поэтому смысл и существо человеческого начала из некоего нутра, центра и ядра переносится на его границу, на пределы его проявления, на которой он своим энергийным, деятельностным способом и существует, является миру, на границе своего и Иного ему мира. Важен именно такой парадигмальный сдвиг: из смотрения вовнутрь – во вне, в сторону предельных проявлений, где он и сбывается как феномен. Этому анализу феноменологии живого опыта энергийных проявлений была посвящена феноменология аскезы С. С. Хоружего [Хоружий 1998].

Совершая этот сдвиг, мы встречаемся с парадоксом. Исследователь, исповедующий эссенциальный подход, стремясь в поиске сущности ухватить, в пределе, поиметь любой объект, в том числе человека, пытается дойти до его середины, центра, полагая, что она, эта середина, в нем и есть. Но при этом сущность человека такой исследователь ищет в ее редуцированном виде, в наличном сущем. Стремясь ухватить человека, натуралист-эссенциалист, пытается ухватить человека, остановить его здесь-и-теперь, уткнуться в него,

² Такому представлению было противопоставлено иное – когда столичный центр был поставлен Петром I на самой границе, в Санкт-Петербурге, на границе между сушей и морем, православным и католическим миром. А камень города-столицы защищал сушу от набегов и морской стихии. Правда, речь здесь идет о политическом центре. Духовный же центр все же находился далеко, внутри, в Троице-Сергиевой Лавре.

упереться и зафиксировать его ставшее, наличное сущее, допуская, что он, человек, в этом наличном и есть. Вот оно, долгожданное, искомое и заповедное начало человека! Такой натуралист похож на кладоискателя, который роет яму и думает, что где-то там, под землей, спрятано сокровище, которое даст ему безбедное существование на всю жизнь. Но тем самым он вольно или невольно редуцирует человека к отдельным формам жизни, сводя его к биоидному началу, к индивиду, к эмпирическому существу, или вообще к набору функций, в пределе, к техническому устройству. Наивный натуралист полагает, что центр человека находится где-то внутри этого наличного индивидуального существа, где-то внутри индивида, в теле, в сердце или в голове.

Обратимся вновь к принципу *cogito* Р. Декарта. Многие полагают, что это была его роковая ошибка – его стремление субстантивировать акт мысли, точнее, субъекта мыслящего. Думаю, когда он писал про то, что субъект и есть субстанция, то он говорил о субстанциальности для того, чтобы подчеркнуть идею не выводимости из внешнего объектного мира самого акта мысли. То есть мысль не является отражением внешнего мира, а познание не есть акт отражения этого мира. Когда он говорил о том, что акт мышления выводится из него самого, он имел в виду не субстанциальность мысли, а ее событийность. На этом настаивал и М. К. Мамардашвили. *Cogito* – это событие мысли, указывающее, точнее, показывающее то, что она случилась благодаря усилию, не выводимому из натуральной вещной природы мыслящего тела. У мысли нет органа. Мысль не выделяется ни из какого органа и не выступает функцией мозга. Она случается, совершается личностным усилием.

И. Кант, в отличие от Р. Декарта, полагал что *cogito*, будучи просто принципом, сопровождает любой акт высказывания, являясь неким связующим средством, средством доставки (как переводит Хоружий – «транспортным средством» [Хоружий 2010а: 138], сопровождающим всякое суждение. Я совершаю высказывание и соответственно могу сказать, что я мыслю. То есть *cogito* само по себе не имеет самостоятельного содержания. И поэтому, полагал И. Кант, Р. Декарт излишне субстантивировал принцип *cogito* [см. подр. Смирнов 2024б].

Но фактически И. Кант, хотя и негативно, критически, но подтвердил то, что сказал Р. Декарт – принцип *cogito* есть контекст, сквозной момент любого высказывания. Этот связующий контекст спрятан в моменте самого акта высказывания. Он не имеет своего содержания, не говорит нам об объекте высказывания, но он говорит о событии высказывания. Мысль существует не как вещь, не как орган и не как слово о вещи, а как акт, как вспышка. Совершился – и погас.

Но С. С. Хоружий в свою очередь обратил внимание на то, что сведение акта мысли к конкретному носителю мысли и есть редукция. Сведение себя вовнутрь, в индивида, сведение субъекта к конкретному индивиду, а события мысли – к акту внутреннего созерцания есть сужение и участие этого акта. В логике эссенциальной парадигмы сущность ищется внутри сущего.

Сведение мира вовнутрь индивида и полагание другого мира в зависимость от акта моего суждения о нем и порождает эссенциальный подход, поскольку, сведя себя вовнутрь себя, я закрываю и себя от иного мира. А мир, вне меня находящийся, полагаю внутри себя, и в зависимости от моего суждения

я, якобы, могу вскрыть запрятанную в нем сущность. Также я полагаю, что и во мне спрятана моя сущность и поэтому я могу лишь довериться сосредоточению на себя, направленности в себя, постижению себя с помощью какой-нибудь интроспекции. Вот и сидят эти мыслители-натуралисты напротив друг друга и спрашивают – коллега, у Вас есть интроспекция? И что вы там видите?³

Энергичная парадигма, предложенная С. С. Хоружим, предполагает обратный ход: человек есть, является вовне, на своих границах, то есть в своих предельных проявлениях. Необходимо выведение человека вовне, открывание вовне, согласно принципу размыкания. Поскольку внутри человека как индивида никакой сущности и нет. Нет ни центра, ни ядра. Необходимо выходить на границы человека, за пределы его сущего, совершая живой опыт преобразования сущего, к предельному горизонту, к внеположенному Истоку. А значит надо выстраивать дискурс антропологической границы. Но не той, преодолеваемой которую мы стремимся к некоему центру и ядру, а той, на которой собственно человек и сбывается, на ней он весь, поскольку по-настоящему, на ней, на энергичной границе и совершается как есть, но отталкиваясь не от себя как отдельного, индивидуального, а как сопричастного Иному, через энергичное взаимодействие с Иным, божественной энергией. Энергичная граница понимается не в вещном субстратном виде, как ставший, наличный предел сущего, а в залоге события, свершения, причем предельного проявления человека.

Движение к себе означает в этом смысле выход из себя, из своего кокона, своего эмпирического, индивидуального существования, во вне, что и предполагает выход на границу, в противоположность принципу замыкания вовнутрь. С. С. Хоружий предлагает вслед за исихастами принцип размыкания во вне, выход на границу, имеющую не вещную, а энергичную природу. Это энергия пределов, то есть полного сбывания.

Надо сказать, что в свое время М. М. Бахтин противопоставил два предела друг другу – познание Вещи и познание Личности, которые мыслились им не как субстратные начала, а как экзистенциальные пределы человека. Один, вещный предел, предполагает понимание мира и человека как объекта, как Вещи для ее обладания, использования, в ней я практически заинтересован. Другой, Личность как предел, предполагает не постижение мира как объекта, не точность познания и его (у)потребление, а глубину проникновения, постижения [Бахтин 1996: 7]. Такое противопоставление весьма перекликается с противопоставлением эссенциальной и энергичной парадигм. М. М. Бахтин говорил другими словами, но имел ввиду то же самое [см. подр. Смирнов 2023].

Почему-то ни выше упомянутый нами М. К. Мамардашвили, ни М. М. Бахтин, не стали живыми собеседниками для С. С. Хоружего⁴. Наверное, потому,

³ Эта парадоксальность порождает принципиальную близость эссенциализма и психологизма. Допущение некоей сущности вне меня связано с актом полагания внутри меня. Натурализм и психологизм взаимно обусловлены.

⁴ Автору этих строк при очередной встрече Сергей Сергеевич сообщил, что после прочтения в очередной раз текстов М. К. Мамардашвили он пришел к выводу, что Мераб Константинович не выработал своего концепта, а это важно. Без концепта, то есть без проработанного собственного содержания, философа нет. А его разговор сводится к рассуждениям и метафорам. С. С. Хоружему был важен концепт, чтобы было что предъявить городу и миру. Концепт, сидящий на

что М. М. Бахтин (также не ставший собеседником и для М. К. Мамардашвили) предлагал иной дискурс, иной способ размышления, иной язык и способ высказывания. Он был вообще не услышан никем при своей жизни. А С. С. Хоружему было важно предъявить Доктрину, он выстраивал по отношению к другим свой последовательный Монолог. М. М. Бахтин же иного типа мыслитель. Он – поисковик, он не предлагал никакой доктрины, никакой эпистемы. Он был принципиально антидоктринален и не строил доктринальный дискурс, в отличие от С. С. Хоружего, строившего эпистему энергийного опыта.

Энергийная парадигма, в свою очередь, должна держаться на определенной опоре, в качестве которой выступают духовные практики преобразования и формирования личности. Для С. С. Хоружего личность есть также онтологический предел: «личность онтологически содержательна и суверенна» [Хоружий 1994: 288]. Именно духовная практика преобразования выступает как «наиболее прямая и последовательная, и эталонная реализация альтернативной антропологической стратегии...» [Хоружий 2005: 64].

Речь ведь идет не просто о радикальности границы как таковой. Радикальность предполагает преобразование и построение личности. В отличие от последнего существуют самые различные радикальные практики, например, виртуальные практики погружения с помощью иммерсивных средств, наркотические практики, практики безумия, суицидальные практики, экстремальные виды в спорте, в искусстве и т. д. Эти радикальные практики действительно ставят человека на границу этого мира, границу его существования, но они не предполагают его изменения, преобразования. Человек просто испытывает себя, ведет проверку и испытание себя на прочность, «на слабб». Но сам человек с собой ничего не делает, не предполагает стать другим, не выстраивает в себе личностную органику, на архитектуре которой и может держаться личностное усилие быть. Экстремальные практики сами по себе не означают духовного преобразования, хотя всякий раз человек испытывает себя на это «слабб». Ж. Делез по этому поводу тоже писал (на это место ссылается и С. С. Хоружий): «Стоит ли без конца говорить о ране Боске, об алкоголизме Фицджеральда и Лоури, о сумасшествии Ницше и Арто, оставаясь при этом на берегу? Не пора ли стать наконец профессионалами в этих областях? ... Нам следует кратчайшим путем познать самих себя: быть немножко алкоголиком, немножко сумасшедшим, немножко самоубийцей, немножко партизаном-террористом...» [Делез 1998: 209].

Сам Ж. Делез (как и М. Фуко, и А. Арто) своим примером показал логику этого предела, покончив собой, став в этом деле, по его же словам, профессионалом. Но это логика ухода от себя, избегания собственного преобразования. Гораздо серьезнее и сложнее обстоит дело, если человек не уходит из мира, а совершает практики преобразования здесь, убивая в себе тленное начало, свою собственную падшесть, и совершая духовный подвиг преобразования. Призыв Ж. Делеза радикален. Но внутренне не чист. Ты, философ, никогда

личности. М. А. Розов, известный отечественный философ, в свою очередь высказывался о специфике философствования М. К. Мамардашвили так: шелест листьев вечного дуба... Очередное грустное свидетельство того, как не видят философы друг в друге собеседников, даже если они весьма близки по способу мысли, по выводам, результатам. Как не стали собеседниками И. Кант и Р. Декарта, С. С. Хоружий и И. Кант...

не станешь настоящим партизаном или алкоголиком, а всегда будешь копировать, имитировать их⁵.

На этой теме С. С. Хоружий развертывает проблематику построения трех топик размыкания, противопоставляя топике онтологической границы, сидящей на духовных практиках преобразования две другие – топик бессознательного и топик виртуальную, опираясь на богатейший опыт исихазма, выстраивая феноменологию аскезы, реконструируя православный участный органон [Хоружий 1998].

Последняя заключается в опыте размыкания себя и постав на онтологическую энергийную границу посредством духовных практик преобразования, включающих и практику богообщения и обожения, совершая которые человек имеет шанс выстраивания в себе личности. Но для этого необходимо ставить себя на этот предел, на онтологическую границу, являя себя через предельные проявления. И тогда есть шанс явиться миру преобразенным, но оставаясь в этом мире, не исчезнувшим, не самоубийцей, а существующим здесь и теперь, сбывающимся среди людей, но другим (рис. 2).

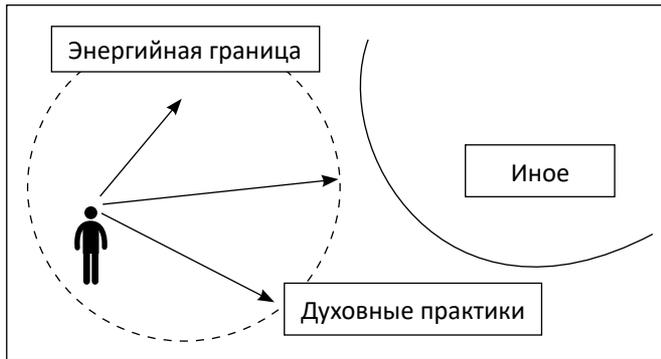


Рис. 2. Размыкание себя

Человек пребывает (не преодолевает, а пребывает, бывает, живет) на энергийной границе, в этом порыве, переходе, в акте размыкания. А значит он существо пограничное, переходное, и собственно на своей границе он и становится собой. Антропологическая граница (граница человека), по логике С. С. Хоружего, есть «полная совокупность его предельных проявлений» [Хоружий 2005: 17]. Граница понимается не статично, не эссенциально, тем более не субстанциально-вещественно, а энергийно, как предельность его проявлений в поступке, в мыследействии.

Проблемность и чреватость такого пограничного существования и все риски связаны именно с тем, что пограничность и переходность он осуществляет постоянно. И чем дальше, тем больше. Список выше я уже привел. Мы вслед за Ж. Делезом так и хотим как-то радикально себя проявить, полагая, что вот оно, настоящее. Полеты, прыжки, головокружительные игры, рискованные действия вплоть до суицидальных практик и военных конфликтов.

⁵ Это вынужден заметить и сам Ж. Делез со ссылкой на того же Фицджеральда: «отождествление губительно для писателя... Ленин не стал бы по доброй воле страдать заодно с пролетариатом, Вашингтон – со своими солдатами, а Диккенс – со своими лондонскими бедняками. Когда Толстой пытался слиться с той жизнью, к которой было приковано его внимание, из этого ничего не вышло, одна фальшь...» [Делез 1998, с. 210, прим. 4].

Нам кажется, что вот здесь человек и проявляет себя по-настоящему. И совершаем подмену. Потому что ставим на кон саму жизнь, но с самой жизнью, с собой, ничего не делаем. Мы ставим себя на ноль, но себя же при этом не меняем, а значит на самом деле поем гимн себе слабым, убегающим, убоявшимся, не желающим быть, не стремящимся с собой что-то делать, чтобы преодолеть соблазны, поем гимны и пируем во время чумы и войны, с упоением смакуем дискурс смерти и умерщвления плоти и духа, славя танатологию и эрос смерти, загоняем себя в тупик иллюзии полноты жизни, поскольку по ту сторону нас ничего и нет, а значит мы не достигаем реального существования уже на этой стороне границы. Практика же духовного преображения не предполагает смерти и ухода, она предполагает новую жизнь. Танатос убивает и жизнь, и человека, его славящего, создавая иллюзию испытания. Он призывает к уходу и пожирает своих ретивых учеников.

Итак, в духе неклассического энергичного дискурса человек, будучи не объектом и вещью, а некоей пульсирующей событийной точкой, проявляется как ансамбль духовных практик, посредством которых осуществляет размыкание в Иное. Именно последнее, предполагающее преображение человека, становится условием духовной жизни и рождения личности, без приобщения к горизонту божественного Иного преображение невозможно. Поэтому практики бессознательного, безумия, виртуальные практики и другие радикальные практики испытания не становятся духовными практиками преображения. Они не держат горизонт Иного. Даже если человек захочет измениться, он изменится в пределах своего ареала, на расстоянии протянутой руки, поскольку в онтологическом одиночестве, без энергичного богообщения преображение невозможно. Поэтому трансгрессия в духе М. Фуко и Ж. Батая не ведет к преображению, не дотягивает до предельного предела. Даже проект практик себя М. Фуко, который С. С. Хоружий глубоко и предметно изучал, считая вполне близким к его собственному проекту, продвинутым современным проектом неклассической антропологии, претендующим на проект изменения человека, не дотягивает до онтологического предела, именно потому, что практики себя у М. Фуко лишены именно онтологического горизонта, на что указывал еще и П. Адо [Хоружий 2010а]. В них человек общается сам с собой, он в них онтологически одинок. Впрочем, онтологический и божественный горизонт ушел уже у римских стоиков, коими был так увлечен М. Фуко.

В ряде своих работ С. С. Хоружий показал, что необходимо выстраивать практическую антропологическую альтернативу названным выше агрессивным практикам трансгрессии, радикальным практикам ухода человека в суицид, в виртуал, в наркотики, в безумие. Тренд ухода при этом в течение XX века нарастает, набирает обороты. А с появлением разработок по искусственному интеллекту нарастает многократно, усиливают свои позиции сторонники трансгуманизма, считающие, что человек в принципе, онтологически заменим постчеловеком и его формами (киборгом, мутантом). Человек переживает своеобразный кенозис, его горизонт все более сплющивается, онтологический горизонт сужается, а радикальность практик ухода нарастает.

В этом смысле альтернативность антропологического проекта С. С. Хоружего заключалась также в противопоставлении не только натуралистической эссенциальной парадигме, стремящейся ухватить человека в своих определе-

ниях, но и радикальным практикам ухода человека, практикам его расчеловечивания [Хоружий 2010б]. Этому можно противопоставить только реальные практики преобразования, проживания им полноты бытия. Человеку нужны не крики о его смерти, о его конце, о смерти Бога, человека, автора, искусства, культуры, науки и много чего. Ему нужна реальная альтернатива нового рождения.

Мы в итоге попадаем как бы на сцену театра жизни и, как герой А. П. Чехова, слуга Фирс, грустно замечаем: «Все ушли. Человека забыли». Человека надобно вернуть самому себе, вспомнить о нем, ему нужен реальный полноценный живой опыт преобразования себя, который сродни духовному подвигу. Человеку надобно быть иным себе, преодолеть себя, превращенного, и вернуться к себе – преображенному. Человек надобен себе.

*«...Что для ока – радуга,
Злаку – чернозем –
Человеку – надоба
Человека – в нем...»*

М. Цветаева

Отдавая дань жизненному и интеллектуальному подвигу С. С. Хоружего, его подвижничеству, радикальности и глубине его проекта, стоит отметить его собственные пределы и границы. Прделаем нечто вроде рефлексивного комментария к нашим выше приведенным рассуждениям.

1. Наверное, онтологизм дискурса С. С. Хоружего помешал увидеть ему самому в таких авторах, как М. М. Бахтин или М. К. Мамардашвили, живых собеседников, общение с которыми могло бы плодотворно сказаться на дальнейшей разработке синергичной антропологии. Именно они шли также в сторону неклассического антропологического дискурса, который был воплощен в виде некоей феноменологии живого событийного опыта. М. М. Бахтин свою альтернативу предложил еще в начале 20-х годов XX века. Он вообще отказался от категории бытия в пользу жизни и личности как предела. Философия человека у М. М. Бахтина скорее выстраивалась не в горизонте онтологическом, а в горизонте личностно-событийном⁶.

⁶ Хотя, судя по работам С. С. Хоружего, он хорошо знал тексты М. М. Бахтина. В том числе такие ключевые, как «Философия поступка», «Автор и герой...». При осмыслении исихастского участного органа он предметно отсылает нас к «участному мышлению» у Бахтина [Хоружий 1998: 263–264; Хоружий 2010в: 47–49]. Участность «Я в событии бытия», комментирует Хоружий, предполагает как сочувственное понимание другого, так и направленность вовнутрь к себе. Это двунаправленное размыкание сближает дискурс Бахтина с размыканием в духовных практиках, полагает Хоружий [Хоружий 2010в: 48]. Также с пониманием Хоружий пишет о сквозном диалогизме у Бахтина, о внутренней диалогичности сознания, отмечая, что бахтинский диалогизм выражен многограннее, более выпукло, чем у прочих диалогистов (М. Бубер и др.) [Хоружий 2010в: 47–49]. Однако Хоружий отмечает, что размыкание сознания, выраженное в диалогизме у Бахтина, обращено не на онтологически Иное, а на себя самое. Получилось так, что Бахтин был отнесен Хоружим к одному из направлений в философии – к философии диалога, что выглядит несколько односторонним видением. Главное, чего не находит Хоружий у Бахтина – это «целостной концепции конституирующего размыкания как антропологической и персонологической парадигмы» [Хоружий 2010в: 49]. Причину этому Хоружий видит в том, что Бахтин занимался исследованием художественных текстов. Поэтому отношение Я – Другой воплощается у него в отношении Автор – Герой. Сам Бахтин это также объяснял – почему он перешел к анализу художественной модели романа Достоевского. Хоружий это не анализирует. Более предметно о Методе М. М. Бахтина в нашей работе [Смирнов 2023].

2. У С. С. Хоружего онтологическая граница возможна лишь при общении с Богом. Только внеположенный исток задает человеку энергичную границу, онтологический горизонт. С другой же стороны, связь с Богом без личных духовных практик и личного усилия превращается в церковный ритуал.

Это означает, что не верующему человеку путь к преобразению реально закрыт. Например, человек искусства или философ, или ученый, сколько бы они ни занимались культурными и антропологическими практиками (поэтическими, интеллектуальными, театральными и проч.), они не смогут выйти в онтологический горизонт, на уровень преобразования личности. Последнее возможно лишь в общении с Богом. Это главное, причем, онтологическое условие в проекте альтернативы С. С. Хоружего. Никакая иная культурная антропопрактика развития не заменит практики богообщения.

3. В стремлении к построению не только теоретически, но и практически антропологической альтернативы мыслитель С. С. Хоружий нуждался в построении полной, законченной проработанной Доктрины человека, эпистемы, концепта, в котором человек был бы представлен целостно, без изъянов. Такое стремление к законченному концепту и поиск подобных концептов в истории философии (от Аристотеля и Боэция через Декарта, Канта, Ницше, Шелера и Хайдеггера – до Фуко), поиск целостного представления о человеке, привело мыслителя к построению своей Доктрины и монологическому дискурсу, не позволяющему ему услышать другого. Но тем самым стремление к законченности, досказанности дискурса приводит альтернативу к своей противоположности. Вместо поиска и навигации была предложена новая Доктрина. Если мыслитель разрабатывает концепцию не как карту пути (что адекватно применительно к человеку, поскольку он есть сущее незавершенное и пограничное по определению), а как доктрину с окончательными выводами и определениями, то его же идеи превращаются в собственную противоположность. Все равно как, говоря о свободе, начать писать теорию свободы или теорию личности. Как только ты начнешь писать теорию личности или теорию свободы, тут твоя свобода и личность и закончатся. Однажды И. Кант это понял, он понял, что метафизика свободы невозможна, поскольку она, свобода, не познаваема и по ее поводу никакая концепция не возможна. И поэтому не стал строить трансцендентальную антропологию [Смирнов 2024б].

Выше названные онтологизм и доктринальность приводят мыслителя к монологу и некоторой нетерпимости иной точки зрения. Но дело в том, что онтология человека, предъявленная как доктрина и монолог, перестает быть альтернативой и становится вновь такой же концепцией в ряду других и начинает играть против себя. Такие предельные «вещи», как свобода, нравственный выбор, самоопределение личности, существуют не в теоретическом дискурсе, а в поступке. Например, если автор, говорящий о диалоге, стремится другого заставить вступать в диалог и выражает это в своей речи в модальности долженствования (ты должен, обязан, тебе надлежит), а не выстраивает диалог своим живым действием, интонацией, словом, то никакого диалога между ними не будет. Энергичная антропология или иная антропологическая альтернатива, может жить лишь в поступке. Если же она выстраивается как доктрина и предъявляется в монологическом дискурсе, то она превращается в свою противоположность и перестает быть альтернативой, то есть реальным спасением человека.

В этом драма мыслителя С. С. Хоружего и урок всем нам. А поэтому скажу в заключение в его оправдание.

Мы должны понимать, что по-другому ему было нельзя. С. С. Хоружий как мыслитель формировался в период интеллектуального подполья⁷. Как его мама, Вера Хоружая, герой партизанского подполья, погибшая в застенках гестапо, он фактически повторил ее судьбу. Только вел он войну не горячую, а интеллектуальную, а оружием у него была его мысль. Надо было не просто выжить и сохраниться, но сохранить свою мысль, не скурвиться и не скатиться в сервильный идеологический жанр и не уйти в маргиналы, остаться по-настоящему профессиональным философом-мыслителем, держа на себе духовную традицию. Это отражается рано или поздно на стиле личности самого мыслителя, буквально воплощается в архитектонике его личности. Она становится стальной. И не прощает ни себе, ни другим никаких ошибок, изъянов, промахов, поворотов, уходов, недочетов. В этом смысле доктринальность и монологизм мыслителя С. С. Хоружего связаны с архитектоникой его стальной личности, нежели с нетерпением его сердца.

Поскольку энергичная предельность проявления личности есть необходимое условие антропологической альтернативы, и выступает одновременно и личным требованием к себе, то это воплощалось и в жанре как его дискурса, так и стиля изложения и поведения. Многие не выдерживали, ломались, уходили, умирали, кончали собой. Гораздо сложнее не уходить из этой жизни, но идти мыслью и делом до пределов. Поскольку только вещи, достигнувшие своих пределов, могут претерпевать преобразование. Дойти до границы, и, изменяясь, дойти до самой утраты себя вчерашнего и тленного, претерпеть превращение себя в иное и вернуться, чтобы жить вновь, но уже преображенной жизнью...

Мыслитель Сергей Сергеевич Хоружий выдержал это испытание.

Литература

- Бахтин 1996 – *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 5. Работы 1940-х-начала 1960-х годов. М.: Русские словари. 1996. 732 с.
- Делез 1998 – *Делез Ж.* Логика смысла. Пер. с фр. М.: Раритет; Екатеринбург, Деловая книга, 1998. 480 с.
- Хоружий 1994 – *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 448 с.
- Хоружий 1998 – *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
- Хоружий 2005 – *Хоружий С. С.* Очерки синергичной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
- Хоружий 2010а – *Хоружий С. С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Хоружий 2010б – *Хоружий С. С.* Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов // *Человек.RU*. 2010. № 6. С. 13–24.

⁷ Например, «Диптих безмолвия» был написан в 1978 году. Долгое время пролежал в рукописи и ходил по рукам в самиздате. Впервые издан в 1991 году. Это выглядит символично: сочинение о священнобезмолвствующих написано в период безмолвия, идеологического молчания и безвременья.

- Хоружий 2010в (ред.) – *Хоружий С. С.* Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в гуманитарном контексте. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- Хоружий 2000 – *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб.: Алетея, 2000. 477 с.
- Хоружий 2013 – *Хоружий С. С.* Как обходиться без бытия или механика Латона // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 50–66.
- Смирнов 2010 – *Смирнов С. А.* Чертов мост. Введение в антропологию перехода. Новосибирск: ЗАО ИПП «Офсет», 2010. 492 с.
- Смирнов 2023 – *Смирнов С. А.* Метод М. М. Бахтина // Человек.RU. 2023. № 18. С. 280–323.
- Смирнов 2024а – *Смирнов С. А.* Человек и Цифра или Соблазн не быть. Антропологическая альтернатива. Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2023. 384 с.
- Смирнов 2024б – *Смирнов С. А.* Ответил ли Иммануил Кант на свой главный вопрос? Или о месте человека в его трансцендентальной философии // Respublica Literaria. Т. 5. № 2. С. 61–101.

References

- Bakhtin 1996 – Bakhtin M. M. Collected Works. V. 5. Works of the 1940s-early 1960s. Moscow: Russian Dictionaries. 1996. 732 p.
- Deleuze 1998 – Deleuze J. Logic of Meaning. Translated from French. Moscow: Raritet; Yekaterinburg, Delovaia kniga, 1998. 480 p.
- Horujy 1994 – Horujy S. S. After the Break. Paths of Russian Philosophy. St. Petersburg: Aletheia, 1994. 448 p.
- Horujy 1998 – Horujy S. S. Toward the Phenomenology of Asceticism. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature, 1998. 352 p.
- Horujy 2005 – Horujy S. S. Essays on Synergetic Anthropology. M.: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2005. 408 p.
- Horujy 2010a – Horujy S. S. Diogenes' Lantern. Critical Retrospective of European Anthropology. M.: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2010.
- Horujy 2010b – Horujy S. S. Analytics of human unlocking as a methodology for diagnosing anthropological trends // Chelovek.RU. 2010. No. 6. P. 13–24.
- Horujy 2010v (ed.) – Horujy S. S. Diogenes' Lantern. A Project of Synergetic Anthropology in the Humanitarian Context. Moscow: Progress-Tradition, 2010.
- Horujy 2000 – Horujy S. S. About the Old and the New. St. Petersburg: Aletheia, 2000. 477 p.
- Horujy 2013 – Horujy S. S. How to do without being or the mechanics of Laton // Questions of Philosophy. 2013. No. 10. P. 50–66.
- Smirnov 2010 – Smirnov S. A. Devil's Bridge. Introduction to the Anthropology of Transition. Novosibirsk: ZAO IPP «Offset», 2010. 492 p.
- Smirnov 2023 – Smirnov S. A. Method of M. M. Bakhtin // Chelovek.RU. 2023. No. 18. P. 280–323.
- Smirnov 2024a – Smirnov S. A. Man and Number or the Temptation Not to Be. Anthropological Alternative. Novosibirsk: ООО Ofset-TM, 2023. 384 pp.
- Smirnov 2024b – Smirnov S. A. Did Immanuel Kant Answer His Main Question? Or About the Place of Man in His Transcendental Philosophy // Respublica Literaria. Т. 5. No. 2. P. 61–101.