

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Нам 50!

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

2/2008

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала “Философские науки”

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Мионов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция журнала:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Ермишин О.Т., Пантин В.И.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Федоров В.М.

Ответственный секретарь: Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал» и
в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «Ulrich’s Periodicals Directory».

Подписные индексы журнала:

– в Объединенном каталоге “Пресса России” 45490
– в Каталоге российской прессы “Почта России” 79007

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 05.02.2008 г. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2008

© Академия гуманитарных исследований, 2008

© Издательский дом «Гуманитарий», 2008

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Философия и наука ■

Неклассическая антропология

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	Синергичная антропология – новая концепция человека	5
<i>С.С. ХОРУЖИЙ</i>	Проблема Постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергичной антропологии	10
<i>С.С. АВАНЕСОВ</i> <i>(Томск)</i>	Личность как синергичная конституция	32
<i>В.Н. ДРОБЫШЕВ</i> <i>(Санкт-Петербург)</i>	Самость и различие	47
<i>К. ШТЕКЛЬ</i> <i>(Австрия)</i>	Синергичная антропология и свобода	68
<i>П.Б. СЕРЖАНТОВ</i>	Дискретное время в антропологии: исихастский опыт	82
<i>О.И. ГЕНИСАРЕТСКИЙ</i>	Психопрактические горизонты синергии	101

Философия экономики ■

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	Социокультурное пространство экономики	120
<i>И.Н. СИЗЕМСКАЯ</i>	Философская «тайна» общественного производства	121

В.А. КОЛПАКОВ	Антинатуралистическая исследовательская программа и экономическая наука	140
---------------	--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзоры, объявления, сообщения ■

Третьи научно-практические чтения памяти Н.А. Носова	156
---	-----

■ Наши авторы	159
------------------	-----

■ Contents	160
---------------	-----

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения материалы, отправленные только по адресу электронной почты журнала (формат MS Word 2,6/7, для архивирования использовать формат ZIP) с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона, e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков (вместе с пропусками).

Цитируемая литература должна быть приведена в конце текста и оформлена в соответствии с ГОСТ 7. 1-2003. В тексте приводятся лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста нумеруется цитируемая литература с указанием соответствующих страниц издания или примечания.

Материалы, полученные редакцией, не рецензируются и не возвращаются.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, экономико-статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиции редакции и авторов не всегда совпадают.

Журнал является безгонорарным.



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Философия и наука



Неклассическая антропология

СИНЕРГИЙНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ – НОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

Для направлений новой, неклассической науки наших дней типично быть нетипичными. Синергическая антропология, которой мы посвящаем этот номер журнала, соединила в своем происхождении и строении целый набор нетипичных и парадоксальных моментов. Она зарождалась в СССР, в эпоху господства Единственно Верного Учения, однако восходила в своих идеях не к «Происхождению семьи, частной собственности и государства» и даже не к «рукописям раннего Маркса», а к отцам-пустынникам Фиваиды и Афона. Стало быть, она строила свои концепции на материале далекой древности? Хотя бы отчасти – несомненно; но тут очередной парадокс: ее цели были всегда направлены в современность, к пониманию сегодняшнего человека. Одни из первых же ее разработок были посвящены современным виртуальным практикам, а в этом номере открывающая его статья анализирует новейшие антропологические тренды, риски стратегий, ведущих к Киборгам и Мутантам. Или еще: на своих ранних стадиях синергическая антропология усиленно опиралась на антропологический опыт Востока – опыт духовных практик, которые на Западе почти не представлены. В известной мере этот опыт всегда продолжает быть для нее существенным. Но при этом ее конституция и организация, ее методы прочно интегрированы в дискурс западной философской и научной традиции (хотя она и вводит последовательно в этот дискурс принципы и понятия, отражающие восточный опыт). Она вступает в диалог со многими репрезентациями этого дискурса: тес-

но соприкасается с теорией «практик себя» позднего Фуко, со всей постмодернистской рецепцией аскетизма, глубоко входит в проблематику гуссерлианской феноменологии, выдвигая решение давно стоявшей проблемы ее обобщения на феномены религиозного и мистического опыта...

Все эти сочетания полярностей не случайны: за ними стоит определенная оценка сегодняшней ситуации человека и науки о нем. И та, и другая ситуация кризисны, и оба кризиса тесно взаимосвязаны: человек непредсказуемо меняется, культивирует рискованные экстремальные практики, демонстрирует опасные тенденции развития; наука же обнаруживает, что ее прежние средства, все ее старое классическое основоустройство не справляется с задачами понимания этих новых явлений и тенденций. Такое время видится нами как время собирать камни. Время широкого, глобального обзора всего поля антропологического опыта, всего хронотопа Человека. Время суммировать и переосмыслить, по-новому организовать уцелевшие ресурсы антропологической мысли, то немногое, что прошло проверку, выдержало испытание кризисом или же не было им затронуто.

Этот выпуск журнала – тоже своего рода проверка. Работы исследователей, никак не связанных меж собой, живущих в разных краях, – своеобразная статистическая выборка, показывающая, как видится и работает синергичная антропология в научном сообществе, какие ее возможности сегодня оказались востребованы.

В числе самых злободневных, усиленно дебатированных сегодня антропологических тем – проблема Постчеловека. Поэтому несколько не удивительно, что номер открывает статья, посвященная применению синергичной антропологии к этой проблеме. При всем внимании к ней, львиная доля ее обсуждений до сих пор остается на уровне масс-медиа; попытки же более серьезного разбора чаще всего рассматривают технические, социальные или (реже) биоэтические аспекты. Работа С. Хоружего стремится восполнить дефицит собственно антропологической рефлексии Постчеловека, интегрируя тему в общий контекст «трансформативной антропологии», расставляя вехи ее концептуализа-

ции и намечая герменевтику постчеловеческих трендов, позволяющую систематически подойти к ключевым вопросам об оценке их перспектив и последствий.

Обратившись затем к статье П. Сержантова, мы констатируем первое сочетание полярностей в составе номера: здесь синергичная антропология применяется уже не к новейшим, а к древнейшим пластам антропологического опыта. Материалы номера подтверждают общую особенность, в свое время указанную С. Хоружим: феномен Человека в целом его истории (по сегодняшний день) являет собой классическую антропологическую формацию (классического европейского человека) в окружении неклассических, соответствующих как древности, так и современности. Исихастский опыт – изначальное рабочее поле синергичной антропологии. Продолжая начатый еще в 2000 г. цикл исследований, П. Сержантов анализирует его темпоральное измерение. Специфика «внутреннего сознания времени» в мистическом опыте – классическая проблема, издревле обсуждавшаяся самими мистиками, философами, теологами. Синергичная антропология, как выясняется, дает возможность войти в эту специфику достаточно глубоко, позволяя обосновать важный вывод о дискретном характере времени на высших ступенях исихастской практики. Интересно, что этот вывод П. Сержантов связывает с одним из ключевых и самых дискуссионных тезисов синергичной антропологии, о «деэссенциализации» энергий человека на высших ступенях духовной практики: этот эффект деэссенциализации получает у него прямую связь с дискретностью темпоральности.

И все же, как показывает наш номер, наиболее востребованные возможности синергичной антропологии – в проблеме личности. Это – существенный и положительный факт, поскольку именно здесь, в определенном способе конституции человека, его личности и идентичности, сосредоточено смысловое ядро нового направления. Можно вспомнить, что первое международное обсуждение синергичной антропологии (на симпозиуме во Флоренции летом 2005 г.) тоже касалось, прежде всего, персонологической проблематики, находя в новом подходе конструктивную бессубъект-

ную и бессущностную альтернативу классической западной персонологии.

В составе же номера мы видим три очень разные работы, которые анализируют проблемы человека и сообщества, самости и субъекта, человеческой и Божественной личности в призме персонологической парадигмы синергийной антропологии. Здесь снова найдется и сочетание полярностей: если в статье С.С. Аванесова синергийная антропология выступает как направление, стоящее в самой тесной близости к православному богословию личности и богословию энергий, то у В.Н. Дробышева она предстает как поиск современных решений персонологической проблематики, находящийся «в резонансе», в прямой переключке и диалоге, с постструктуралистской персонологией Делеза. В работе же К. Штекль найдем средний и наиболее взвешенный взгляд, видящий в синергийной антропологии не религиозную антропологию и не антропологию постструктуралистского типа, но антропологию, которая стремится проторить собственный путь, не избирая конфессиональной позиции, однако сохраняя в то же время для религиозного опыта независимое место в антропологическом дискурсе. Вообще текст д-ра Штекль, представляя взгляд на наше направление «с Запада», привносит полезное расширение перспективы, выход из некоторых стереотипов отечественного мышления. Для этого мышления, скажем, непривычно напрямую связывать рефлексию оснований антропологии и онтологии со злободневной проблематикой политической мысли. Без «западной подсказки» мы бы, пожалуй, не так скоро заметили бы важные переключки синергийной антропологии с сегодняшними авторитетами западной политической философии, с их спорами на острую тему о негативной и позитивной свободе.

О.И. Генисаретский – наряду с С. Хоружим, В. Библихиным, А. Ахутиным – изначальный участник разработок в русле синергийной антропологии. Но в этом русле он изначально же развивал свою оригинальную модуляцию синантропологического дискурса. Она, безусловно, разделяет синергийные онтологические основания и энергийные философские установки синергийной антропологии: в его ста-

тье мы прочтем, что поле своих разработок автор определяет как «психопрактический горизонт синергии» и ставит задачу «высвобождения событий из плена сущностей». При этом, однако, здесь почти не используется концептуальный аппарат синергийной антропологии, ее топические методики. На первый взгляд здесь вообще весьма мало общего с синергийной антропологией. А как на самом деле? Читателю предоставляется любопытное упражнение по сопоставлению двух модулирующих дискурса.

В целом же собравшийся комплекс текстов демонстрирует впечатляющую широту диапазона нового направления. Мы видим, как понятия и идеи синергийной антропологии стимулируют плодотворные разработки в самых разных, порой диаметрально удаленных секторах антропологической проблематики. Видна и высокая степень диалогичности направления, способность синергийной антропологии вбирать самые разные пласты опыта, осмысливать и переплавлять в тигле своего метода проблематику самых разных течений, дискурсов гуманитарной мысли. В этих своих чертах она отвечает на вызов времени – если оно, как мы решили о нем, есть *время собирать камни*. Как нынче вырисовывается уже, в этом собирании предстоит особая роль антропологии. Лишь ей может принадлежать миссия синтеза всего собранного в некое новое единство, ибо лишь в ней, в человеке как первоисточнике всех принципов и дискурсов гуманитарного знания, можно почерпнуть принципы этого нового единства. Иными словами, в порядок дня постепенно ставится новая антропология – антропология, выступающая как «наука наук о человеке» и задающая новую эпистему для всей сферы гуманитарного знания.

В этом направлении лежат новейшие разработки в русле синергийной антропологии, интенсивно обсуждаемые на семинарах Института синергийной антропологии, но не нашедшие еще отражения в статьях номера. Кто знает – может быть, этому следующему этапу еще будет посвящен один из будущих выпусков «Философских наук».

ПРОБЛЕМА ПОСТЧЕЛОВЕКА, ИЛИ ТРАНСФОРМАТИВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ГЛАЗАМИ СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

С.С. ХОРУЖИЙ

Синергийная антропология складывалась под влиянием двух противоположных факторов – древности и современности, опыта древних духовных школ и традиций и современных, злободневных запросов ситуации человека. Отслеживание этих запросов, анализ новейших антропологических явлений и трендов всегда остается одной из ее центральных задач.

Спектр этих явлений и трендов неуклонно расширяется, отличаясь пестротой и разнообразием: в него входят виртуальные практики (в свою очередь, все большего числа видов), генные технологии, гендерные революции и трансформации (в том числе и чисто антропологического характера, как новые техники репродукции), психоделические практики (тренд не столь уже новый, но по-прежнему важный, особенно в молодежных субкультурах), практики трансгрессии, экстремальные эксперименты с телесностью человека в новейшем «транс-авангардном» искусстве и т.д. и т.п. При этом характерной чертой ситуации служит появление все более радикальных, «странных» антропологических феноменов и тенденций, уходящих все дальше от привычного образа человека и классических представлений о его природе. Нельзя уже отрицать, что существо «Человек» испытывает сильные изменения, которые затрагивают самую его природу – и затрагивают так глубоко, что является необходимость в пересмотре и переосмыслении самого понятия «человеческой природы».

Но нельзя и сказать, увы, что науке сегодня уже удалось понять представленную картину, раскрыть суть протекающих изменений. Не только ситуация в целом, но и многие отдельные из перечисленных явлений и процессов не получили еще основательной концептуализации. Картина содержит в себе множество проблем. Ясно, однако, следующее: для общего понимания ситуации человека и перспектив ее развития особенно важно выделить и проанализиро-

вать те «крайние точки», к которым направляются ведущие антропологические тренды. Вообще говоря, такие определяющие точки, «топосы» или «телосы» развития ситуации, могут быть и не выявлены еще, не ясны – это зависит от степени выраженности и оформленности трендов. Однако в сегодняшней антропологической ситуации существует, по крайней мере, одна подобная точка, выделившаяся отчетливо и бесспорно. Сразу несколько линий в главных сферах антропологических изменений – сферах генотехнологий и виртуальных практик – уже с определенностью обозначили, к какому пункту они направляются. Относительно расходясь в конкретных представлениях об этом финале антропологического развития, они, тем не менее, дают ему одно и то же имя: *Постчеловек*.

В этом тексте я попытаюсь, прежде всего, очертить научный контекст темы Постчеловека, включив ее в определенное русло, которое мы будем называть *трансформативной антропологией*. Затем мы очень бегло опишем, как выглядят на сегодня сам Постчеловек и ведущие к нему подступы, антропотехнологические стратегии. Обратившись к анализу Постчеловека в рамках синергийной антропологии, мы обозначим его проблемное поле и кратко затронем некоторые из основных вопросов, которые уже вызывал данный концептуальный персонаж. Самые существенные из этих вопросов связаны с острой и вполне практической необходимостью иметь обоснованные критерии для оценки различных этических, эпистемологических и иных аспектов создания и существования Постчеловека. Поскольку это существование пока лишь мыслимо, такие критерии могут иметь реальное значение для определения не только его будущих свойств, но и самой целесообразности продвижения к нему. Как мы увидим, принципы синергийной антропологии позволяют выдвинуть некоторые такие критерии. Подчеркнем также, что в силу рамок объема наше рассмотрение носит самый сжатый характер, не входя в глубину проблем.

Начнем с вопроса о предыстории: можно ли указать для нашей темы – темы о сегодняшних программах технологической переделки Человека в радикально иное существо –

какой-либо контекст, какие-либо предшествующие страницы в истории мысли? Ответ на этот вопрос неоднозначен. С одной стороны, идея именно такой переделки, какая мыслится сегодня, — чисто технологической и рукотворной, осуществляемой исключительно самим человеком и не имеющей никаких религиозно-онтологических интерпретаций и мотиваций, — имеет лишь крайне скудную предысторию. С другой стороны, однако, подобная переделка — всего лишь один из видов многообразных изменений и превращений Человека, какие мыслились, предлагались, а то и начинали осуществляться на протяжении истории человечества. Для антропологии Постчеловек — последний (на сегодня) эпизод в ходе эволюции того, что мы будем называть *трансформативными антропологическими практиками (и теориями)*¹. Уточним, что трансформативность понимается нами в сильном смысле: подразумеваются не изменения отдельных деталей, неизбежно сопровождающие любую практику, но лишь достаточно глубокие трансформации, затрагивающие основоустройство человеческого существа. Это — широкий контекст темы, и он весьма содержателен (хотя, пожалуй, все-таки не слишком богат: общий взгляд говорит, что антропологическое воображение и воля к изменению собственной природы пробуждались и были активны у Человека лишь в немногие эпохи истории — кризисные, катастрофические, переходные, к коим принадлежит и наша). Сейчас мы не можем его описывать, но лишь бегло укажем его основные вехи.

Самой ранней, зачаточной формой представлений о кардинальном изменении Человека следует считать представления о загробной жизни — как кажется, врожденные Человеку, смутно присутствующие у него уже и в начальных фазах первобытного сознания. После физической смерти человека ждет некоторая радикально иная форма существования; причем сам он ни в коей мере не создает ее, наличие ее и характер не зависят от человека. В истоке русла трансформативной антропологии — фаза, когда существуют представления о трансформации Человека, однако не существует каких-либо трансформативных практик. Но почти одновременно, также на стадии глубокой архаики, такие практики возникают. Прежде всего, зарождаются пред-

ставления о том, что загробная участь может быть разной, и существуют определенные действия человека, посредством которых он может на эту участь влиять. Классическая форма, в которую отлились эти представления, — культовая, или мистериальная религия: участие в определенном культе, существенное ядро которого дано свыше, обеспечивает человеку «блаженство» за гробом. Такое участие, или *культовая практика*, для сознания самого общника культа есть, несомненно, и трансформативная практика: он мыслит свое существование как цельность, объемлющую и здешнюю, и загробную жизнь, и культовая практика, меняющая природу последней — меняющая природу смерти — меняет и природу существования в целом. В научном смысле, однако, культовая практика как таковая не есть, вообще говоря, трансформативная практика, поскольку она не совершает трансформации человеческого существа, предполагая лишь определенные акты верующего сознания.

Тем не менее, для культовых практик крайне типично, чтобы они включали в свой состав различные антропологические практики, за счет которых их общий характер приобретает трансформативные черты. Трансформативно окрашенные телесные практики существуют в большинстве архаических культов: прежде всего, это практики, связанные с инициацией и другими rites of the passage (их эхом, знаменующим нарочитый возврат к архаическому сознанию, являются в сегодняшней масс-культуре практики пирсинга, татуажа и им подобные). В поздней античности интенсивные искания, которыми определялась духовная атмосфера эпохи, руководятся стремлением к формированию цельных способов существования, где были бы собраны в согласованное единство активности всех уровней человеческого существа — установки ума, нравственные деяния, эмоциональные проявления, паттерны поведения и порядок телесной жизни... Древнейшими образцами таких способов были «орфическая жизнь», «пифагорейская жизнь». Теперь же представить подобные способы стремятся и религия, и философия. Как убедительно показывал П. Адо, «философия в эллинистическую и римскую эпоху предстает как образ жизни, как искусство жить, как способ бытия... в фило-

софии речь идет о самопреобразовании философа»². Во всем этом был несомненный трансформативный импульс, хотя, как я аргументировал³, этот тип философствования, которому Адо дал имя «духовных упражнений», все же далеко еще не может отождествляться с «духовными практиками», где трансформативность выражена сполна. Вообще в религиозных движениях трансформативный импульс выражался отчетливей и прямей. В раннем христианстве, гностицизме получила сильное развитие тенденция к радикальной трансформации гендерной сферы, говоря проще — к полной десексуализации человека⁴; в сектах движения энкратитов представлен был немалый набор радикальных телесных практик, направленных на умерщвление плоти; подобные же практики в качестве маргинальных явлений позднее сохранялись в христианской аскезе и т.д., вплоть до яркого примера радикальной трансформативной практики у русских скопцов. Оригинальной формой трансформативной практики, сочетающей религиозные и секулярные типологические элементы, явились боевые искусства.

Но самым основательным, если угодно, эталонным образцом трансформативной антропологической практики на религиозной основе служат уже упомянутые духовные практики. Согласно моей реконструкции этого феномена⁵, духовная практика — холистическая практика себя, обладающая полным органом выстраивания, проверки и интерпретации своего опыта и направляющаяся к актуальной онтологической трансформации человеческого существа, его претворению в иной образ бытия — иначе говоря, к подлинному трансцензусу Человека, абсолютному максимуму всех мыслимых его трансформаций. Априори не ясно, возможна ли, даже в принципе, подобная трансформация. Тем не менее духовные практики возникают во всех основных мировых религиях, будучи реализуемы узкими сообществами, или «духовными традициями», которые в течение веков вырабатывают органон практики, хранят и передают его.

Каждая духовная практика входит в двоякий контекст, религиозный и антропологический. Ее органон включает религиозные предпосылки, принимая основоположения соответствующей религии: они, в частности, тематизируют

трансцензус Человека, идентифицируя цель практики, то «высшее духовное состояние» или «телос», к которому направляется духовно-антропологический процесс. Так, исихазм, духовная практика православия, принимает догматы христианства и интегрируется в бытие православной Церкви; и именно в свете догматов трансцензус Человека и телос исихастской практики здесь определяется как *теозис*, обожение, заключающееся в совершенном соединении всех энергий человеческого существа с энергиями иного образа бытия (Божественными энергиями). С другой стороны, духовная практика развертывается в наличной антропологической реальности, которая связана с фундаментальными предикатами способа существования человека, конечностью и смертностью; на эмпирическом уровне их источником и гарантом служит генетическая программа Человека, генокод. Онтологический трансцензус предполагает преодоление их; однако покуда генокод остается незыблемым элементом конституции Человека, он исключает такое преодоление — тем самым, выступая как эффективный контрфактор духовной практики, полагающий границу ее возможностей. Как констатирует органон духовной практики, полнота осуществления телоса не достигается в эмпирическом существовании. Она предполагается обретаемой в посмертной участи — так что апелляция к загробной участи человека остается входящей в конституцию духовной практики, хотя и в качестве внешнего, завершающего элемента. Однако в пределах реального опыта практики уже открываются подступы к телосу, начатки радикальной трансформации человеческого существа, в том числе и в его телесной основе. Как свидетельствует опыт многих практик, в первую очередь трансформируется сфера перцепций — формируются новые восприятия, которые в исихазме с древности именуются «умными чувствами». Существенно, что эти опытные свидетельства вплотную приближаются к тем интуициям целостного изменения-преображения Человека (преображенной телесности, «духовного тела», «тела славы»), что также присутствуют в большинстве высокоорганизованных религиозных традиций, но выражаются уже во вне- или сверхопытном дискурсе.

В европейской культуре тема о трансформациях Человека развивается почти исключительно в русле секуляризованного сознания. Она не была близка духу Западного христианства, которое, в частности, не выработало собственной духовной практики (можно упомянуть здесь, что традиционно сближаемая с исихазмом система Духовных Упражнений Лойолы в аспекте трансформативности скорее принадлежит, не расходясь со своим именем, парадигме «духовных упражнений»). Сразу же очевидны два коренных отличия, которые обретает тема в этом русле. В структуре религиозных трансформативных практик и верований наличие сочетание, сопряжение собственной активности человека и действия внешних, божественных сил. В разных практиках можно видеть очень разные варианты этого сочетания, от полной пассивности человека в архаических верованиях до исихастской «синергии», отводящей человеку роль свободного, полноценного «соратника» Бога; в качестве общей тенденции можно заметить, что с ходом истории значение человеческой активности неуклонно возрастает. В секулярной же культуре остается исключительно человеческий фактор. Наряду с этим – второе отличие – исчезает, разумеется, и всякий отсыл к загробной участи человека.

Но в своей новой форме тема долго не получала заметного развития. Новоевропейское мировоззрение, в целом, отнюдь не имело антропологической ориентации. Хотя одним из его лейтмотивов было активное утверждение автономии и прав человека-индивида, то был скорей социальный, чем собственно антропологический мотив. Интегральное видение феномена Человека в его целокупности и полноте было почти утрачено; в философии прогрессировали антиантропологические тенденции, редуцирующие человека или разлагающие его на абстрактные метафизические категории⁶. Пафос изменения, жажда избыть свою «ветхую» природу, претвориться в иное бытие – эти глубинные стимулы трансформативной струи в антропологии, имея религиозно-мистическую основу, в секулярной культуре умерли; ее пафос и жажда были отданы познанию мира. Хотя были и исключения, подтверждающие правило, – отдельные яркие примеры пантеистической мистики творчес-

кого усилия человека, на пике своем достигающего бытийного претворения. Таковы Гете, Рильке, выразившие трансформативный импульс в чеканных девизах: *Stirb und werde! Wolle die Wandlung!* – Но, в целом, невзирая на эти исключения, тема о трансформациях Человека становится чисто умозрительной, да и в такой форме она всплывает не столько в философиях или научных теориях, сколько в утопиях и литературных фантазиях. Они тоже были немногочисленны: создаваемые утопии были плодами в первую очередь социального, затем научно-технического, и лишь изредка – антропологического воображения. За долгий период мы не найдем в нашей теме ни одного крупного вклада, ни одного значительного имени, кроме, может быть, Джонатана Свифта.

Оживление начинается тогда, когда технократическое мышление усиливается и крепнет настолько, что вбирает в свою орбиту и человека, начиная включать его в свои проекты рационального усовершенствования всего сущего на благо общества и прогресса. Но опять-таки, в антропологической части, эти проекты долгое время остаются лишь умозрительны. Они не выдвигают каких-либо трансформативных практик, и оживление сводится лишь к тому, что трансформации Человека делаются темой уже не редких утопий, а довольно многочисленных опусов родившегося смежного жанра, «научной фантастики», science-fiction. Почти у всех классиков этого жанра, начиная с Уэллса, – у А. Беляева, С. Лема, Стругацких, Брэдбери и др. – на видном месте антропологические идеи, проекты, и верно будет сказать, что фантастика XX в., разбудив и активизировав антропологическое воображение, стала одним из немаловажных факторов постепенного антропологического поворота европейской мысли.

При этом она несла и явный трансформативный потенциал. Идеи ее подавались нередко так, чтобы вызвать мысль о возможности проведения их в жизнь, – и тогда она смыкалась в своем воздействии с прямыми призывами к антропологическому активизму, проектами трансформативных практик. Ибо таковые тоже наконец начали появляться. Их первым предвестием стал знаменитый Федоровский проект «общего дела»: хотя, по замыслу, «общее дело», глобальные

работы по воскрешению всех усопших, мыслилось религиозной, христианской практикой, однако по главному своему содержанию и существу оно скорей было практикой секулярной, технократической культуры. При всем своем полном и вопиющем разрыве с любой реальностью, этот проект оказал сильное и широкое воздействие на русскую мысль — прежде всего, по причинам историческим: оттого что вскоре пришел весьма особый период для русской культуры — революционные и пореволюционные двадцатые годы. Степень раскованности, развязанности антропологической мысли в этот период беспрецедентна. Представители дисциплинированного, профессионального философско-гуманитарного мышления в большинстве были не с новым режимом и потому эмигрировали или почти умолкли; новая идеология еще не вбивалась тоталитарными средствами; а происшедшие головокружительные перемены побуждали мыслить космическими масштабами, рисовать еще более грандиозные сдвиги. Проектно-утопическое мышление выходит на авансцену. Оно являет собой самую пеструю картину, где богато представлены также и всевозможные идеи «реформы человека», «изменения природы человека», «евгенического выращивания человека», «перестройки тела» и т.д. и т.п.

Сегодня этот калейдоскоп, основная часть которого объемлется формулой «Русский космизм», детально изучен и описан. Его сектор, связанный с трансформативной антропологией, включает не только отдельных авторов, но и целые течения, как то биокосмистов, последователей Федорова и др., а его продукция охватывает многие виды творчества — не только научные и философские труды, но также эссеистику, беллетристику, живопись и даже... руководящие партийные документы. Ибо вклад в трансформативную антропологию решил внести и лично тов. Троцкий, который в своем установочном сборнике «Литература и революция» (1923) писал, скажем, следующее: «Человек... захочет овладеть процессами в собственном организме: дыханием, кровообращением, пищеварением, оплодотворением... подчинит их контролю... Жизнь, даже чисто физиологическая, станет коллективно-экспериментальной... Человек поставит себе целью ... создать более высокий общественно-биоло-

гический тип, если угодно — сверхчеловека»⁷. Но во всем этом потоке почти не найти углубления в предмет. На львиную долю мысль остается голословной, без конца варьируя декларации и фантазии на тему беспредельного увеличения возможностей человека, преодоления всех поставленных ему природой границ, и непременно — достижения физического бессмертия (стойкая печать Федорова). Довольно процитировать один текст, чтобы иметь представление о десятках других: «Отмена деторождения... из двух процессов, происходящих при деторождении: 1) химического состава нового человека и 2) определения его формы и свойств... первый будет осуществлен в лаборатории, второй же может быть совершен путем составленного группой лиц проекта этого человека в виде формулы... Новый человек будет результатом творчества не отдельных двух людей, но соборного целого... Будут созданы новые тела... Они будут передвигаться с громадной скоростью без внешних приспособлений, будут питаться непосредственно светом... [Тело] потеряет современный постоянный и определенный облик, фабрикуемый как бы по штампу для всех... Каждый человек будет создан как нечто особое и несравненное, подобно тому как сейчас создаются художественные произведения»⁸.

Но, разумеется, в той атмосфере творческого подъема не могло не возникнуть и исключений, подтверждающих правило. На первый взгляд, трансформативный дискурс Дзиги Вертова, пожалуй, не кажется таким исключением. Когда Вертов пишет: «Наш путь — от ковыряющегося гражданина через поэзию машины к совершенному электрическому человеку»⁹, — это как будто совсем недалеко от Валериана Муравьева, у которого тоже «электрические тела». Но, войдя в контекст, мы увидим совсем иное. Контекст Вертова — его новаторские экспериментальные исследования человеческих перцепций с помощью кинокамеры. В этих исследованиях он развивает тренинг зрительного восприятия и продвигается к переустройству его, создает «этюд совершенного зрения, утонченного и углубленного... съемочным киноаппаратом»¹⁰. Именно в этом, сугубо конструктивном ключе понимает он «путь к совершенному человеку» — и в таком повороте это уже совершенно другой трансформатив-

ный дискурс, крайне далекий от антропофантазий русско-го космизма. У него — две особенности, сближающие его с двумя основными (хотя и прямо противоположными) версиями этого дискурса, древней и современной. Продвижение к радикальной трансформации Человека начинается с трансформации перцепций и, в первую очередь, зрения: и не только Вертов считает так, но это же обнаруживают духовные практики, говорящие об опыте «отверзания умного зрения». Способ же трансформации зрения путем его «уточнения и углубления кинокамерой» на современном языке есть не что иное, как создание «интерфейса глаз — камера» или, по Вертову, «глаз — киноглаз». И здесь перед нами явный аналог и предок сегодняшних трансформативных практик, что продвигаются к Постчеловеку, развивая «интерфейс мозг — компьютер». Итак, от Вертова — прямой путь к Постчеловеку; и нам пора наконец перейти к нему. Правда, в историческом промежутке меж ними — еще немалый набор современных трансформативных практик: Гроф, Кастанеда, body-art, прочие телесные практики актуального искусства и масскультуры. Но все они широко известны сегодня, и за нехваткой места мы не будем останавливаться на них.

Постчеловек — последний и главный плод происходящего нового оживления и подъема трансформативной антропологии: новый «максимум трансформативности» после духовных практик. Новый период оживления отличен от всех предшествующих принципиально: впервые в истории Человека полнейшая трансформация им самого себя, собственной природы и конституции, становится технически осуществима, и Человек определенно, неуклонно начинает уже выстраивать соответствующие практики. На этом рубеже возникает необходимость поставить заново едва ли не все базовые вопросы антропологии: о существовании «природы» и возможности «определения» человека, о личности, об идентичности индивидуальной и видовой, о ценностных и этических основаниях человеческого существования и last but not least, о критериях выбора и оценки трансформативных стратегий, пределах допустимости трансформаций. Но подобная рефлексия почти не развернулась еще. Сегодня

обсуждаются, главным образом, сами практики, их детали, пути их выстраивания — затем тот пункт, тот облик Человека, к которому они направляются, — и затем, в меньшей степени, их ближайшие, непосредственные последствия¹¹. Мы — в самом начале знакомства с Постчеловеком.

Прежде всего, хотя термин уже давно и усиленно склоняется в литературе, Постчеловек не имеет до сих пор принятого научного определения ни в качестве философского концепта, ни в качестве понятия из научно-технологической сферы. Конечно, в ответ на спрос тут же родился целый ряд дефиниций, однако практически все они носят негативный характер: Постчеловек определяется по отсутствию или по отличию от чего-либо¹², — и потому лишены содержательного ядра. В серьезной научной литературе, как можно заметить, вообще избегают данного термина, предпочитая прилагательное, *posthuman*, лишь изредка субстантивированное. За всем этим основательная причина: у него нет настоящей дефиниции, потому что его самого еще нет — его не видно еще, потому что он — только на подходе. Именно так мы и будем понимать его в данном тексте: как Того, Кто на подходе. На поверку такое понимание можно сделать вполне содержательным и рабочим, поскольку то, какими путями к нам подходит Постчеловек (или же мы к нему) — это и есть единственное, что о нем реально известно. Путей этих два, они обнаруживают несомненную тенденцию к сближению и смыканию, но пока еще явственно различны. Они отвечают двум видам технологий, каждый из которых сегодня становится базой для трансформативных антропологических практик.

Компьютерные технологии входят в антропологию, осуществляя кардинальное расширение интерфейса «мозг — машина» (ИММ). Когда ИММ захватывает некоторую критическую долю активностей и способностей человека — есть основание говорить, что человек превращается в гибрид человека и машины, т.е. *Киборга* (термин, введенный еще в 1960 г. и обозначающий всякий гибрид человеческого тела, включая мозг, и искусственных механизмов). Итак, Киборг — первый вид Постчеловека, и к его появлению ведут стратегии, развивающие все формы соединения и сращения че-

ловека с компьютерной техникой. Далее, генотехнологии входят в антропологию, продвигаясь к возможности практического манипулирования генетической программой, геномом человека. Когда генетические изменения превышают некоторую критическую долю генетического материала человека — есть основание говорить, что человек превращается в иное, отличное от человека живое существо. У этих существ нет сегодня единого общепринятого имени; мы будем использовать достаточно адекватный термин *Мутанты*. Таким образом, Мутант — второй вид Постчеловека, к появлению которого ведут определенные стратегии развития генотехнологий. Эти же стратегии ведут к возможности еще одного экзотического существа — *Клона*, т.е. точной генетической копии иного человеческого организма. Клон — генетически нормальное человеческое существо и, тем самым, не Мутант, однако, имея характер «копии, а не оригинала», он обретает ряд глубоких антропологических отличий, в силу которых также может рассматриваться как Постчеловек.

Итак, Киборг, Мутант, Клон — три версии Постчеловека, к каждой из которых ведут определенные антропо-технологические практики, сегодня уже активно развиваемые (хотя и не достигшие финальных плодов), но вызывающие при этом столь же активные возражения и сомнения. Кратко опишем их.

О Киборге. Формирование Киборга, происходящее посредством расширения ИММ, — двусторонний процесс: машинные элементы внедряются в человека («актуальная киборгизация») — человек погружается в мир машины, киберпространство («виртуальная киборгизация»). Первый процесс — вживление в тело и мозг всевозможных компьютерных имплантатов, чипов: от уже применяемых «биомехатронных» протезов разных органов, до устройств, усиливающих физические, сенсорные, когнитивные способности человека, и далее — к перспективе, когда участки мозга заменяются машинными элементами. Второй процесс не кажется столь революционным, но, как указывают психологи, выключая человека из актуальной реальности, он обладает потенциально более глубоким воздействием и, в частности, эффективно разреживает, раздробляет социальную

фактуру. Дальнейшая его фаза — создание с помощью нанотехнологии «конструктивного тумана» (utility fog), трехмерных виртуальных пространств с полной сенсорной иллюзией пребывания в них. Затем предполагается слияние двух процессов, которое радикальный «кибергений» Рэй Курцвайль описал еще в 1999 г.: «Ваши нейронные имплантаты обеспечат симулированный сенсорный ввод виртуальной среды и вашего виртуального тела непосредственно в ваш мозг. Типичный «веб-сайт» будет виртуальной средой, воспринимаемой без всяких внешних устройств. Вы мысленно делаете выбор и входите в выбранный вами мир»¹³. Пространство сознания и киберпространство отождествились, но и это еще не последняя стадия киборгизации. По знаменитому сравнению Курцвайля, на этой стадии человек выступает как то, что компьютерщики зовут «железо», — жесткое оборудование, hardware, продолжая зависеть от своего несовершенного и уязвимого тела. И в такой логике — логике абсолютизации компьютера — явно необходим следующий, финальный шаг к совершенству: преодоление зависимости, освобождение от тела, развоплощение. Человек должен стать из hardware — software, бесплотным «программным обеспечением», и в таком качестве — загрузить себя в компьютер. В этом суть программы *трансгуманизма*, небольшого (пока?), но заметного и известного движения: «Цель трансгуманизма — перегрузить содержание человеческого сознания в обширную компьютерную сеть и посредством этой сети обрести своего рода развоплощенное, но обладающее разумом бессмертие»¹⁴. Такова последняя аватара изначальной и вечной тяги Человека к бессмертию: курьезно, но поучительно она сближает сегодняшних фанатов машинного разума и древних гностиков (у тех и других — радикальный спиритуализм, в отличие от духовных практик, стремящихся к целостному претворению Человека).

В отличие от утопий и фантастики, трансгуманистические тренды довольно продуманы на техническом уровне и даже пытаются достичь философского обоснования в редукционистских моделях сознания, развиваемых так называемой «когнитивной наукой» (cognitive science). Среди них выделяются, однако, достаточно серьезные разработки вли-

ятельного американского философа Д. Деннета, тяготеющие к бихевиоризму, но избегающие его крайностей за счет опоры на концептуальную базу феноменологии и аналитической философии.

О Мутантах и Клонах. Расшифровка генома человека стала решающей предпосылкой того, что генотехнологии вошли в разряд трансформативных практик, ведущих к Постчеловеку. Сегодня в быстро меняющейся сфере антропогенетических исследований – большое разнообразие возможных стратегий, линий развития и малая ясность относительно тех конечных пунктов, куда ведут эти линии; ввиду этого мы предпочитаем говорить о Мутантах во множественном числе. Тем не менее, в крупном панорама отчетлива. Как и на пути к Киборгу, выделяются определенные ступени развития технологий, которые являются одновременно и ступенями продвижения к Мутантам. Для краткости мы их сведем всего к двум стадиям, которые часто называют стадиями, соответственно, негативной, или терапевтической, и позитивной, или улучшающей, евгеники.

На первой, начальной стадии работа с генетическим материалом человека носит исключительно характер получения информации и принятия мер защиты (прежде всего, от наследственных заболеваний и генетических дефектов, типа синдрома Дауна). Соответственно, хотя и здесь уже производятся генетические модификации, практики негативной евгеники относятся к медицине, являясь не трансформативными, а коррекционными практиками. Но применяемые в них технологии получения информации – предимплантационная диагностика и «скрининг», генетическое тестирование, – могут использоваться и для других целей, принадлежащих уже к следующей стадии. Здесь рабочее поле необозримо: на поверку «позитивная» евгеника определяется лишь «негативным» способом, включая в себя любые генетические изменения, трансформации, манипуляции, которые не сводятся к терапии. Но сегодня и в этой области обсуждаются, большей частью, умеренные стратегии, направленные лишь на «улучшение» наличного набора свойств и признаков человека – памяти, интеллектуальных и сенсорных способностей, физических возможностей,

внешних данных и т.п. Среди таких «улучшающих» стратегий дальше всего заходят стратегии создания «детей по заказу», в которых отбираются эмбрионы с заранее проконтролированным и оптимальным набором всех наследственных качеств. Однако и «спроектированный» или «сконструированный» ребенок, если он отвечает всем видовым параметрам Человека, – отнюдь не Мутант.

Вхождение в мир Мутантов связывается со следующей технологической ступенью: внедрением генной инженерии зародышевых путей (*germ line therapy*), которая будет развита, по прогнозам, приблизительно к 2020 г. В клетках зародышевого пути – полный объем генетической информации, и потому на этой ступени открывается возможность манипулирования, вообще говоря, всем доступным наследственным материалом. Иными словами, здесь уже вполне может развернуться *генетическое дизайнерство* – использующее геноматериал разных видов, проектирование и производство широкого ассортимента генетических конструкторов, включая и самых доподлинных Мутантов. Априори, они могут сколь угодно далеко отклоняться от Человека во всем – в своем генотипе, фенотипе, психо-интеллектуальных характеристиках. Могут, в частности, быть «химерами» (существами без узнаваемого родства в кругу естественных организмов, «ни на кого не похожими»), межвидовыми гибридами, существами с фантастической гипертрофией какого-либо выделенного свойства... Сравнительно с Киборгами, гибридами всего двух «родителей», Человека и Машины, здесь возникает гораздо большее смешение, бóльшая дезориентация. Поэтому вполне справедливо замечание Фукуямы: «Мы перемешаем гены человека с генами стольких видов, что уже не будем ясно понимать, что же такое человек»¹⁵.

Что касается Клона, то, как общеизвестно, Долли была создана еще в 1994 г., клонирование на уровне клеток – рутинная операция, и значительного технологического барьера на пути к Клону нет. Но Клон и не является Постчеловеком по своей генетике, своей телесной конституции: выше я (не без колебаний) отнес его к видам Постчеловека в силу *антропологических* отличий. Не так легко выразить, однако, что это за отличия. Фукуяма считает их столь серьезными

ми, что относит создание Клонов к самым опасным и недопустимым практикам: «Есть вещи, которые должны быть запрещены безоговорочно. Одна из них – репродуктивное клонирование, т.е. клонирование с намерением создать ребенка»¹⁶. Меж тем конкретные причины, им называемые, вовсе не так уж фундаментальны: это – «моральные причины», состоящие в том, что «клонирование – весьма неестественная форма размножения», которая повлечет «неестественные отношения между родителями и детьми», и «практические причины», состоящие в перспективе развития, вслед за клонированием, целой цепочки других сомнительных практик. Дело, однако, в том, что это – не все причины, и не самые важные. За категорической реакцией Фукуямы, и отнюдь не только его, на приход Клона кроются более глубокие вещи, связанные с конституцией личности. Ибо *Клон – Двойник*; и едва мы это сказали, тема Клона сразу же наполняется всем насыщенным личностным, экзистенциальным, психологическим содержанием, что составляет древнюю тему Двойника в мировой литературе. Тема неразрывно сопряжена с мотивами отталкивания, ужаса, душевного потрясения. Двойник несет конец, смерть моей личностной уникальности; а, судя по всему, наша уникальность – настолько существенный элемент нашей идентичности, нашей «человечности», что лишение ее – травма, последствия которой пока неведомы. Феномен Двойника – ergo, феномен Клона – есть смерть уникальности и травма идентичности. Этот аспект наиболее приоткрывает его антропологическую суть и риски связанных с ним стратегий.

Рамки статьи дают нам возможность лишь бегло обозначить главные линии позиций синергической антропологии в проблеме Постчеловека. Трактовка проблемы с этих позиций поднимает целый спектр вопросов. Следует, прежде всего, дать, хотя бы в общих чертах, дескрипцию обсуждаемых антропологических трендов, антропотехнологических практик на базе синергической антропологии, ее концептуального аппарата. Эта дескрипция, в свою очередь, даст возможность проанализировать антропологические трансформации, составляющие путь к Постчеловеку, выяснив,

как они сказываются на главных аспектах человеческого существа и его существования: на конституции человека, структурах идентичности, на выборе ведущих и примыкающих антропологических практик и т.д. Иначе говоря, должна появиться (синергическая) *герменевтика* сферы продвижения к Постчеловеку. И только на базе этой герменевтики явится наконец возможность понять антропологические перспективы и последствия трендов и практик, ведущих к Постчеловеку, – а отсюда, и сформулировать критерии их оценки. Такова программа – но сейчас мы представим лишь отдельные соображения в ее рамках.

Из всех описанных выше практик, ведущих к Постчеловеку, всего единственный вид имеет непосредственно ясное антропологическое содержание: а именно – выход в киберпространство, «виртуальная киборгизация». Это – виртуальная практика; согласно синергической антропологии, она представляет один из типов предельных антропологических проявлений, входит в Виртуальную топикку антропологической границы и, если оказывается доминирующей, ведет к эвтаназии Человека. Но Виртуальный человек, каким он описывается в синергической антропологии, – еще не Киборг. Практики «актуальной киборгизации» – иного рода, в них человек расширяет ИММ, вживляя в тело и мозг машинные элементы, производя нейросоматическое сращивание себя с машиной. При всей выразительности этой картины, ее антропологическая интерпретация еще не ясна. Вживление машинных, артефактных элементов может нести разное антропологическое содержание: если в сердце поставить шунт, оно пребудет человеческим сердцем, а его хозяин – вполне человеком; если же, скажем, на место одного из полушарий мозга поставить будильник, при этом обеспечив жизнедеятельность с помощью чудодейственных нанотехнологий, – хозяин мозга будет уже Постчеловеком. Поэтому, чтобы понять антропологический смысл киборгизации, следует полностью отделить технологические аспекты как иррелевантные. Очевидно, что аналогичный вывод можно сделать и для антропологического анализа другой линии, генотехнологической, ведущей к Мутантам.

Итак, герменевтика постчеловеческих трендов должна

рассматривать не технологию, а сугубо антропологию, ставя лишь такие вопросы: *Что происходит с сознанием и с целостной человеческой личностью? Что происходит со сферой эмоций, с эстетическими восприятиями? Со сферой общения, с социальными измерениями существования?* и т.д. При этом для синергичной антропологии, где Человек тематизируется как «сущее, трояко размыкающее себя», ключевым вопросом будет: *Что происходит с парадигмой антропологического размыкания?* Здесь эта парадигма – определяющий элемент конституции Человека, и потому ответ на данный вопрос имеет особое значение: им решается, находимся ли мы еще «на территории Человека» – и, тем самым, он представляет собой антропологический критерий, позволяющий разделить ареалы Человека и Постчеловека.

В том, что касается самой существенной реализации парадигмы, онтологического размыкания к динамическому (ergo, личностному) Инобытию, этот критерий может быть конкретизирован. В этом случае базовый механизм размыкания есть личное общение и, вглядываясь в него, мы обнаруживаем его прочную связь с *фактором Лица*. Особую роль этого фактора в человеческом общении отмечают сегодня в связи с растущим распространением сетевого общения: «Мобильники, Интернет дают массу альтернатив личным встречам, и все же мы жаждем общения лицом к лицу»¹⁷.

Для продолжительного общения в сети типично появление тяги к личному общению, как более интенсивному, экзистенциально насыщающему. За этой тягой – фактор Лица. Есть универсальный антропологический факт: во всех культурах важнейший, приоритетный вид акта общения – встреча лицом к лицу. Феномен Человеческого Лица – уникальный, важнейший среди всех психосоматических феноменов – до сих пор мало, плохо осмыслен в антропологии. У нас нет концепта Лица, но ясно, что лицо предельно репрезентативно: оно репрезентирует человека как цельное существо, во всех его измерениях, телесных, душевных и духовных. Оно *антропологически полномерно*, и именно по лицу, в первую очередь, мы опознаем некое существо как Человека. Вывод же тот, что фактор Лица должен учитываться в трансформативных антропологических стратегиях. Этот

вывод сегодня уже звучит: «Возможно, мы не так уж бесконечно податливы (malleable), как думают защитники Киборгов... Следовало бы учитывать важность лица»¹⁸. Синергичная же антропология дополнительно указывает, что «важность лица» особенно несомненна для онтологического размыкания Человека. Равно как важность общения, подлинного. И важность любви. А еще под этим углом зрения естественно возникает новая серия вопросов: быть может, подобно лицу, личностные содержания несет и рука человека? И, возможно, какие-то другие элементы его телесной конституции? Для оценки трансгуманистических трендов следовало бы составить свод таких «лично-значимых» элементов.

Сдерживающий характер этих указаний не означает, однако, негативного отношения ни к развитию технологий, будь то компьютерных, генных или иных, ни к их применению в трансформативных антропологических практиках. Здесь бытие темпорально, процессуально, и пребывающий в нем эмпирический человек не был неизменным никогда, и никогда не будет, покуда жив. Определенная часть его изменений носит характер ауто-трансформаций, трансформативных практик. Как мы видели, они сопутствуют Человеку на всем протяжении его истории и с древности включают в себя духовные практики – практики холистические и максималистские, стремящиеся к онтологическому трансцензусу. Наряду с этим Человек, также с древности, окружает себя сферой орудий и технологий как органическим продолжением, экстериоризацией и экстраполяцией активности своих собственных органов. И является почти неизбежным, чтобы в ходе развития трансформативных практик они соприкасались с орудийно-технологической сферой и привлекали бы ее средства для своих целей. Спросим: и духовные практики? Априори вопрос открыт. Важно здесь лишь одно: должное соподчинение сфер, при котором сфера технологий сохраняет свою изначальную служебную роль, роль *средств*, и не узурпирует прерогатив целеполагания, антропологически ей не принадлежащих и не положенных. Такая позиция – прямое применение принципа, который еще греческие Отцы Церкви выразили в фор-

ме оппозиции *пользование — злоупотребление* (chresis — parachresis): в тварном мире ничто не является дурным само по себе, все годно к пользованию, но и доступно злоупотреблению.

Эта старая мудрость применима и к теме Постчеловека. Тут она говорит, что дело нашего внимания, нашей ответственности — в первую очередь, не сами технологические стратегии, что сейчас обсуждаются и пересуждаются массами несведущих, но — *стратегии выбора стратегий*. Повод для беспокойства — здесь. Действительная опасность — отнюдь не прогресс науки, а явно обозначившаяся, упорная *игра Человека на понижение* (самого себя). Чем дальше, тем больше, выбор стратегий происходит по законам этой игры, законам равнения по нижнему уровню, по запросам и стандартам «масс-общества» и «масс-человека», которые между тем сами-то возникли лишь в результате игры на понижение. Этак зайти можно далеко! — и вот уже ситуация обретает колорит трагикомический и травестийный. В проекте — невообразимое, не снившееся никогда усиление мощи интеллекта, создание «суперинтеллекта», — но вести нас к суперинтеллекту собираются, похоже, крикливые пиарщики с куриным интеллектом и одержимые с интеллектом, развитым вдоль одной прямой линии, — убежденные, по свидетельствам, что «человек — машина из мяса, носящая в черепе компьютер»¹⁹. Дискуссия, где взвешиваются все Pro et Contra в проблеме Постчеловека и решается судьба Человека, превращается в карнавальный матч «Трансгуманисты против Биоконсерваторов», в котором обе команды стоят одна другой по узости и примитивности видения.

...А между тем, независимо от исхода матча, Человека неотвратно ждут радикальные изменения. Если он сумеет осмыслить заново свою «человечность», точно определив, чему в ней надлежит быть строго хранимым, а чему — меняться и обновляться, — эти изменения еще могут стать не крахом Человека, а его обновлением. А парк новых технологий — стать частью ресурсов обновления.

Примечания

¹ Термин *transformative practices* активно использовался в штудиях по проблеме телесности Майкла Мэрфи и руководимого им инсти-

тута Эсален (см., напр.: *Murphy M. The future of the body. Explorations into the further evolution of the human nature. Los Angeles, 1992.*

² *Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М. — СПб., 2005. С. 273, 272.*

³ См.: *Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С.392, 427 — 428.*

⁴ Превосходное освещение этой темы, как в части источников, так и анализа, см. у Питера Брауна: *Brown P. The body and society. Men, women and sexual renunciation in Early Christianity. Columbia Univ. Press, 1988 (особ. гл. 4, 5).*

⁵ См.: *Хоружий С.С. О старом и новом. С.353 — 420.*

⁶ Детальный анализ этих тенденций дан в нашей критической ретроспективе европейской антропологии: *Хоружий С.С. Человек Картезия // Точки — Puncta. 2004, №1 — 2(4); Неотменимый антропоконтур. 1. Контуры до-Кантова Человека. 2. Кантовы антропотопики. 3. Антиантропология классического немецкого идеализма // Вопросы философии. 2005. № 1, 2; 2007, № 6, 7.*

⁷ *Троцкий Л. Литература и революция. М., 1991. С. 196 — 197.*

⁸ *Муравьев В.Н. Культура будущего // Муравьев В.Н. Овладение временем. М., 1998. С. 275 — 276, 278.*

⁹ *Вертов Дзига. Статьи. Дневники. Замыслы. М., 1966. С. 47.*

¹⁰ Там же. С. 71.

¹¹ Стоит уточнить, что мы говорим о профессиональной литературе, а не о том великом объеме словесности — в основном, интернетной — который производится далеко не специалистами и в котором обсуждаются, успешно решаясь, все и любые вопросы о Постчеловеке.

¹² Ср., напр.: Постчеловек — «гипотетический образ будущего человека, который потерял привычный человеческий облик в результате внедрения передовых технологий»; «потомок человека, модифицированный до такой степени, что уже не является человеком»; «человек, генетически измененный и улучшенный до состояния, не укладывающегося в рамки человеческого существа» и т.д. и т.п.

¹³ *Kurzweil R. The age of spiritual machines. London, 1999. P. 182.*

¹⁴ *Peters T. The soul of trans-humanism // Dialog. A Journal of Theology. 2005. V. 44 (4). P. 384.*

¹⁵ *Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. М., 2004. С. 351.*

¹⁶ Там же. С.332.

¹⁷ *Peterson G.R. Imaging God: Cyborgs, brain-machine interfaces, and a more human future // Dialog. A Journal of Theology. 2005. V. 44(4). P. 345.*

¹⁸ Там же.

¹⁹ *Foerst A. God in the machine: What robots teach us about humanity and God. N.-Y, 2000. P. 43. (Из внутренних рассказов о воззрениях сотрудников MIT.)*

ЛИЧНОСТЬ КАК СИНЕРГИЙНАЯ КОНСТИТУЦИЯ

С.С. АВАНЕСОВ

Все более очевидные антропологические контексты и «подтексты» того, что происходит в современной культуре и с современной культурой, предполагают не только устойчивое удержание в центре философского внимания всей традиционной «человековедческой» проблематики, но и постоянную артикуляцию решающего характера именно «антропных» измерений реальности в любом акте ее интерпретации. Эти измерения задаются с помощью комплекса экзистенциалов («свобода», «дух», «трансценденция», «существование» и т.п.)¹, общий смысл которых концентрируется в базовом концепте «личность». Этот последний термин имеет давнее и широчайшее хождение в философской литературе, и как раз поэтому его содержание не является абстрактно однозначным, но требует своего рода реконструкции в связи с контекстом его конкретного употребления. При этом представляется неизбежным учет того обстоятельства, что специфика применения и понимания слова «личность» связана с основами религиозного (конкретно – христианского) мировоззрения и коренится именно в нем². Современная отечественная философия снова начинает признавать, что «личность» – это понятие религиозное, а не философское по своему происхождению; что оно «сформировалось в ходе затяжных споров о тринитарности, инкарнации и евхаристии и применялось первоначально по отношению к Богу, а не к человеку»³. Именно в христианском опыте впервые обнаруживается возможность говорить о личности как о самостоятельной-в-общении уникальности; трансцендирующий характер такого со-общения, состоящего в соединении разнотелных энергий, будучи осмысленным сегодня, положен в основание синергийной антропологии как продуктивной персонологической парадигмы⁴. Учет христианского мировоззренческого контекста понятия о личности и принятие во внимание религиозных аспектов персонологического дискурса обнаруживают уникальные онто-

логические характеристики, связанные с осмыслением специфики человеческого вообще.

При этом необходима одна предварительная ремарка. Говоря «личность», «индивидуальность», «индивид», мы должны в каждом случае иметь в виду, что речь у нас идет о *человеке*: о человеке *как* личности, о человеке *как* индивидуальности и т.д. «Личность» есть *человек как личность* (или Бог как Личность, если имеет место теологический дискурс), а не какая-то самостоятельная «сущность», но также и не «способ человеческого бытия», рассматриваемый в отрыве от *самого существующего*. Личность – это не то, что существует в качестве существа, отличного от индивида или индивидуальности, существующих, в свою очередь, как нечто отличное от личности; и это не то, что *прибавлено* к человеку как некий (ранее отдельный от него) набор качеств или способностей. «Личность» всегда обозначает *существующего*, т.е. *человека* в его существовании, в его самоорганизованном бытии (*как-именно-бытии*). Всякий человек – личность в потенциальном смысле; степень актуализации этой присущей человеку способности быть личностью может различаться от нуля до бесконечности, т.е. до личностной *полноты*, достигаемой в богообщении.

Можно ли утверждать, что в христианском Предании создана некая оформленная *концепция* человеческой личности? Однозначного ответа на этот вопрос дать нельзя. С одной стороны, «в явном виде учение о личности святыми отцами сформулировано не было, но поскольку для восточной христианской традиции характерно то, что основополагающими для антропологии являются триадология и христология, то и учение о личности строится на основании учения Церкви о Пресвятой Троице и Лице Господа нашего Иисуса Христа»⁵. Именно поэтому, с другой стороны, можно утверждать, что уже в IV в. «триадологические споры привели к становлению церковного учения о личности, что стало радикальной новацией в сфере мысли, прежде всего, по отношению ко всей предшествовавшей античной онтологии»⁶. Знаменательно, что оба высказывания принадлежат одному и тому же богослову – священнику Владимиру Шмалию, проректору Московской духовной академии.

В христианстве человек определяется путем парадоксального со-измерения с Абсолютом, путем экзистенциально-диалогического со-отнесения с Ним. Ханс Урс фон Балтазар заявляет, что «христианской теологии удалось пролить совершенно новый свет на человеческую личность и ее диалогический характер. Это произвело новый прорыв в философии. Можно было бы, однако, опираясь на эту новую антропологию в целом, попытаться нащупать исходную точку для построения новой философии и спросить себя: нельзя ли сегодня на место мета-физики (т.е. прежней, устаревшей картины мира как $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 'а) поставить мета-антропологию, — тогда все основные вопросы философии, давно ждущие ответа, приобрели бы совершенно новый вид»⁷. Богословие в христианском понимании изначально является такой мета-антропологией — установкой на объяснение человеческого через его превосхождение к сверх-человеческому, через «взлом» сущностной замкнутости данной конечной монады с целью обретения ею идеального, *заданного* ей образа бытия. Поэтому-то и Бог в богословии — не «Он», не предмет отвлеченного теоретического суждения, а «Ты», тот Субъект, в коммуникации с Которым только и может быть выстроен подлинно теологический дискурс, экзистенциально преобразующий всякого человека, принимающего участие в нем.

«Личность» есть термин для указания на *уникальный субъект существования к самому себе как идеалу*. В нем подразумевается троякий образ бытия человека, а именно: его «что» (индивид, частный случай общего), его «как» (индивидуальность, уникальный характер бытия) и его «как именно» (собственно личность, трансцендирование к идеалу). Личность есть *идеальная* характеристика человеческого существования. Это означает, что «личность» не есть сумма качеств, разворачивающихся из сущностно пред-положенного, т.е. из заложенного в при-родном, эссенциальном естестве. Личность есть бытие *вперед-себя*⁸; такая бытийная ориентация не имеет ничего общего с беспорядочным экстазом, с переливанием через край. В пантеистически фундированных сотериологических моделях субъект, преодолевая свою наличную определенность, теряет себя и тонет в заполняющей все бытие божественной субстанции; теистическое мировоззрение квалифи-

цирует такой экстаз как деградацию индивидуальности, выдвигая в качестве эталона требование ее *сублимации*, обретения *себя* на более высоком онтологическом уровне. Человек как личность «перерастает» себя в своем наличном (онтическом) образе в направлении себя-идеального, «вращает» в свое должное состояние. Персоналистический экстаз, таким образом, имеет направление; он ориентирован на личностный идеал, на тот *образ* бытия, в который во-ображается сублимирующая себя индивидуальность.

Индивид есть в определенном смысле «предмет», «вещь», «экземпляр»: он весь тут, он весь понятен из того наличного общего, которому он принадлежит; он подлежит окончательной дескрипции и безусловной квалификации в качестве частного (и потому аксиологически незначительного) «выражения» или «выявления» видовой природы, которая им, в конечном счете, и распоряжается. В индивиде выражено, так сказать, общее в частном; при этом частное — лишь *средство* для общего, лишь способ его «обнаружения». Личность не есть индивид, не есть экземпляр вида; она способна возвыситься над принудительной определенностью природной (при-рожденной) общности. Природе свойственно лишь *подтверждать себя* в вещах; личность перерастает собственную природу, не отрицая ее, но отрицая ее «право» на тотальное распоряжение частным. Таким образом, трансцендирование наличного осуществляется личностью как обретение ею свободы от того природного принуждения, которым индивид схвачен изнутри самого себя (со стороны сущности).

Трансценденция есть не просто *выход-за*, не просто самопреодоление, но, как было сказано, *направленное*, ориентированное превосхождение наличного. Высвобождение из природной одержимости есть достижение сверх-природного статуса; а сверх природы — личность, имеющая природу в распоряжении. Если же человек способен стать свободным от природы как таковой, если он способен оказаться существом, *свободно* созидующим собственную сущность, то абсолютно сверхприродное для такого человека — это свободная Личность Того, Кто есть абсолютная предпосылка и абсолютное условие всякой природы вообще. Именно

к Нему обращен личностный экстаз конкретного существа, только с Ним возможна экзистенциальная коммуникация «поверх» наличного бытия. Именно в такой коммуникации и конституируется человек как личность; именно синергичная по своему характеру трансценденция и есть персональная конституция, в которой человек осуществляется не как «развивающаяся», а как самосозидающаяся сущность.

Синергичный характер трансценденции подчеркивается признанием того факта, что данное движение совершается не в одиночестве, но в экзистенциальном со-работничестве личности и Личности. Базовым принципом, согласно которому поддерживается взаимная координация человеческих и Божественных энергий, является *любовь*. Всецелая растрата человеком себя как *конечной* монады, происходящая в любви-трансценденции, оказывается способом обретения себя же на новом уровне существования, а не способом подтверждения и закрепления наличного положения дел, как это происходит в контексте *рабства* низшего высшему. Любовь к Богу — условие совершенного человеческого бытия; поэтому, по призыву св. Григория Богослова, «всецело предадим себя самих, да и восприимем себя всецело; потому что совершенно себя воспринять значит предаться Богу» (Слово 40)⁹. Любовная экс-центричность личностного субъекта, полагающего смысл собственного бытия в *другом*, задает синергичный (онто-диалогический) характер существования; учитывая же то, что сущностной встречи человека с Богом никогда не происходит по причине радикальной несоизмеримости этих сущностей, ясно, что такого рода бытие осуществляется лишь в поле персональной (лично «организованной») коммуникации.

«Личность» не есть выражение чего-то одного из перечисленного выше: это не указание только на уникальность (индивидуальность), не указание только на разумную субъективность или только на существование или только на аксиологический модус бытия («как-именно»); но «личность» указывает на все это вместе (хотя бы потому, что по отдельности все это присутствует лишь *в абстракции*).

В каком отношении эти персонологические тезисы находят к традиционной триадологии и христологии, в ко-

торых, как часто указывается, и следует искать начала христианского учения о личности?

Догмат о Божественном триединстве являет собой по сути «парадигму личностного бытия»¹⁰. Откровение Троицы и учение о Троице есть, по словам Владимира Лосского, «единственное обоснование христианской антропологии»¹¹. Именно благодаря культурному «усвоению» догмата о Троице и рецепции троичной терминологии человек получил в свое распоряжение модель, с помощью которой могла быть описана (по аналогии) человеческая личность. «С точки зрения мировой истории мысли, занятой проблемой личности, — пишет Н.А. Бердяев, — огромное значение имело учение об ипостасях Св. Троицы. Можно было бы сказать, что сознание Бога как личности предшествовало сознанию человека как личности»¹².

В Боге, как Его понимает христианство, *сущность* («Единое») не является безусловно онтологически «первичной» и «производящей», ибо она есть то, что имеет место в качестве *общения* трех Лиц, она есть *само это общение*. «Какова бы ни была истинная природа Троицы, она, конечно, состоит в отношениях Ипостасей»¹³. Сущность («общее») в Троице в этом смысле не может быть абстрагирована от Лиц-Ипостасей¹⁴. Не Лица «выражают» единую сущность, но, скорее, единая сущность «выражает» троичность Лиц. В этом — принципиальное отличие христианской теологии от неоплатонической, в которой Единое оказывается безусловно и принципиально первичным по отношению к ипостасям ума, души и космоса¹⁵. Далее просто сказать, что Божественные Ипостаси пребывают в отношении друг к другу или вступают в отношения друг с другом, было бы не вполне верно. Такая формулировка позволила бы думать, что *сначала* есть Ипостась (некое «это»), а *затем* она вступает в некоторое отношение (действует, «проявляет» себя), хотя могла бы и не вступать, оставаясь собой вне всякого отношения. Чтобы не впасть в такое натуралистическое заблуждение, мы должны утверждать, что сама Ипостась (само «это») имеет место быть *лишь* в отношении, *исключительно* посредством отношения; вне отношения, до отношения, помимо отношения Ипостась немислима. Указанная «од-

новременность» (в онтологическом смысле) «этого» и его отношения к иному и составляет сущность Троицы. Исходя из этого тезиса, можно утверждать, что христианское учение о Боге-Троице «провозглашает совершенный персонализм как свободу в отношении своей собственной природы»¹⁶. Иначе говоря, сущность Бога определяется через Его триипостасный характер (природа определяется через личность); Личность же в Троице транс-субстанциальна. При этом личность существует *лишь* в отношении к иному; этот *способ бытия* личности и есть ее «сущность»¹⁷.

Итак, само понятие Ипостаси, как Личности, уже предполагает ее *диалогическое* «устроение», ее *открытость* другому как равному себе. Понятие Ипостаси *и есть* понятие некоторого «Кто», осуществляющегося только в «общении» с таким же «Кто». Таким образом, точнее будет сказать, что *в логическом смысле* (при построении *определения* единой сущности Бога) Ипостаси *предшествуют* сущности¹⁸, но *в онтологическом смысле* сущность *не предшествует* Ипостасям: сущность *есть* лишь в общении Ипостасей, а Ипостась как личность *возможна* лишь в общении. «Категория сущности в Троичном догмате оказывается не только средством для выражения единства Бога, но и путем для выражения *общности* жизни в неизреченном общении трех Лиц в единой сущности <...>. Личность, для того чтобы быть личностью, должна находиться в общении»¹⁹. В Боге-Троице Лица не суть изолированные монады: Они имеют общую творческую цель, Они вступают в диалог друг с другом, сообщая принимаемая решение (ср. Быт 1:26)²⁰. «Сама концепция Троицы, — пишет Э. Мунье, — приводит к идее о Высшем Существо, внутри которого осуществляется диалог личностей, что уже само по себе является отрицанием одиночества»²¹.

В Троице «три Личности связаны в одной и той же субстанции нерушимой и совершенной любовью»²². Общение Лиц происходит не стихийно (как могло бы происходить «общение» вещей или природ), но в духе сознательной самоотдачи, в любви. «Бог *есть* общение трех Лиц. Отец рождает Сына не потому, что вынужден [делать это. — С.А.] в силу какого-то слепого безличного природного процесса, но лишь по любви. Само бытие Бога как трех Лиц и *есть*

любовь. Само это *есть* Бога, понимаемое как сущность, общность Трех, на самом деле есть общение в любви, такое общение, которое исключает какую-либо самозамкнутость или самодостаточность, но есть всецелая отдача Себя Другому, т.е. экстатическое пребывание в Другом без самомажнейшей утраты Своей идентичности»²³. Способ взаимного отношения Лиц в Троице выступает как *парадигма любви*. Другой в этой парадигме выступает как единственное и истинное условие «моего» бытия, именно он дает мне возможность быть (если бы не он, *меня бы не было*), и потому, дабы *быть*, я обращаюсь к нему с благодарностью и любовью²⁴.

Таковы, следовательно, триадилогические предпосылки персоналистической антропологии: личность не производна от сущности, скорее сущность есть «признак» личного существования; личность осуществляется лишь в общении; подлинным основанием личного общения является любовь. То же можно сказать и о человеке как *образе* Бога. Ипостась вещи есть ее *сущность*, точнее говоря, частный случай проявления универсальной *природы* в отдельной вещи, которая, таким образом, не имеет *собственного бытия*; ипостась человека, ипостась в подлинном смысле слова, есть *личность* как *существующее*. Вещь подлечит полному распоряжению со стороны ее сущности; личность свободна в отношении собственной сущности, бытие личности — ее собственное бытие; не являясь источником, но, являясь распорядителем бытия, личность способна сама определять конкретную «конфигурацию» собственной сущности. Деятельность личности (аналогично тому, как это имеет место в Боге-Троице) «образует» ее сущность. Эта сущность создается в общении аксиологически равных существ. «Поскольку наш Бог — личностный, имеющий единую природу в трех Лицах, — то и мы сами, будучи сотворены по образу Божию, являемся личностями в общении, по крайней мере, потенциально. Как и в Боге, человеческие личности общаются: каждая со всеми людьми, с всецелым человеческим существом, со всей совокупностью человечества»²⁵. Подлинной жизненной полноты такое общение достигает лишь в том случае, если оно «настроено» как любовь. «Так тринитарное богословие, — пишет Владимир Лос-

ский, — открывает перед нами новый аспект человеческой реальности — аспект личности»²⁶.

Как видим, понятие «личность» приобретает свое точное значение «именно в контексте тринитарного догмата»²⁷. Какое значение для самоопределения человека имеет «концепция» Творца? Человек есть образ Божий; не Бог, но *образ* Бога. Человек как бы *представляет собой* Божественное, отразившееся в конечном, заключенное в форму конечного. *Всякий* человек как таковой (в отличие от любого другого тварного индивида) есть образ Бога; этот образ есть нечто *данное* человеку как человеку (в его *видовой, эйдетической* специфике). Но человек как личность характеризуется не столько данным, пассивно полученным и имеющимся в распоряжении, сколько *заданным*, активно созидаемым; это последнее и есть *подобие* — способ распоряжения данным человеку (и в человеке) образом Бога. Распоряжение собой как образом, но такое распоряжение, которое ориентировано на приближение к Прообразу (Архетипу), на преумножение данного, а не на его консервацию (т.е. сублимационное как-именно-бытие), и следует называть подобием. Следовательно, подобие не есть «нечто», но — «как именно» это «нечто», еще более определенно — *возводящее (сублимирующее) распоряжение образом*, трансцендирование²⁸.

Что касается христологии, то здесь Халкидонский догмат еще раз полагает различие между природой и ипостасью, утверждая способность личности не *выражать* природу, а свободно *принимать* ее в себя, и тем самым (поскольку такое соотношение характерно из всей твари лишь для человека) закладывая указанное различие «в основу христианской антропологии»²⁹. Утверждаемое Халкидоном неслитное соприсутствие двух разноприродных волей во Христе как единой личности есть «прообраз и предпосылка сотрудничества тварной и Божественной энергий»³⁰, сотрудничества, имеющего именно персоналистическую конституцию. Поскольку Христос исповедуется и как *истинный человек*, постольку «парадигма Христовой Личности открывает наши глаза на наши собственные личности»³¹. В личности Христа, по словам С.С. Аверинцева, «присутствует в особой мере то, что присуще личному началу в самом обыч-

ном человеке»³². Эта «родственность» Христа каждому человеку реализуется не только как некая «модель» или «образец»; Христос для человека есть прежде всего Тот, с Кем он вступает в персональную коммуникацию и в любви к Которому он обретает истинное основание собственного существования. «Человеческая личность в подлинном смысле этого слова существует только во Христе и через Христа, только потому, что существует Христос-Богочеловек. Онтологическая глубина человека связана с тем, что Христос не только Бог, но и человек»³³. Следовательно, онтологическая связь человека с Богочеловеком имеет не только парадигмальный, но и *синергийный* характер. Этот вывод имеет отношение к христианской персонологии в целом: с одной стороны, каждый из нас есть личность, так сказать, *архетипически*, поскольку бытие каждого из нас может быть понято по тому же способу, по которому мы понимаем бытие Св. Троицы и Христа; с другой стороны, каждый из нас есть личность в синергийном смысле, поскольку мы *актуально* осуществляемся в качестве личностей лишь в содействии с Богом (а не в результате чистого гносиса). Первое открывает нам личность в потенции (образ Божий), второе — личность в ее осуществлении (подобие Божие).

Приведенные выше краткие соображения позволяют сделать вывод о том, что триадология и христология содержат в себе прямые и очевидные предпосылки христианской синергийной антропологии. Отцы Церкви, по мнению В.К. Шохина, «к концу эпохи Вселенских соборов создали богословие личности»³⁴. Это, конечно, не означает, что они создали однозначное и неизменное *учение* о личности; речь идет о том, что было обозначено некое теоретическое пространство, в котором стал возможен *персонологический дискурс*. Понятие о человеке как образе и подобии Бога дало возможность судить о человеке *по аналогии с Богом*; и только такая теоретическая позиция сделала возможной христианскую антропологию как учение о человеке в его уникальности, в его сверх-сущностной экстатичности³⁵. *Синергийная конституция человеческого бытия и «есть» то, что по аналогии с Божественным образом бытия обозначается термином «личность»*.

Подлинное понятие синергии как «актуального соединения тварных энергий человека и нетварной Божественной энергии»³⁶ имеет смысл только тогда, когда принят тезис об онтологическом дуализме Творца и твари. В этом случае, во-первых, мы недвусмысленно различаем деятелей, не сводя одного из них к другому, а во-вторых, утверждаем *личный* (свободный, сознательный) характер взаимоотношений этих деятелей. Общение как таковое и не требует общности (единства) общающихся *по сущности*, не предполагает некоей *общей сущности*, в которой должно происходить общение; более того, если такая сущность полагается, то общение становится ложным, поскольку две стороны коммуникации (оба субъекта отношения) оказываются *по сути* одним, тем же самым. Подлинное общение, таким образом, возможно лишь в том случае, когда нет и не предполагается слияния («снятия») двух в чем-то третьем, даже если это третье гипотетически полагается как общая двум сущность. Понятие синергии как раз и не предполагает никакой «связи по сущности», но «утверждает иной род связи между Богом и миром — связь энергийную, которая <...> незакрепляема и проблематична, требует непрерывного и непростого, “умного” усилия»³⁷. Следовательно, в теистической религии мы имеем общение в подлинном смысле; это — синергия Бога и человека, неслиянных по своей сущности. Как личность возможна лишь в синергии, так и, наоборот, синергия возможна лишь в совместном действии личностей. Вполне можно предположить энергийную встречу твари и Творца, которая окажется случайной и даже бессознательной для твари (ведь благодать Божия как условие экзистенциального совершенства, предложенное человеку, есть *постоянное* действие Творца). Однако синергия имеет не случайный, а преднамеренный характер, следовательно, она происходит не в природном, а в *личностном* плане³⁸, в плане *определенной* личностной «организации» природы с ее энергиями; иначе говоря, синергия представляет собой не стихийное, а *духовное* событие, в котором приятие благодати «совершается вольным подвигом человека»³⁹.

Понятие духа акцентирует личностный (и потому синергийный) характер существования. Присутствие духа указыва-

ет на полноту человеческого существа, однако это полное духом существо не полагается тем самым как «целое», т.е. завершенное в себе самом, но утверждается как «вскрытое», «разомкнутое», «перспективное», поскольку дух — это не «часть» целого, но *способность*, открывающая целое к полноте онтологической коммуникативности⁴⁰. Христианская антропология (в самом широком смысле этого термина) сочетает в себе и монистическую, и дуалистическую интенции. Первая имеет отношение к определению «ориентации» бытия твари, ее теоцентричности, ее соборности (личного характера существования). Вторая касается ее способности трансцендировать, превосходить наличное, «помещаться» как в данном, так и в заданном, ее перспективности. Следовательно, для христианского понятия о человеке характерны и континуальность (исключительно в области экзистенциальных суждений), и дискретность (исключительно в области онтологических, «сущностных» суждений). Речь о *духе* включает в себя оба эти аспекта. Дух требуется для «завершенности» религиозно устроенного бытия, для приобретения им вида теоцентрически слаженной «системы». Но именно дух является началом превосхождения всего завершеного и слаженного. В духе как трансценденции антропологическая целостность оказывается полнотой, и тем самым человек осуществляется в духе как *открытая* «к» Богу онтологическая конституция, имеющая синергийный характер, т.е. как личность.

Примечания

¹ «Экзистенциал» есть категория, получившая *аксиологическое* измерение. «Бытийные черты» того, что Хайдеггер называет «вот-бытием», т.е. его «экспликаты», именуются «экзистенциалами». Их надо отличать от определений сущего в наличии, которые именуются категориями (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 44). «Экзистенциалы и категории суть две основовозможности бытийных черт. Отвечающее им сущее требует всегда разного способа первичного опроса: сущее есть *кто* (экзистенция) или *что* (личность в широчайшем смысле)» (там же. С. 45). Еще Ришар Сен-Викторский отметил, что вопрос о «что» (quid) относится к *субстанции*, а вопрос о «кто» (quis) — к *личности*. Все экзистенциалы, как представляется, указывают на одно и то же — на аксиологически ориентированное бытие, *как-именно-бытие*, только в разных его аспектах.

² Ср.: «Поскольку экзистенциальная философия вообще выросла на почве определенного восприятия христианства, в целях ее луч-

- шего понимания зачастую оказывается полезным осветить экзистенциально-философские понятия через соответствующие христианские понятия, из которых они произошли» (*Больнов О. Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 35.*)
- ³ *Марков Б.В. Философская антропология. СПб., 1997. С. 202.*
- ⁴ См., напр.: *Хоружий С.С. Синергическая антропология как звено традиции русской мысли. М., 2007.*
- ⁵ *Шмалий В., свящ. Проблематика пола в свете христианской антропологии (Быт 1:27) // Учение Церкви о человеке. М., 2002. С. 283.*
- ⁶ *Шмалий В., свящ. Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега. 2003. № 2 (36). С. 163.*
- ⁷ *Бальтазар Х.У. фон. О простоте христиан // Символ. 1993. Т. 29. С. 62 – 63.*
- ⁸ Ср.: *Хайдеггер М. Указ. соч. С. 249.*
- ⁹ *Св. Григорий Богослов. Собрание творений. Том 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 570.*
- ¹⁰ *Шмалий В., свящ. Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия. С. 164.*
- ¹¹ *Лосский В.Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 275.*
- ¹² *Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 19.*
- ¹³ *Полкинхорн Д. Наука и богословие. Введение. М., 2004. С. 122.*
- ¹⁴ В христианской теологии термин «ипостась» несет на себе двойную смысловую нагрузку, обозначая и «индивидуальность», и «личность». Так, отличие общего от частного терминологически задано через прямое различие *ουσια* и *υποστασις*. Сущность как «данное» есть природа, а потому *ουσια* есть *сущность вообще*. Ипостась есть «существующее», *вот это именно существующее*, следовательно, не вообще бытие (как-бытие), а *как-именно-бытие*. Говоря об ипостаси, всегда надо иметь в виду не только данное, но и заданное (идеал), ибо в налично данном, т.е. в самой по себе сущности, нет никакой ипостасности. Понятие «личность» (*προσωπον*) указывает именно на *активно-идеальный* характер ипостаси. Если ипостась принимается лишь в качестве конкретизации (частного проявления, выражения, обнаружения) сущности (как общего), то она в конце концов полагается лишь как *Dasein*, но не личность (ср.: *Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Богословские труды. Сб. 14. М., 1975. С. 113 – 120.*)
- ¹⁵ Ср.: «Беседа с Моисеем, Бог сказал не “Я есмь сущность”, а “Я есмь Сущий” [Исх 3:14], не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объял в Себе все бытие» (*Св. Григорий Палама. Триады III 2, 12.*) Бог назвал Себя *Сущим*, «потому что сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие» (*Св. Григорий Богослов. Слово 38 = Слово 45.*) «Из Сущего – и вечность, и сущность» (*Дионисий Ареопагит. О божественных именах V 4.*)
- ¹⁶ *Шмалий В., свящ. Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия. С. 164.*
- ¹⁷ В теологии «была попытка понимать Бога прежде всего как Божественную сущность, имеющую онтологический приоритет по

- отношению к Лицам. Такой уклон мысли присутствует у блаженного Августина и в немалой степени – во всем последующем учении западной Церкви о Боге-Троице. Именно здесь следует видеть основную причину разногласий Запада и Востока по поводу *филиокве*. Для Восточной Церкви единство Троицы обуславливается единством Отца, т.е. единство Троицы не безлично, а обусловлено личностью Отца, в личности Отца (персоналистическое учение Восточной Церкви о “монархии” Отца). Отец является источником бытия Сына и Духа и определяет “порядок”, “таксис” Троицы. Понятие сущности оказывается вторичным, выражающим, а не определяющим отношение (общение) Отца, Сына и Духа Святого. Такое учение о Троице исключает всякую обусловленность и провозглашает совершенные персонализм как свободу в отношении своей собственной природы» (*Шмалий В., свящ. Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия. С. 164.*)
- ¹⁸ «Не прежде постигаю я Единицу, нежели просвещаюсь сиянием Троицы», – пишет св. Григорий Богослов (Указ. соч. Том 1. С. 571; ср.: *Мейендорф И. Византийское богословие. М., 2001. С. 313.*) По словам о. Иоанна Мейендорфа, «воплощенный Логос и Святой Дух встречаются и переживаются прежде всего как *Божественные деятели* (агенты) *спасения* [т.е. познаются человеком с персональной, *ипостасной* стороны. – С.А.], и лишь затем они могут также и открываться, как сущностно единый Бог» (*Мейендорф И. Указ. соч. С. 313 – 314.*) Более того, православная («монархическая») логика триипостасности требует при объяснении Божественного «устроения» ставить *Личность* Отца раньше *природы*, скажем, Сына, ибо *в этом отношении* именно персональное начало (Бог Отец) является «причиной» Божественной природы Сына: «Отец есть “причина” (греч. *αίτία*, слав. *вина*) и “начало” (*αρχή*) Божественной природы, которая присуща и Сыну, и Духу» (там же. С. 318). Согласно Дионисию Ареопагиту, «Отец есть источник божественности» Сына и Духа (О Божественных именах II 7).
- ¹⁹ *Шмалий В., свящ. Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия. С. 164.*
- ²⁰ См.: *Симеон (Брюшвайлер), архим. Тайна и измерение личности: Очерк христианской антропологии // Альфа и Омега. 2004. № 1 (39). С. 161.*
- ²¹ *Мунье Э. Персонализм. М., 1992. С. 14.*
- ²² *Лакруа Ж. Персонализм: истоки – основания – актуальность // Избранное: Персонализм. М., 2004. С. 122.*
- ²³ *Шмалий В., свящ. Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия. С. 164 – 165.*
- ²⁴ Ср. с мнением епископа Каллиста о том, что образ Бога как «взаимной любви» трех Ипостасей «помогает нам понять природу человеческой личности» (*Каллист, епископ Диоклийский. Святая Троица – парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 112.*)
- ²⁵ *Симеон (Брюшвайлер), архим. Указ. соч. С. 164.*
- ²⁶ *Лосский В.Н. Догматическое богословие. С. 275.*

- ²⁷ Симоен (Брюшвайлер), архим. Указ. соч. С. 156.
- ²⁸ «Человеческий образ, – говорит Гегель, – заключает в себе самом требование возвышения, и поэтому нас особенно возмущает, когда это требование подавляется, низводится до пребывания в обычной конечности» (Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. М., 1976. С. 519).
- ²⁹ Зеньковский В.В., *прот.* Основы христианской философии. М., 1992. С. 215.
- ³⁰ Хоружий С.С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // Синергия. М., 1995. С. 113.
- ³¹ Аверинцев С.С. ΑΛΗΘΩΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ: воистину человек. Человеческая личность Христа как критерий и предмет человеческой рефлексии // Личность в Церкви и обществе. М., 2003. С. 36.
- ³² Там же.
- ³³ Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Бердяев Н.А. Диалектика Божественного и человеческого. М., 2003. С. 212.
- ³⁴ Шохин В.К. Классическая философия ценностей // Альфа и Омега. 1998. № 3 (17). С. 307.
- ³⁵ У Карсавина встречается даже еще более радикальный тезис о том, что человек есть личность не по аналогии с Богом, а исключительно по онтологической зависимости от Него, поскольку лишь Бог является личностью (ипостасью) в подлинном смысле (см.: Карсавин Л.П. Прологомены к учению о личности // Путь. 1928. № 12. С. 43 – 45; Карсавин Л.П. Апологетический этюд // Путь. 1926. № 3. С. 24).
- ³⁶ Хоружий С.С. Указ. соч. С. 108.
- ³⁷ Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 160.
- ³⁸ Ср.: «Бог и человек встречаются в сфере личности, или же “личностного бытия-общения”: у них нет общего рода, общей области бытия, и, однако, между ними происходит личное общение. Это – парадоксальная, антиномическая формула, но она-то и выражает специфику сферы личности, “тайну личности”. Синергия возможна исключительно в сфере “личностного бытия-общения” и должна рассматриваться как одна из категорий этой особой сферы. Поэтому потребна сугубая осторожность в применении натуралистических – равно психологических и натурфилософских – понятий и аналогий, к которым может толкать представление о согласованном, “когерентном” взаимодействии двух волей, двух различных энергий или потоков энергии» (Хоружий С.С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии. С. 109).
- ³⁹ Шмеман А., *прот.* Исторический путь православия. М., 1993. С. 147.
- ⁴⁰ Например, у Карла Ранера мы можем встретить утверждение о синонимичности понятий «дух», «открытость человека» и «абсолютная трансценденция человека». В книге «Слушатель Слова» Ранер пишет: «Человек есть абсолютная открытость для бытия вообще, или, говоря коротко, человек есть дух. Трансценденция к бытию вообще – базисная конституция человека» (см.: Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М., 1985. С. 114 – 116).

САМОСТЬ И РАЗЛИЧИЕ

В.Н. ДРОБЫШЕВ

Мы сосредоточимся на явлениях резонанса, которые возникают при соприкосновении синергийного мировидения с философией Жюль Делеза. Нас будет интересовать самость и дающее ее созерцание, которое, по нашему мнению, фундирует антропологическое размыкание, задающее Онтологическую топикку¹. Обращаясь к онтологии Различия Ж. Делеза, мы надеемся, что «конкуренция» с его интуициями способна возвысить начинающую синергийную мысль не только к противостоянию опыту «великолепия Безличного», но и к рефлексии над собственным концептом «антропологических проявлений», поскольку он вовсе не нацелен на распыление человека в сумме его практик.

В наиболее общем сопоставлении опыт Делеза, так же, как и опыт синергии, раскрывает себя в образе исчезающего в бесконечной дали эмпирического противопоставления самости рационально всеобщему, которое мнит себя истинной ее бытия. Это опыт вечного повторения самости², поскольку подлинно повторяется лишь различное. Принимая в первом приближении этот тезис Делеза, мы должны удерживать важное различие. Синергийный подход не определяется заменой внимания к сущности вниманием к действию. Такая замена характерна скорее для классической философии, поскольку она является «философией процесса» (П.П. Гайденко). Ценность этого подхода видится не в «процессуальности», которую С.С. Хоружий строго отделяет от энергийности, а в предоставляемой им возможности разговора о непредметности бытия, которая наиболее отчетливо намечена в рассуждениях С.С. Хоружего о деконструкции и буддизме³. Здесь пафос его утверждений справедливо восстает на уничтожение человека в этих учениях и столь же справедливо показывает их глубоко антиномичное родство с синергийной интуицией, состоящее как раз в непредметности взгляда, которым не стареющий буддизм и активно погребаемый ныне постмодерн испаряют из личностного бытия всякие намеки на истинность. В этом отношении

синергичная антропология раскрывает себя противостоящей крайностям сущностно-процессуальной и деконструктивистской позиций. Сообразуясь с этим пониманием «философского места» синергичной антропологии, мы предпримем попытку плотнее и конкретнее обратиться к сердцевине непредметности — к самости.

1. От разлада способностей к «энергичному созерцанию»

Чтобы соотнести синергичный взгляд с «низвержением субъекта», которое осуществляет Делез, попробуем с его же помощью дополнить синергичный метод особым «созерцанием», в котором дана самость. Экспликация этого созерцания уже имеется в философском арсенале благодаря А.Ф. Лосеву («Самое само»)⁴, выводы которого мы примем без излишних здесь оговорок, но станем двигаться уже не от Гегеля, а через «обобщенное антигегельянство». Отправной точкой этого пути нам послужит фундаментальный разлад способностей, о котором говорит Делез-как-Кант⁵.

Рассудок, законодательствующий в познавательной способности и поручающий разуму возвести это его законодательство в абсолютную степень, получает в ответ иллюзии: становится очевидно, что материальное разнообразие феноменов не выводимо ни из их сущностей, ни из регулятивных идей. При этом разум невозможно ни в чем упрекнуть, поскольку он действует в соответствии со своей природой и не виноват в том, что объекты его идей не могут стать предметами того опыта, которым заправляет рассудок. Тем не менее, само содружество рассудка и разума свидетельствует об «общем логическом чувстве», которое сочетает их в познавательной сфере и которое сам Кант считал фактом предустановленной гармонии, изъятой отныне из корреляции познания и объективного мира и растворенной в законодательствующем субъекте. Для Делеза очевидно, что эта «гармония» означает полный разлад способностей, поскольку неизбежно предполагает незаконное применение одной из них.

Кантовская критика обнаруживает, что у разума есть собственный интерес, отличающийся от спекулятивного, который он реализует в высшей форме способности желания. Наличие этого интереса является своеобразным прин-

ципом гармонии способностей в познавательной сфере, поскольку он показывает, что спекулятивный интерес не является высшим и применение в нем разума было возможно только потому, что у него есть свой особый интерес. В практической сфере гармония возникает из того, что без участия рассудка, который командует созерцанием и воображением и, кроме того, символизирует, реализация собственного интереса разума оказывается невозможной, тогда как без практического интереса спекулятивный интерес никогда бы не возник. Хотя спекулятивная каузальность заменяется здесь спонтанным субъектом, последний требует форму закона, которую и предоставляет рассудок, пользуясь за это услугами разума в спекулятивной сфере. Момент хаоса в эту гармонию «общего морального чувства» вносится рассудком, который стремится соединить форму закона с созерцанием (схематизирует), тогда как практическое применение этой формы возможно лишь по аналогии (поскольку объект применения — ноуменальный субъект — не доступен возможному опыту) и требует чистого символизирования. В результате возникает антиномия истины и счастья, иллюзия взаимной причинности которых составляет объект критики, завершаемой идеями доброго государя, бессмертной души и Бога.

Эта реконструкция Канта подводит к тому, что само наличие практического разума оказывается сомнительным. Он становится разумом лишь постольку, поскольку использует форму рассудка. Ноуменальный же субъект практического разума, являющийся и своим объектом, не поддается даже понятию. Он определяется лишь через свободу, которая сама имеет только *негативное* и опять же рассудочное определение через отрицание спекулятивной каузальности. Поэтому можно сказать, что «практический разум», законодательствуя, фактически отрицает саму разумность (предельное единство рассудочного синтеза), используя ее лишь как спекулятивную *аналогию* морали. Иначе говоря, нет никаких оснований для того, чтобы различать *по природе* рассудок и разум, как это делает Делез, если только не скрывать за этим попытку разума выступить в качестве творца ноуменальной природы. Поскольку разум разоблачен в качестве формаль-

ного, *вера* утрачивает характеристику способа, каким проблематические *спекулятивные* идеи определяются в практическом разуме по аналогии с формой закона. В итоге само понятие интереса разума как принципа, содержащего условия успешного применения способностей, благодаря которому разум становится практическим, оказывается эфемерным. Разум не может открыть в себе движущую силу ни спекулятивного применения, ни даже практического.

Но может быть источник этой силы кроется в высшей форме чувства? Во «второй эстетике» Делеза-как-Канта разум изначально претендует лишь на суждения о возвышенном и прекрасном, не рассчитывая на то, чтобы сделать их своими объектами. Высшая способность чувства становится законодательствующей только тогда, когда «схематизирует без понятия», т.е. свободно создает произвольные формы возможных созерцаний, не подчиняя эту свою деятельность рассудку. Согласие свободного воображения с неопределенным рассудком фундирует общее эстетическое чувство (вкус), которое представляет собой чисто субъективную гармонию, заполняющую паузы между явлениями гениальности. Когда воображение сталкивается с тем, что превосходит его (возвышенное), в дело вступает разум, предлагая идею этого превосходящего и принижая чувственность. Этот кратковременный разлад чувственности и разума заканчивается чисто негативным представлением самой этой идеи в чувственной природе, которым воображение демонстрирует свое сверхчувственное предназначение и предстает продуктом генезиса (культуры). Однако разум подчиняет себе этот генезис посредством символизма и тем самым вновь разрушает хрупкую гармонию способностей.

Этим повторением разлада Делез заставляет усомниться также и в том, что чувство прекрасного и возвышенного является собственно чувством. Становится очевидно, что таковым его делает рассудок. Что-то происходит с рассудком, который замечает символизирование и тут же решает отнести это на счет влияния чувственности, поскольку именно она доставляет ему понятия материй природы. Он не законодательствует, наблюдая за этой игрой, и считает, что воображение здесь «схематизирует без понятия». При

этом рассудок не удивляется тому, что «обычная» чувственность и высшее чувство оказываются существенно различными, так что связь возникающих отсюда «двух эстетик» трудно объяснить. Если же мы заключим в скобки знаковую, предположив, что она не определяет по существу феномен символа, то чувственная природа прекрасного вообще исчезнет, уступив природе *энергийной*. Реализуя существо этой природы, воображение не репрезентирует игру чувственности, но особым образом обращает и рассудок и чувственность к иноприродным им непредметным актам, «от имени» которых оно действует. Под его воздействием они осуществляют единое *предметное* усилие к «превосхождению естества» (возвышенное) путем его усовершенствования (истинное, прекрасное, благое). Эти непредметные акты и являются синергией. Всякое сущностное воплощение синергии не адекватно ее существу и подвержено тлению. Истлевающие воплощения синергии, поскольку они ее истинные плоды, суть символы, которые служат знаками лишь сообразно интересу рассудка-разума, использующего силу символизирования для «размыкания мира». Отсюда разворачивается грандиозная панорама *мифа* как *трагедии символа*.

Возвышенной идеей разум откликается на нечто отличающееся от него по природе. Однако это отличие не может быть приведено к той абсолютной аподиктичности, которая черпается из универсума трансцендентального *яго*, поскольку синергия, вообще говоря, не содержит в своем основании *предметной* интенциональности, включая интенцию, которая конституирует «alter ego» как основу конституции «другого»⁶. Интенциям доступен только символ. Но символ, хотя и является предметностью, основывается на том, что не образует интендума мысли и чувства. Каким бы феноменологически безупречным путем мы ни пришли к «чувству возвышенного», мы не сможем описать то, что составляет саму возвышенность. Эта «предметность» оказывается совсем не той природы, что соответствует трансцендентальному субъекту. Ее образования предстают особым образом созерцаемыми «непредметностями», «дающими» себя в актах синергии, в число которых и входит самость. Созерцание, о котором здесь идет речь, назовем его «энергийным», не пре-

тендует на роль «единого корня» рассудка и чувственности или на независимость от них, — речь идет лишь о его особой природе, которая принципиально чужда предметности и схематизму вообще⁷. В случае схематизации без понятия рассудок находится под воздействием именно энергийного созерцания и это его «эстетическое воплощение» предстает совершенно свободным от общего состояния чувственности, каковым (а вовсе не особым чувством) является удовольствие. Поэтому кантовская антиномия истины и счастья, которую вполне можно продолжить антиномией истины и прекрасного, является парадоксом, который не может быть разрешен посредством бесконечного прогресса, возводимого в степень идей бессмертной души и Бога. В этом диалектическом приеме разум подгоняет энергийное созерцание под те идеи, которые являются лишь формальными.

Разрешая какой-либо парадокс, разум отделяет себя от своих возможностей, от «мистицизма понятий», который Делез ставит во главу угла своего трансцендентального эмпиризма, где понятия «должны вмешиваться в разрешение локальной ситуации» и влиять на нее, но не задавать соответствия, а принимать его в Нигде (откуда появляются неисчерпаемые «здесь») и в том времени, которое придет (откуда неисчерпаемые «сейчас»). Такие понятия тождественны вещам в их «диком состоянии» и им эмпиризм не противодействует — «напротив, он предпринимает самую безумную из ранее известных попыток создания понятий»⁸. Что может означать подобный «мистицизм», если он не поэтическое иносказание? С этим вопросом мы подходим к прочно связанной с синергийным дискурсом приставке «мета-». Все, что разум способен сказать о синергии, не возводя ее в понятие, является мета-описанием. Суть метаописания состоит в «определении непредметного» и такое его понимание ближайшим образом ведет нас к «антидиалектике» и порождаемым ею сомнениям в «антиплатонизме», который господствует как у Делеза, так и в синергийной философии⁹.

2. «Синергийная диалектика» против сущностного отрицания

Выспрашивая о Красоте самой по себе, Платон разрушал схематизм, который лежит в основании репрезентации, что

изначально делало несостоятельным всякое ее понятие и освобождало от закономерностей, определяющих бытие вещей. Он вполне мог бы сказать: «Прекрасное в сущем не является ни сущностью, ни родом, но есть некое случайно получающееся подобие, понемногу сочетаемое»¹⁰. Вполне осмыслив это обстоятельство, мы уже не сможем принять всерьез ту «неопровержимую» критику теории идей, которую придумал сам же Платон и которая описывает недоразумения, происходящие от отождествления эйдосов с сущностями. Тогда за прообразностью эйдосов откроется та самая энергийность, в отсутствии которой принято уличать Платона¹¹.

В пользу этого открытия говорит также то, что Платон откровенно пренебрегал идеей человека, при этом скрупулезно исследуя пути его души, и говорил, что Благо (та же Красота¹²) не есть существование, которое оно превосходит достоинством и силой, а является подателем бытия и условием познания всех вещей¹³. В этот же ряд попадает «необычайное приключение платонизма», о котором говорит Делез, толкуя окончание «Софиста»¹⁴, если увидеть в нем не ниспровержение модели, а глубокое различие «образца»-эйдоса и образца-логоса. Отсюда, следуя логике Делеза-как-Канта, можно заключить, что Платона просто не интересовала первая Критика, которая объективно не идет дальше причинно-следственного «двуногого без перьев», а вторая Критика была бы для него противосмысленной, поскольку никакой *разумности* в выборе душой своего земного воплощения не существует — выбор участи тирана столь же пригоден для сущностного бытия, как и выбор судьбы мудреца — ни истины, ни лжи, противоречащей разумному Образцу, здесь нет и быть не может.

Итак, Платона не интересует логос человека, т.е. ему не интересен сам по себе *трансцендентальный субъект*. Это означает, что Платон увидел и попытался выразить самость (эйдос) человека до того, как она была захвачена в сети разума, все более и более набиравшего обороты в своем трансцендентальном «очищении». Такое видение *различного* бытия очевидно противостоит видению многообразности сущего. Познаваемы не идеи и не материя, а нечто среднее — собственно вещи¹⁵. Ум, поскольку он достигает этой мате-

рии и этих идей, вынужден биться в противостоянии единого и многого («Парменид»), но тем самым он не приближается к эйдосу, а пытается совладать с различием путем доведения различенного до всеобщности противоречия. Различие же приходит из того, что превышает сущностное бытие «достоинством и силой» и о чем вообще невозможно умозаключать. При этом различие, поскольку оно становится делом ума, стремится к этому невыразимому началу, обретая его в виде тождества доведенных до противоречия определений и делая предметным само отрицание, — *разум ставит ничто на место небытия*.

Делез не отождествляет диалектику и «отрицательное», но напротив, противопоставляет их, находя суть диалектики в разворачивании плана Идеи как несущностного, проблемного горизонта, являющегося источником генерации смысла. Идея «причисляет себя к несущностному так же решительно, ожесточенно, упорно, как добивался рационализм, напротив, обладанию сущностью и ее постижения... С этой точки зрения Гегель — результат долгой традиции, принявшей всерьез вопрос «что это?», и воспользовавшийся им для определения Идеи как сущности, но тем самым подменивший сущность проблемного отрицательным. Это был результат извращения диалектики»¹⁶. Подобное изъятие диалектики у рационализма, основывающееся на не-предметности Идеи, полностью коррелирует синергичному дискурсу. Но эта корреляция прекращается как только Делез говорит о «становлении-реактивностью» сил, движимых волей к небытию, что, по его мнению, свидетельствует о родстве реакции с отрицанием¹⁷. В синергичной интуиции отрицание предстает не диалектическим снятием, которое изобретено испытанным ужасом смерти рабом. Оно составляет существо стремления к энергичному синтезу, стремления, благодаря которому во всяком онтическом воплощении самости опознается мифическая ложь. Чудесное превращение реактивных сил в активные, о котором повествует Делез, не в меньшей мере примиряет раба с господином, чем гегелевская диалектика. «Еще-не-умершие» реакции, которые стали активными, устремившись к своей гибели — чем не «отложенное потребление» обработанной для

господина вещи? Предвкушение конца, как и предвкушение подлинно объективированного потребления делают синтез (а в обоих случаях дело идет к синтезу) бесконечно удаленным, в прямом смысле — регулятивным *принципом разума*. Здесь раб, как и обезумевшая от своей «негативности» реакция, нисколько не утрачивают присущей им реактивной природы, по-прежнему избегая смерти и выдумывая все новые поводы, чтобы как можно дальше отодвинуть этот идеал и сделать путь к нему бесконечным.

Освобожденное Делезом различие вытесняет диалектическое отрицание на периферию Бытия-Различия, заменяя его отрицанием всего, что не выдерживает испытания вечным возвращением¹⁸. Однако есть нечто такое, что парадоксальным образом сближает вечное возвращение с диалектическим движением Духа. Речь идет о забвении. Для Делеза то, что не способно утвердить себя в вечном возвращении, достойно забвения, а история, поскольку она хранит память, представляет собой явление нигилизма, мешающего отбору, который вершит забвение. Отношение Бытия-Различия к самости оказывается по духу таким же, как и отношение к ней со стороны бесконечной репрезентации. Формально в первом случае смерть освобождает возвращение различающего себя Бытия от ничтожности человека, случившегося как эпифеномен глобального (по существу — гностического) Различия и благополучно забытого так, что даже самая его смерть становится как бы не-бывшей. Во втором, как известно, смерть является данью, которую дух в беспмятстве приносит самому себе, дабы обрести просветление, в котором ему откроется смысл этой жертвы. И здесь и там самость играет роль посредника в движении высшего начала, поддерживающего себя через это опосредование. Не составляет большого труда увидеть, что это опосредование совершается все тем же разумом, подчинившим бытие и легко меняющим маски Тождества и Различия.

Отрицая эту претензию разума, мы можем сформулировать идею «приемлемой» для синергичного дискурса «диалектики»: она образует мышление, способное оперировать небытием, не подменяя его возводимым к бесконечности ничто сущностным отрицанием, — помимо отрицания сущ-

ности для нее есть небытие эйдоса (зло, безобразие, ложь)¹⁹. Поэтому делезовский концепт «(?)бытия» приобретает для нее смысл «(?)существования». В этом своем виде диалектика и востребует трансцендентальный эмпиризм, понимаемый как описание не сводимой к какому-либо закону и тождеству уникальной и вечной явленности Эйдоса в предметном бытии. Если говорить шире, выходя за пределы настоящих рассуждений, «синергийная диалектика» представляет собой последовательно проведенный апофатизм, который, вопреки Деррида, вовсе не присваивает бытие по типу присутствия, поскольку его суть заключается не в игре с понятиями бытия и небытия, где последнее симулирует первое и стимулирует его к разглашению своей тайны, а, наоборот, в учреждении этой тайны, в осознании несокрытой таинственности бытия.

3. Безличность индивида и энергийная конкретность самости

Философией Различия правит пафос антисубъективизма. Он обусловлен стремлением Делеза вывести индивидуальность из-под контроля власти в пространство абсолютной свободы, которым «правит» Становление. Унификация трансцендентального субъекта, произведенная модернистским разумом, была оценена Делезом как практика тотального нигилизма, вследствие которой смыслом бытия установилось тождество однообразно повторяющегося, препятствующего вечному возвращению активных трансцендентальных различий, их ризомному коммуницированию. В рамках этого тождества человек уже не берет на себя труд субстанциально основать и сотворить самого себя как этически и эстетически неповторимую единицу. Он заключает себя в скорлупу всеобщего трансцендентального субъекта, чтобы «освободиться» от свободы быть самостью.

Борьба с гипостазированными сущностями приводит Делеза к отрицанию истинности бытия-целым или бытия-субъектом, которые служат факторами, «останавливающими линии» множественности. В противовес им он возвышает индивидуации, лишённые персонификации, и «великолепие безличного»²⁰. Тем самым он не покидает пределов, заданных классическим отождествлением человеческой природы с разумом²¹. Поэтому тот упрек, который Делез ад-

ресует Канту, о невозможности имманентной критики разума²², в полной мере применим к позиции самого Делеза.

После низвержения субъективности самость получает столь же всеобщей, как и рациональный субъект. И само это низвержение остается непонятным, — определяясь через уникальность конфигурации сил, самостность становясь по сути единственным и при этом абсолютно пассивным результатом их действия, то есть обладает признаками той неистинности, которые Делез находит в бытии, противостоящем становлению. Эта самость ничем не лучше отвергнутой им субъективности. Она оказывается бесконечным убегающим от себя (самоуничтожением, для которого у нее *нет сил*), занимая место столь же бесконечного самоутверждения чистой субъективности (наполнением, которому *бесконечно* не хватает предметности). И в том и в другом случае перед нами бесконечное умирание — никогда не удающийся суицид (*само* тело на него не способно) и никогда не достигаемая жизнь (*сам* разум на нее не способен).

Делез-как-Ницше противопоставляет реактивной силе Того Же Самого «бросок костей», обеспечивающий подлинное возвращение Различия. Но кто играет в эту игру? Для Делеза-как-Ницше это вопрос о человеческом теле, поскольку сознание является для него всего лишь симптомом отношения низшего (реактивного, рабского) к высшему (активному, господствующему). Тело Делез находит продуктом соотношения сил, единство которого определяется господством активных сил над множеством не сводимых друг к другу реакций. «Активные силы тела — вот что делает тело самостью и определяет эту самость как высшую и поразительную...»²³. Соответственно, наука о самости оказывается наукой о бессознательном. «Я» признается лишь в качестве такого момента сознания, в котором последнее является симптомом отношения тела к самому себе²⁴. «Смешивает и бросает кости» некий, завязавшийся в становлении клубок сил, способность которого к рефлексии может лишь подменить подлинную игру стремлением к выигрышу и псевдо-трагической неудачей проигрыша.

Но откуда происходит «Мыслящий субъект», паразитирующий на «высшей самости»? Путь к нему лежит через

индивидуацию и начинается с синтеза времени. Первично это пассивный синтез («привычка») настоящего, который обязан своим существованием не сознанию (универсальному *cogito*), а силе сжатия, которой обладает воображение. Само по себе первичное время приобретает чистую *форму* синтеза мгновений, отличающую от их простой последовательности, в которой оно, напротив, распадается. Таким образом, пассивность сжатия предстает чем-то вроде абстрактного рефлекторного сокращения, которое образует живое настоящее и учреждает прошлое (частное) и будущее (общее) как протяженность этого настоящего. «Субстанцией» этого сокращения служит созерцающий субъект, а его «субстратом» Делез называет сознание, «которое созерцает, предваряя всякую память и рефлексию»²⁵ и которое нужно отличать от *cogito* как измерения субъективности.

Созерцающий субъект дублирует действующего. Условие этого дублирования — некая повторяемость действующего, позволяющая созерцающему осуществить пассивный синтез сжатия. Действующий субъект и образует собственно единство субъекта, которое имеет своим основанием множественность созерцающих субъектов, соответствующую множественности пассивных синтезов воображения. «Мы говорим «Я», лишь благодаря той тысяче свидетелей, которые в нас созерцают: «Я» всегда говорит третье лицо»²⁶.

Что в результате происходит с трансцендентальным субъектом? Если, появившись у Декарта, он еще включал в себя психофизическую природу, а у Канта был очищен до исходного синтетического представления, каковое приобрело у Гуссерля форму монадического центра переживаний, то Делез показывает вторичность этого тождественного себе субъекта. Последний предстает в качестве эффекта множества пассивных синтезов, базовым из которых остается синтез временности²⁷. Активные синтезы, характеризующие мыслящего и памятливого субъекта, проблематизируют прошлое и будущее, которые существуют в качестве измерений настоящего, то есть возникают как надстройка над повторением пассивных синтезов. Таким образом, трансцендентальный субъект избавляется от *cogito* и низводится к повторению «блаженства пассивного синтеза», — повто-

рение заменяет собой рациональную априорную тождественность субъекта. Так сфера трансцендентального избавляется от измерения сознания.

Трансцендентальность как априорная система пассивных синтезов свободна от диктата синтезов, которыми *cogito* ставит на место этой трансцендентальности себя самого. Однако «органический субъект» Делеза, говорящий о себе в третьем лице, оказывается столь же лишенной самости конструкцией, как и субъект трансцендентальный. *Их противопоставление изначально было бы ложной проблемой. Избавление сферы трансцендентального от Того Же Самого не может быть совершено путем замены одной предметности на другую. Если мы при этом вспомним, что повторять — значит вести себя по отношению к единичному, лишённому подобного, то основанием повторения окажется не «удовольствие от созерцания», не самовоспроизведение cogito и не пассивный синтез «удвоения» а событие синергии. Именно потому повторение рождает различие, что в этой своей основе оно направлено на превосходение сущей предметности. Именно потому повторение «выманивает» различие, что окружающая предметность помещается самостью в напряжённое отношение прообразности, которое не задаёт для этой предметности сущностных образцов, но определяет само её преходящее существование, превосходя его «достоинством и силой».*

Пассивный синтез привычки, на котором основывается «органический субъект», находит, по Делезу, продолжение в активном синтезе памяти, эксплицирующем прошлое как априори обоснования времени вообще. Это априори делает время предметом представления. От заключённого в нём Эроса, «вынуждающего» вспоминать, мысль Делеза идет к чистой и пустой форме временного ряда (третий синтез — время, опрокинувшее собственное основание), составляющей «самое большое начинание» трансцендентальной философии и оборачивающейся против тождества трансцендентального «я». «Я есть другой», — одна из четырех формул, которыми Делез синтезирует философию Канта²⁸. «Треснувшее Я» означает невозможность предсказания мыслящему «я» его спонтанности, состоящей в синтезе вре-

менности. «Я», появляющееся в пустой форме времени, не совпадает с «я», образующим живое настоящее, «я» синтезирующее и «я» живущее никак не могут совпасть. Для Делеза это означает, что трансцендентальная философия приводит к осознанию смерти Бога, поскольку лишь Он гарантирует тождественность «я». Однако Кант, по его мнению, отбросил пассивный синтез «органического субъекта», оставив ему лишь восприимчивость, и, поместив трансцендентальность в активный синтез, восстановил тождество субъекта. Делез редуцирует это искусственное тождество, удерживая «расколотое Я», в котором «обоснование преодолевается в пользу лишенной основы, универсальной *необоснованности*»²⁹, когда драматическое повторение исключает тождественность героя и он становится собственным симулякром, насмехающейся над своим образцом копией, — он всегда меньше своих действий, поскольку будущее, которое они вызывают, обладает тайной связностью, которая исключает связность совершившего их субъекта. Таким путем сфера трансцендентального очищается и от телеологии: пустая форма стрелы времени устраняет всякую цель, которая могла бы заставить время вращаться вокруг *cardo*, — «время сорвалось с петель». Симулякр по природе своей оказывается комическим двойником субъекта (синтеза привычки), с нетерпением ожидающим, когда последний явит себя посредством веры в Бога, чтобы повторить его осмеяние. Так Различие делает смерть Бога своей спутницей в вечном возвращении.

Интуиция, задаваемая синергией, подсказывает, что дело обстоит в точности наоборот. Для понимания этого достаточно различить смерть и умирание, как это делает Л.П. Карсавин³⁰. Зло, пожравшее бытие, пожирает себя самого, поскольку оно суть ничто. Но самозаклание Добра не есть его хитрая уловка, элегантно устраняющая тварную свободу. Смерть составляет трагедию свободы и именно в качестве этой истины она есть то, что должно быть *осилено* тварью. Умирание суть бессилие, неспособность истинно умереть в каждом своем, как говорит Карсавин, «моменте». «Стягивание» предметных воплощений в некий центр и образует абсолютную ложь субъекта: бесконечность этого его тождества находит свое основание как раз не в Боге, как думает Делез, а в Его смер-

ти. Захваченная этим лживым бытием, самость ничтожит свою энергичную природу: там, где тварная «свобода» абсолютизирует себя в трансцендентальном субъекте, там Бог распят. Самость должна осилить смерть каждого своего субъективного момента и тем самым осилить саму смерть. Смерть субъекта — событие, открывающее путь к Богу. Умирание же субъекта и есть его «вечное возвращение», ад.

«Процесс» субъекта стоит под знаком обосновывающего себя тождества. Определяясь в качестве когитальной, процессуальность упирается в гегелевское «несчастное сознание». Но и в качестве игры, затеваемой симулякром, она движима все той же всеразрушающей иронией. В этом отношении преодоление «несчастливого сознания» как и «вечное возвращение» представляют собой один и тот же процесс самообоснования субъекта. Трансцендентальный субъект, поднявшийся от моральности к нравственности, и «треснувшее я» по-разному воспроизводят форму одной и той же тождественности, снимающей всякую внешнюю по отношению к ней обоснованность. Ускользание предметной тождественности «я» в первом случае преодолевается позитивно (сущностное приобщение к Богу), а во втором это преодоление прячется за бесконечным повторением копий. Первый раз Бога распинают, объявляя Его высшим разумом, воспроизводящим эту тождественность где-то в бесконечности, второй раз — сама эта бесконечность становится формой тождественности, распинающей Бога. Один раз телеология строится на гипостазированном сущностном образце, другой раз — на отрицании образца. В обоих случаях субъект обрекает самость на умирание без надежды на воскресение. Абсолютно осуществленное бытие, имеющее личностное начало, коррелирует подлинной смерти субъекта, а трагедия *«несовершенной личности заключается как раз в ее бессмертии»*³¹.

Для Делеза смерть является вестником (не)бытия (или (?)бытия³²), на котором основывается чистое утверждение, противостоящее негативности. Инстинкт смерти не означает редукцию к неодоушевленной материи; смерть, «напротив, соответствует чистой форме, отрешившись от всякой материи, — пустой форме времени», а тождественность материи, как и тождественность бессмертной души, служит

попытке заполнить это время³³. Из этого рассуждения может показаться, что в качестве модуса (?) бытия пустая форма времени действительно низвергает субъекта, проявлением чего и является его «расколотовость», сопровождающая бытие-к-смерти. Делез акцентирует мысль Бланшо: в бесконечном времени «я лишен власти умереть» и потому «умираю без конца и края», тогда как в качестве своего личного момента «я» получает вместо подлинной смерти случайную. И если смерть, ограничиваемая исчезновением личности, позволяет мыслить ее как редукцию к материи, то лишь с учетом того, что в таком своем виде она всегда есть нечто извне приходящее, утверждающее тождество мыслящего субъекта, тогда как «умирание без конца» освобождает различие от этого тождества, вскрывая «некое «умирают», более глубокое, чем «я умираю»»³⁴. Иными словами, пустая форма времени движет различиями вопреки попытке «я» отождествить их в некоей личностной форме, для которой смерть представляется злом. Поэтому смерть является тем благом, которое разрушает форму «я» и материю Мыслящего субъекта и в котором реализует себя не подчиненное никаким образцам вечное возвращение различий, а воскрешение является иллюзией негативного, повторяющего тождество тела и мыслящего субъекта³⁵. Синтез живого настоящего, в котором «органический субъект» утверждается как принцип удовольствия («Оно»), и синтез прошлого, обосновывающий предметное применение этого принципа («Я»), разрушаются в *необоснованности* синтеза пустого времени («Сверх-Я»), который утверждает вечное возвращение различного, исключая возвращение Единого, Одинакового и Необходимого («я» и коррелирующего его тождественности Бога). Смерть – единственное Единое, подчиняющее себе множественное, абсолютно утверждающее случай и заставляющее умереть навсегда то, что претендует на уникальность и вечность. Инстинкт смерти – протест индивида (дифференцируемое интенсивности) против универсальности формы «я» и материи Мыслящего субъекта³⁶.

В свете изложенного, не ошиблись ли мы, выискивая за «треснувшим я» тождественного субъекта, распинающего Бога? Не призывает ли Делез как раз к тому, чтобы уви-

деть истинную смерть, противостоящую умиранию? Разве не в том находит он истину субъекта, чтобы тот пожертвовал свою тождественность вечному Различию? Но, с другой стороны, возможен ли такой жертвующий субъект? Ведь тогда он должен быть жертвующим до того, как стать субъектом или же жертва должна быть бессознательной, то есть не быть жертвой. Для такого субъекта не может быть ни самой жертвы, ни Бога, ни Его смерти. Последняя потому и случается, что «расколотовость» сохраняет тождественную форму субъекта, бесконечно воспроизводя и низвергая ее сообразно образцу бесконечного Различия, подменившему все возможные для нее предметные образцы. Потому смерть Бога и сопровождает вечное возвращение, что смерть как модус (не)бытия не есть уже смерть субъекта, но есть бесконечное его умирание под контролем иронизирующих симулякров. Не похоже ли тогда Различие на тождество, которое себя «как бы» отрицает, т.е. на «темную» сторону одной и той же тождественной природы? Мы вновь обнаруживаем гностическую подоплеку Различия.

От «биологического субъекта» Делез переходит к психическому, определяя, что психическая дифференциация является иной по своему типу, нежели биологическая, и выделяя в ней «я» как универсальную форму психической жизни и Мыслящего субъекта как ее материю. Эти форма и материя аннулируют учредившие их различия в универсальной формуле *cogito*. Поэтому индивид (интенсивность), выражая дифференциальные связи Идей, не сводится ни к «я», ни к Мыслящему субъекту (экстенсивности), он бесконечно отличается от них, оставаясь неуловимым для сетей их тождеств. Отсюда «воля к власти» – сила, призванная превзойти эти тождества в пользу собственно «неопределенного, плавающего, текучего, упаковывающего-упакованного» индивида, который должен быть освобожден от Унификации.

Всякая индивидуация, действительно, безлична и феноменально дана как некое пересечение «отсылок», «сил», «действий» и т.п., которое, наверно, наилучшим образом может быть описано через экзистенциалы «подручности» и «со-бытия». Но это и означает, что безличность является

прямым эффектом «пребывания» самости в онтическом Регионе, где, ближайшим образом, она всякий раз есть вовсе не она сама. Это значит, что всякая неочевидность и сомнительность, которой самостность может быть подвергнута с позиций такого описания, не покидает пределов сугубо предметного всматривания в феномен индивидуации (или же «присутствия»), выпускающего вопрос о соотношении самости и ее «я». В синергичной интуиции это отношение проявляется как взаимоотражение самости и трансцендентального субъекта, которое задает *тему генезиса смысла вообще*³⁷. Самость должна как-то «вступить» в сферу всеобщего и получить понятие, которое, тем не менее, не подменяло бы ее какой-то предметностью. Таким понятием-символом (мы придерживаемся метаописания) нам полужит *отклик*, для которого «я» образует априорную форму предметности. «Я» — это отклик самости на энергийный зов, ее «затронутая» эссенциальностью, но предметно не воплощенная энергия, — *чистая сила разума*. «Я, Господи» (Исх., 3: 4, Деян. 9: 10). В качестве такого отклика «я» есть «непредметный логос» самости, момент тождественности, которая сама по себе не образует смысла, являясь его «темным предшественником», агентом различия, о котором говорит Делез. Этот меональный план тождественности смысла во всяком интенциональном переживании, поскольку он может быть высказан, и составляет «я» самости. Его высказываемость уже есть смысл, в котором, тем не менее, отсутствует предметность, отличная от той, которую он отождествляет.

Отсюда сознание предстает не реактивной, как считает Делез, а активной силой самости, которая первично реализуется в утверждении «я». В отсутствии предметности последнего сказывается то генеалогическое (противостоящее диалектическому) начало сознания, в котором оно соединено с энергией самости. В этом соединении причастность впервые выступает как смысловая, но парадоксальным образом она не имеет здесь никакого предметного наполнения. Этот парадокс определяет движение разума, поскольку именно эту первичную непредметность он определяет в качестве ничто, являющегося основой всякого сущностного определения.

Сознание не симптом, а сила, представляющая трансцендирование в эссенциальном модусе бытия. Но поскольку это сила осуществления, то есть абсолютного утверждения самости в ее противостоянии Богу, ее интенсификация, полагающая фон безразличного и поглощающая его своими измерениями-различиями, она становится «реактивной», как только подменяет самость порождаемым ею субъектом. Тело — иноприродная сознанию сила опредмечивания синергии³⁸. Борьба этих двух трансцендентальных сил заведомо не имеет диалектического разрешения. Их синтез, всякий раз находимый в дискретных потоках его *existo*, являет абсолютный непокой эманлирующей самости, раскрывая ее сущностное бытие как непрерывное становление-истлевание, в котором всякое воплощение жаждет смерти, воскрешающей ее энергийный экстаз. «Вечное возвращение» предметных воплощений самости (надобно признать, что суть его состоит в воспроизводстве различия, и в этом смысле «не бытие возвращается, но сам возврат образует бытие в той мере, в какой он утверждается через становление и преходящее»³⁹) несет в себе эту жажду смерти как залог *абсолютного* энергийного синтеза, *обожения*.

Примечания

- ¹ Указанные здесь ключевые концепты синергичного дискурса введены и раскрыты С.С. Хоружим во многих работах, среди которых выделим «Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности», «Неотменимый антропоконтур» (Вопросы философии. 2005. № 1, 2; 2007, № 6, 7), «Человек: сущее, тройко размыкающее себя» и мн. др. (Указываемые в настоящей статье работы С.С. Хоружего, если иное не обозначено, опубликованы на сайте Института Синергичной Антропологии <http://www.synergia-isa.ru>).
- ² «Повторять — значит вести себя по отношению к единичному или особенному, лишенному подобного или равноценного». Эти слова Делеза, не слишком честно вырванные из контекста (Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 13), буквально соответствуют представленному здесь замыслу синергичной феноменологии самости.
- ³ См.: Хоружий С.С. Конституция личности и идентичности в перспективе древних и современных практик себя.
- ⁴ Этим не умаляются иные экспликации как, например, Я «основного слова» «Я — Ты» М. Бубера.
- ⁵ Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001.

- ⁶ См.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 2001. С. 190 и сл.
- ⁷ Соглашаясь с тезисом о близости аскезы и феноменологической установки (см.: Хоружий С.С. Православная аскеза и философская феноменология), отметим, что, по нашему мнению, опыт синергии противостоит трансцендентальным основаниям любой предметной интенции. Поэтому «трезвение» никак не совпадает с одним только приведением опыта к структурам трансцендентальной субъективности, которые не могут определять аподиктичность непредметных актов. Здесь мы видим одно из оснований «деэссенциализации человека» в синергической антропологии, которое ближайшим образом коррелирует разбираемому ниже концепту «трансцендентального эмпиризма».
- ⁸ Делез Ж. Различие и повторение. С. 11.
- ⁹ Для примера сошлемся на статью С.С. Хоружего «Имяславие и культура серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма» и попутно зададимся вопросом: что может означать «негодность» сущности человека перед его деэссенциализированной энергией, участвующей в синергии? Не ведет ли такая трактовка догмата к некоему подобию дифференциста в отношении уже самого человека и в конечном итоге к отожествлению материи (в т.ч. и слова как «тела» имени) со злом (чего фактически не смог избежать Плотин)? И что тогда могут означать загадочные слова Григория Паламы о «сущетворной» силе Бога (см.: *Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих.* СПб., 2004. С. 368), которые явно отсылают к платиновскому разделению энергии сущего и энергии, исходящей от сущего? Одним из основных контекстов для содержащихся в этих вопросах намеков на специфическую энергичность эссенциального модуса бытия является для нас различие апофатического богословия Евагрия Понтийского (апофатика очищения ума, развоплощения) и Дионисия Ареопагита (обожение во плоти) (см.: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение.* СПб., 1997. Гл. II).
- ¹⁰ Максим Исповедник. Толкование на 4-ю главу «О Божественных именах» Дионисия Ареопагита // *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии.* СПб., 1994. С. 157.
- ¹¹ Аристотелевский энергетизм, которого якобы не доставало Платону, является сущностным и сохраняет парменидовскую плотность бытия, пряча отрицание небытия за потенциальностью, которая всегда уже есть. Не удивительно, что для такого энергетизма прообразность оказалась «поэтическим бредом».
- ¹² По воспоминаниям Бибикина, Лосев говорил, что различить эйдосы и нужно и невозможно.
- ¹³ Платон. Государство // *Платон. Собр. соч.* в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 291.
- ¹⁴ Делез Ж. Платон и симулякр // *Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. Theatrum philosophicum.* М., Екатеринбург. 1998. С. 332.
- ¹⁵ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 2000. С. 786.
- ¹⁶ Делез Ж. Различие и повторение. С. 232.
- ¹⁷ См.: Делез Ж. Ницше и философия. М., 2003. С. 146.
- ¹⁸ Делез Ж. Различие и повторение. С. 77.

- ¹⁹ Это то, что, по мнению П.П. Гайдено, было утрачено вместе со «старой «метафизикой, хотя из Делез-как-Спинозы следует, что сделавшаяся у Спинозы явной подмена зла и добра «хорошими и дурными встречами» была свойственна и доброй старине в той мере, в какой ею правило «забвение небытия».
- ²⁰ Делез Ж. Различие и повторение. С. 11.
- ²¹ Злопамятность, нечистая совесть и нигилизм — продукты деятельности разума, тогда как они «не психологические черты, но основа человеческого в человеке. Они составляют принцип человеческого бытия как такового» (Делез Ж. Ницше и философия. С. 147. См. так же с. 185).
- ²² См.: Делез Ж. Ницше и философия. С. 193, 194.
- ²³ Там же. С. 107.
- ²⁴ См. там же. С. 103.
- ²⁵ Делез Ж. Различие и повторение. С. 96. Это виртуальное сознание (противопоставляемое потенциальности, т.е. уже существующее, но не дифференцированное), которым характеризуется само дифференцированное Различие (Идея).
- ²⁶ Делез Ж. Там же. С. 101.
- ²⁷ Характерно, что пространственный синтез, фундирующий феноменологическую intersubjectивность, здесь почти не интересует Делеза, о нем он будет говорить в связи с процессом индивидуации, когда и появится «другой». Это позволяет наметить интересную тему сопоставления мысли Гуссерля, двигавшейся от пассивного синтеза времени к активному синтезу пространства, с тем, как это движение воспроизвел Делез.
- ²⁸ Делез Ж. Различие и повторение. С. 114 и сл.; О четырех поэтических формулах, которые могли бы резюмировать философию Канта // *Делез Ж. Критика и клиника.* СПб., 2002. С. 46 и сл.
- ²⁹ Делез Ж. Различие и повторение. С. 120.
- ³⁰ См.: Карсавин Л.П. О личности // *Религиозно-философские сочинения.* Т. 1. М., 1992.
- ³¹ Там же. С. 87.
- ³² Делез толкует $\mu\acute{\eta}$ $\acute{o}\nu$ не как небытие (которое суть порождение псевдо-диалектики), а как «проблематичное бытие» (Делез Ж. Различие и повторение. С. 235, 322).
- ³³ Там же. С. 144.
- ³⁴ Там же. С. 145.
- ³⁵ См. там же. С. 297.
- ³⁶ См. там же. С. 314.
- ³⁷ Здесь нелишне отметить, что безупречная с логической точки зрения критика делезовской теории смысла (см.: *Кравец А.С. Теория смысла Ж. Делеза: pro и contra* // *Логос.* 2005. № 4 (49)) выпускает проблему генезиса смысла, которую ставит Делез, и не учитывает его борьбы с тождественностью, которая делала бы невозможным рождение новых смыслов.
- ³⁸ Схожая мысль проскальзывает у Ж.-Л. Нанси: «...здесь нет ни «априорных форм» интуиции, ни «таблицы категорий»: трансцендентальное заключено в бесконечных видоизменениях и пространной модуляции кожи» (Нанси Ж.-Л. *Corpus.* М., 1999. С. 38).
- ³⁹ Делез Ж. Ницше и философия. С. 119.

СИНЕРГИЙНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СВОБОДА

КРИСТИНА ШТЕКЛЬ

Цель этого текста – рефлексия на тему о синергийной антропологии и свободе. Такая рефлексия может иметь, по меньшей мере, два измерения. Формула «синергийная антропология и свобода» может быть понята как «синергийная антропология *как* свобода», и ее раскрытие тогда означает анализ места синергийной антропологии в современном философском дискурсе; но она может быть понята и как «синергийная антропология *о* свободе», что ставит задачу раскрыть решение проблемы свободы в рамках синергийной антропологии. Желая понять, почему и каким образом синергийная антропология оказывается важной для современного дискурса политической философии, мы должны уяснить себе оба измерения. На первом из них (синергийная антропология *как* свобода) я остановлюсь лишь кратко, главное внимание уделив второму (синергийная антропология *о* свободе). После краткого обозрения дискуссии о негативной и позитивной свободе в современной политической теории, я постараюсь продемонстрировать, что синергийная антропология способна предложить свежий взгляд на проблематику позитивной свободы.

Синергийная антропология *как* свобода

Проблема синергийной антропологии *как* свободы изучалась мною уже в нескольких работах¹. Как я стремилась показать, синергийная антропология представляет собой в большой мере независимое, автономное интеллектуальное явление в сфере современной православной мысли. Она принадлежит к традиции русской религиозной философии и богословия русской эмиграции, возникая как определенная интерпретация и философская разработка неопаламитского богословия. Синергийная антропология преодолевает вековой полемический раскол между интеллектуальной традицией Восточного христианства и западной мыслью; в то же время она осуществляет новое обращение к православной традиции после опыта тоталитаризма и с учетом его.

Неудивительно, в свете этого, что она откликается на вопросы самого актуального характера: Какова природа человеческого субъекта? В чем смысл индивидуальной свободы? Каким образом современная индивидуалистская антропология может осмыслить сообщество (community)? Синергийная антропология рассматривает эти вопросы как универсальные, признавая, что они равно затрагивают как западные общества, так и общества православного ареала, и это в особенности верно после и вследствие пережитого и теми, и другими опыта тоталитаризма. Вместо того, чтобы изображать внешнюю, стороннюю позицию по отношению к западной модернити, и с этой позиции ее судить – как это делается почти всегда в православном философствовании на тему модернити – синергийная антропология стремится найти и выделить во всех доступных традициях, и в Западной, и в Восточной, здоровые элементы альтернативной антропологии. Можно сказать, что, вместо того чтобы просто рассуждать о модернити, она изыскивает возможности действовать, пребывая в ее условиях, преодолевать ее *изнутри*. В этом смысле сама синергийная антропология может рассматриваться как акт интеллектуальной свободы. Как мне представляется, учет этого аспекта – необходимая предпосылка решения следующего вопроса: что могла бы добавить синергийная антропология в современный философский дискурс?

Синергийная антропология *о* свободе

Сейчас я хочу сдвинуть перспективу с «синергийной антропологии» как интеллектуального явления к конкретному корпусу ее идей. Рассмотрим, какой вклад вносит синергийная антропология в одну определенную тему современной политической философии: в проблематику человеческой свободы. Существо этой проблематики можно резюмировать так: *как концептуализовать соотношение между свободой отдельного, «сингулярного» человеческого существа и его вовлеченностью в общественный жизненный мир?* Как покажем мы ниже, принятые трактовки свободы в политической философии сталкиваются с трудностями, пытаясь примирить общественное (common) с индивидуаль-

ной свободой. Современная политическая теория выходит из этих трудностей, отдавая индивидуальной свободе приоритет по отношению к общественному, соединяющему людей. Я же хотела бы развить идею о том, что синергичная антропология может предложить путь к трактовке, придающей обоим полюсам равный вес — и, тем самым, путь к переосмыслению и переоценке отношения между общественным и индивидуальной свободой.

Как правило, в политической философии вопрос о свободе получает бинарную постановку: свобода у древних в сравнении со свободой современного человека; позитивная свобода в противопоставлении негативной свободе. Первая из этих бинарностей — это знаменитое различие между «свободой древних людей» и «свободой современных людей», введенное философом Бенжаменом Констаном в эпоху после Французской революции. Утверждалось, что древняя (античная) концепция свободы — элитарна и «партиципативна» (предполагает участие каждого в управлении обществом), тогда как современный политический идеал — свобода эгалитарная и репрезентативная (управление — дело особых представителей, а не всех и каждого). Согласно Констану, античный идеал свободы был раз навсегда преодолен и отменен в современном понимании свободы.

Через полторы сотни лет русско-английский философ Исайя Берлин подкрепил и усилил вывод Констана. В своем знаменитом эссе «Два понятия свободы» (1958)² Берлин ввел различие между двумя видами свободы, позитивным и негативным. Негативную свободу он определил как отсутствие препятствий для действий человека, позитивную — как личную независимость, наличие возможности и способности к действию. Берлин предполагал, что оба понятия свободы вполне состоятельны как человеческие идеалы, но в то же время указывал, что, как показывает история, понятие «позитивное» подвержено политическим искажениям и злоупотреблениям. Он пояснял, что понятие позитивной свободы, выдвигавшееся такими мыслителями, как Руссо, Кант и Гегель, часто использовалось для обоснования требований коллективного контролирования — и это вело к парадоксальной ситуации, когда во имя свободы индивиды

и те или иные группы в обществе подвергались принуждению ради блага общества в целом. В противоположность этому принцип негативной свободы рассматривает любые виды ограничений или регулирования как опасность для индивидуальной свободы и потому строго отстаивает свободу как невмешательство. По мнению Берлина, негативная свобода как принцип невмешательства стоит выше позитивной свободы в том, что касается гарантий свободы индивидуума в обществе. Анализ Берлина задал вехи и установки для политической теории второй половины двадцатого века. Либеральная политическая теория строилась под знаком примата негативной свободы³.

Критика парадигмы свободы как невмешательства исходила от коммунитаристских философов, которые выступали в пользу общественного, основываясь на социологии. Основной аргумент их был в том, что каждая личность изначально погружена в контекст семьи, религиозной традиции, местной общины и т.п.⁴ Эти разнообразные виды сообществ, с коммунитаристской точки зрения, необходимы для нормального функционирования государственного устройства. Однако, несмотря на усиленное акцентирование ценности сообщества, коммунитаристы не проясняют трудного вопроса о соотношении свободы отдельно взятого человеческого существа и его вовлеченности в общественный жизненный мир; они принимают это соотношение как данность. Задачу же политики коммунитаристы видят в том, чтобы гарантировать «свободу выхода» из первично заданных сообществ и «свободу вхождения» в общественные связи, свободно избранные, исходя из собственных интересов⁵. Такая логика рассуждений оставляет в неизменности дихотомию негативной и позитивной свободы.

Критику этой дихотомии можно найти в трудах британского историка политической мысли Квентина Скиннера, который предложил «третье понятие свободы»⁶. Как историк, Скиннер восстанавливает интеллектуальную традицию гражданского республиканизма, а как политический философ — политическую традицию республиканской свободы, свободы как отсутствия господства (*non-domination*)⁷. Скиннер выдвигает альтернативное понимание негативной сво-

боды. В центр он ставит благо сообщества, которое, однако, не понимается в том смысле, что личная свобода членов сообщества должна быть подчинена этому благу. В республиканской традиции гражданин рассматривается как свободный гражданин только *в состоянии свободного*. Вопрос, тем самым, заключается в том, как сохранить состояние свободного. Предпосылкой состояния свободного и не-господства для каждого гражданина служит экономическое благополучие и активная политическая вовлеченность. Иными словами, человек должен *делать нечто* для своей свободы. Подобное понимание свободы налагает большие требования, нежели либеральная концепция негативной свободы. Республиканский идеал свободы – не простое невмешательство, но активная вовлеченность, которая стремится к поддержанию свободы индивидуума и свободы государства при взаимной зависимости этих свобод. Аналогично и понятие сообщества в республиканской теории является более обязывающим, чем коммунитаристское понятие. Сообщество – это не просто социальная данность, но результат активной вовлеченности, ангажированности и сотрудничества, выходящего за пределы чистого блюдения собственных интересов.

Теперь, согласно разработке Скиннера, место дихотомии негативной и позитивной свободы занимает тройкая констелляция либеральной негативной свободы, республиканской негативной свободы и позитивной свободы. Республиканский акцент на важности общего блага по-прежнему предполагает негативное понятие свободы (отсутствие господства). Здесь не затрагивается второй полюс дихотомии, позитивная свобода. Скиннер принимает оценку Берлина позитивной свободы как потенциально тоталитарной: по Скиннеру, защитники позитивной свободы считают, что человеческая природа наделена сущностью и человеческие существа свободны лишь в том случае, если они успешно реализуют эту сущность. Опасность, кроющаяся в идее сущности, очевидна: «Те, кто воображают, будто человеческая природа имеет некую сущность, а потому утверждают, что имеется всего одна цель, которой мы все должны посвящать себя, имеют тенденцию проявлять агрессивность или, по

крайней мере, выступать с позиций непререкаемой истины по отношению к тем, у кого более плюралистические воззрения»⁸.

Из этого суждения становится ясно, что, когда позитивная свобода соединяется с онтологией сущностей, она не может избежать тоталитарной ловушки. Но что, если суть этой ловушки не в самом понятии позитивной свободы, а именно в онтологии сущностей, привязываемой к нему? Что, если бы мы попробовали концептуализовать позитивную свободу в перспективе не-эссенциалистской онтологии? В оставшейся части этой статьи я хочу показать, что синергичная антропология доставляет пример того, как это может быть сделано.

Прежде всего, требуется вкратце напомнить, каким путем конституируется неэссенциалистская онтология в синергичной антропологии. Здесь выдвигается альтернатива классической антропологии. В последней человек определялся своим центром, и принималось, что бытие личности в мире зависит критически от этого центра. Прямейший пример этого – Декартова редукция самости (self) к ее радикальному минимуму, *cogito*. В антропологии границы Сергея Хоружего совершается обратное движение: не редукция к центру, но тройное разворачивание к крайним пределам самости. Хоружий развивает идею о том, что человек конституируется своим отношением к «Иному». Это отношение разворачивается в трех базисных измерениях – онтологическом, онтическом и виртуальном, а также в их возможных суперпозициях, «гибридных топиках». Где прежде имелся бы человек как сущность и как центр, и где постметафизическая философия XX века усматривает лакуну, Хоружий помещает человека как энергичную конфигурацию и как плюралистическое существо, наделенное тройственной границей. Один из главных тезисов его в том, что границы не закрыты, они суть такие области, где могут происходить процессы взаимодействия с соответствующим «Иным». Эти процессы направлены к тому, что Хоружий называет «размыканием» и что представляет собой взаимодействие чело-

веческих проявлений с энергиями «Иного». От «антропологии границы» Хоружий, таким образом, продвигается к «антропологии размыкания», или же синергийной антропологии⁹.

Сердцевину попытки синергийной антропологии представить альтернативу Декартову субъекту составляет осознание того обстоятельства, что православная традиция (как и духовные традиции вообще) стоит на фундаменте опыта, который картезианская метафизика отразить неспособна: опыта обожения (*theosis*). Этот опыт описан в аскетической литературе отцов-пустынников и осмыслен в исихастском богословии. Его ключевой элемент — понимание того, человек существует в присутствии (*vis-a-vis*) иной формы бытия и что возможна трансформация человеческого существа в перспективе этого «Инобытия». Хоружий напоминает читателю, что, коль скоро мы принимаем всерьез антропологическую реальность мистического опыта и духовных практик, мы приходим с неизбежностью к пересмотру классической антропологической парадигмы человека как автономного субъекта. То, что Хоружий желает предложить, это — философская антропология, которая открыта для реальности мистических опытов, однако не ограничена ею. Он выдвигает такую философскую антропологию, в которой имеется независимое место для религиозного опыта, но которая при этом не является религиозной антропологией как таковой.

Вся совокупная работа Хоружего над исихастской традицией может быть прочтена как образцовое рассмотрение онтологической границы человека. В исихазме участник традиции толкует себя как энергийную формацию и проходит ряд аскетических и духовных практик («Лествицу»), направленных к осуществлению *транс*-формации. Существенно, что эта энергийная трансформация не может исходить лишь из человеческой самости, она должна опираться на взаимодействие с «Иным». В христианской перспективе «Иное» есть Троиственный Бог, тогда как трансформация, *theosis*, свершается действием Божественной энергии (благодати). Кратко говоря, именно на онтологической границе личность обретает аутентично «религиозный» опыт, опыт

экзистенциальной трансформации, в которой трансцендированию подвергается сама автономия человека. Хоружий не думает утверждать монополию какой-либо конфессии или религиозной традиции на такой опыт. Вместо этого он защищает более общее положение о реальности религиозных опытов, которая становится осязаема в духовных и аскетических практиках.

Как можно заметить, синергийная антропология трактует религиозный опыт в перспективе, которая радикально отличается от современного понимания религии. В современной политике склонны, как правило, приписывать религиозным традициям тенденцию к приобретению тоталитарных и фундаменталистских черт, к превращению в замкнутые системы интерпретации и идентификации и к практикам руководства своими членами на базе эссенциалистской логики позитивной свободы. Взгляд на историю религиозных распрей и всевозможных конфликтов между политическими и религиозными институтами весьма ясно говорит, что имеются здравые причины как для такой убежденности, так равно и для выводов, которые из нее делаются: отделение церкви от государства и отнесение религиозного к сфере частного. Однако чтение синергийной антропологии напоминает нам, что современная перспектива может оказаться слишком ограниченной. Она сформирована онтологией сущностей. Подобная перспектива способна привести в поле нашего зрения религию, в первую очередь, в ее институциональных аспектах. Но она, однако, слепа к религии как духовной практике, поскольку та антропология, которая соответствует реальности духовных практик, не согласуется с эссенциалистской онтологией. И важный вклад синергийной антропологии в актуальную задачу тематизации места религии в политической модерности состоит, на мой взгляд, именно в том, что она делает эту невидимую зону видимой.

Та позитивная свобода, которую мы обнаруживаем в синергийной антропологии, это уже не свобода «актуализовать сущность», а свобода «актуализовать размыкание». Данное утверждение стоит разъяснить по пунктам. Духовная традиция в религии определяется некоторым корпусом

идей и корпусом практик. Устойчивость и непрерывность учения и практик, сохранение строгой направленности практик к определенному телосу с необходимостью обеспечивается сообществом, они не могут быть делом отдельного человеческого существа. Продвижение и восхождение в духовно-аскетическом процессе остается уникальным и личным предприятием, делом свободного решения, однако только сообщество способно доставить средства для этого предприятия; и в то же время оно само конституируется на основе разделяемых практик¹⁰. Это диалектическое сочетание личной свободы и разделяемых практик не соответствует ни целиком негативному, ни целиком позитивному пониманию свободы. Свобода личности негативна, покуда личность совершает свой автономный выбор: устремляться ли или нет к экзистенциальному размыканию. Свобода личности позитивна, когда она вписана в духовную традицию.

С христианской точки зрения, это — свобода человеческого существа принять или же отвергнуть идею сущего, сотворенного по образу Божию. Однако образ Божий в человеке — это не «сущность» человека, ожидающая своей реализации; напротив, это то, что устремлено прочь от всякой индивидуальной сущности. Даже когда человеческая личность толкует себя как сотворенную по образу и подобию Божию и посвящает свои усилия актуализации этого подобия (в чем и заключается смысл обожения) — здесь не актуализуется никакая «сущность»! То, что является искомым в этой позитивной свободе, это не «сущность», а «размыкание» — актуализация специфически личностного, ипостасного отношения. Прообразом и «эталонном» всей описанной ситуации, процесса продвижения к размыканию, служат практики исихастской аскезы («Лествица»), отчего исихазм и оказывается в центре исследований Хоружего¹¹.

В центре же исихазма — тайна Троицыного Бога. Божественное имеет свойства как единства, так и различия: Бог един, равно как и троичен. В книге «Бытие как общение» Иоанн Зезюлас разъяснил, каким образом греческие Отцы Церкви, стремясь описать смысл Троичности, не стали определять единство или же сущность, в которой были едины

три Ипостаси, как «причину» Божественного (что было, однако, сделано в западной теологии, где Августин принял решение обозначить Божественную сущность отвлеченным термином *divinitas*). Для каппадокийских Отцов «причиной» Божественного была Личность Бога-Отца. Качественности Личности Бога-Отца греческая патристика охарактеризовала как *свободу* и *любовь*: свободу, поскольку Бог сотворил мир *ex nihilo*, актом свободы, а любовь, поскольку Он рождает Сына и изводит Духа — и, тем самым, отождествляет свое бытие с соотнесенностью (реляционностью, *relatedness*), или же общением¹².

Будучи сотворен по образу Божию, человек несет качества свободы и соотнесенности. Однако качество соотнесенности для человеческого существа потенциально, актуализация же его основывается на первом качестве — свободе, свободном выборе. Человек избирает — войти или не войти в отношение. В этом пункте важно иметь в виду, что в христианском понимании человеческого субъекта играет ключевую роль событие падения. Лишь в свете этого события становится состоятельным православное понимание личности. Именно в принципе свободы человек — по образу Божию: «... человек способен принять или же отвергнуть онтологическую предпосылку своего существования, он может отказаться от ... личного общения, может сказать «нет» Богу»¹³. Но человек и действительно сказал «нет» Богу в событии падения. Смысл первородного греха в том, что человек отказался от отношения к Богу и заплатил утратой соотнесенности со своими братьями, человеческими существами. В христианском видении отмена этого «нет» возможна — исключительно чрез личность Иисуса Христа, в покаянии и евхаристии. В Церкви совершается восстановление соотнесенности человека — соотнесенности с Богом в личном отношении, а отсюда и соотнесенности с другими человеческими существами. Быть истинно «по образу Божию» значит для христиан не только осуществлять свою свободу, но и свободно осуществлять свою соотнесенность. И отсюда вытекает, что с христианской точки зрения концептуализация человеческого субъекта исключительно лишь в терминах индивидуальной свободы является непол-

ной. Человеческое существо подлинно является «личностью» только когда человек актуализует отношение к другим людям. Но это отношение конституируется не одними лишь человеческими субъектами, оно конституируется и актуализуется в свете экзистенциальной соотнесенности человека с Божественным. Оно конституируется в перспективе трансцендентального *телоса*, к определениям которого принадлежат свобода и соотнесенность.

Подобное понимание взаимосвязи между человеческой свободой и соотнесенностью ведет к ситуации, парадоксальной с современной точки зрения: в обыденном современном понимании мы свободны, когда никем и ничем не связаны (принцип невмешательства), и несвободны, когда связаны каким-либо отношением. Но в перспективе, которую синергичная антропология наследует из православного богословия, мы свободны, когда состоим в отношении. Для современного опыта свобода, подчиняемая верховной идее блага, несет риск тоталитарного замыкания. С позиций синергичной антропологии подобная позитивная свобода требует выведения в открытость, «размыкания». Такое понимание свободы несовместимо с классическим различием между негативной и позитивной свободой. Если Скиннер предложил «третье понятие» свободы в форме альтернативного варианта негативной свободы, то из синергичной антропологии мы бы могли извлечь «четвертое понятие» свободы в форме альтернативного варианта свободы позитивной. На поверку нео-римское понятие свободы у Скиннера и христианское понимание свободы суть две стороны одной медали: согласно нео-римскому понятию, отрицается, «что воля может быть автономна, если она при этом не свободна от зависимости от чьей-то еще воли»¹⁴; по христианскому же пониманию человек автономен по отношению к Божественной воле и потому способен делать выбор между негативной и позитивной свободой — однако принятие позитивной свободы несет с собой еще большую свободу. В этой перспективе позитивная свобода есть предмет свободного выбора и связана она не с «сущностью», но с все расширяющимся «размыканием». Как мне представляется, такое понимание свободы исключает развитие тоталитарных

потенций позитивной свободы, ибо оно не допускает вытравления и институционализации некой «цели», для которой человеческие существа и личные отношения, сфера личностного общения, будут «средствами». «Актуализация сущности» означает, что для позитивной свободы существует некая конечная точка, стадия, на которой эта свобода окончательно и совершенно достигнута и осуществлена. Идея «размыкания» не знает подобной конечной точки. Она видит в горизонте здешнего бытия лишь актуализацию соотнесенности человека.

Практики свободы

Аскетизм, христианское понимание свободы, свобода как «размыкание» — неужели всё это надо понимать как раскрытие и решение проблемы свободы в политической модернити? Если ответ должен быть односложным — это, конечно, «нет». Но мне представляется, что, разрабатывая «онтологию размыкания», синергичная антропология самым прямым образом раскрывает и разрешает определенные затруднения современного философского дискурса. Прежде всего, она предлагает свой оригинальный подход к актуальной задаче понимания места и роли религии в политической модернити. Синергичная антропология — не религиозная антропология, но она умеет конструктивно учитывать религиозный опыт. И в такой перспективе возможен более дифференцированный анализ религиозных явлений, чем наш обычный, что концентрируется почти всецело на религиозных институтах. Но есть и более глубокий момент.

Синергичная антропология вносит вклад в трудную проблему постижения природы соотношения между свободой человеческого субъекта и его принадлежностью к обществу. В выстраиваемой ею перспективе свобода человеческого субъекта отнюдь не обязательно должна сводиться к простому невмешательству или же «свободе выхода». С позиций синергичной антропологии свобода не является ни негативной, ни позитивной, но она может становиться либо той, либо другой в силу способности человеческого субъекта, носителя свободы. Эта антропология ставит в центр че-

ловеческое существо как таковое, как носителя своей собственной свободы. В этом аспекте она родственна «третьему понятию свободы» Скиннера, которое подчеркивает роль и ответственность индивида в деле личной и общественной свободы. Синергийная антропология преодолевает дихотомию позитивной и негативной свободы. Она указывает нам, что, вместо схоластических разговоров о том, является ли свобода «в принципе» негативной или позитивной, разговор, адекватный антропологической реальности, должен вестись о *практиках свободы*.

В подобной установке синергийная антропология не является одиночкой. Сходное неприятие современных изводов эссенциалистской онтологии выражает пост-хайдеггерианская и, в частности, новая французская философия. К примеру, Жан-Люк Нанси в книге «Бытие единичное множественное» стремится передать отношение между человеческой свободой и общественным началом на языке соотношения, которое так и не становится соотнесенностью, будучи процессом соотнесения¹⁵. Аналогично и идею о том, что человеческое существо совершает активный выбор участвовать в традиции и в этом процессе трансформируется, можно найти у других авторов — в частности, у американского философа Аласдэяра Макинтайра. За творчеством Макинтайра стоит иной теологический фон (а именно, неотомистский), но здесь, как и в синергийной антропологии, мы обнаруживаем перспективу, которая открыта к религиозному опыту и к идее традиции, но при этом не превращает последнюю в постулат, ограничивающий весь горизонт¹⁶. Для Макинтайра, традиция есть модус постижения, наряду с «энциклопедией» и «генеалогией»; в синергийной антропологии онтологическое — топика человеческого бытия, одна его «граница», наряду с онтической и виртуальной. Таковы лишь два связующих звена между синергийной антропологией и дискурсом политической философии наших дней. Они показывают, что поиск решений проблемы позитивной свободы вне рамок эссенциалистской онтологии — широкое явление в политической модернити, и вклад синергийной антропологии здесь крайне актуален и своевременен.

Примечания

- ¹ *Stöckl K.* Modernity and its critique in 20th century Russian orthodox thought // *Studies in East European Thought*. 2006. V. 58(4). P. 243 – 269; *Stöckl K.* The lesson of the revolution in Russian émigré theology and contemporary Orthodox thought // *Religion, State, and Society*. 2007. V. 35(4). P. 285 – 300; *Штекль К.* Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна // *Вопросы философии*. 2007. № 8. С. 34 – 47.
- ² *Berlin I.* Two Concepts of Liberty // *Four Essays on Liberty*. Oxford, 1969. P. 118 – 172.
- ³ *Rawls J.* *Political Liberalism*. New York, 1993.
- ⁴ *Taylor C.* *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, 1989.
- ⁵ *Walzer M.* *Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism*. New Haven, London, 2004.
- ⁶ *Skinner Q.* A third concept of liberty // *London Review of Books*. 2002. № 24(7).
- ⁷ *Skinner Q.* *The foundations of modern political thought*. Cambridge, 1998; *Skinner Q.* Liberty before Liberalism. Cambridge, 1998; *Skinner Q.* A third concept of liberty // *London Review of Books*. 2002. № 24(7).
- ⁸ *Skinner Q.* A third concept of liberty // *London Review of Books*. 2002. № 24(7). P. 242.
- ⁹ *Хоружий С.С.* *Очерки синергийной антропологии*. М., 2005.
- ¹⁰ *Horujy, S.S.* Anthropological turn in Christian theology: An Orthodox Perspective. Lecture at the Divinity School. University of Chicago, 4 October, 2006 / Preprint of the ISA, English series. № E2.
- ¹¹ *Хоружий С.С.* *К феноменологии аскезы*. М., 1998.
- ¹² *Zizioulas J.* *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press. 1985.
- ¹³ *Yannaras C.* *The Freedom of Morality*. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press. 1984, P. 20.
- ¹⁴ *Skinner Q.* A third concept of liberty // *London Review of Books*. 2002. № 24(7). P. 263.
- ¹⁵ *Nancy Jean-Luc.* *Being Singular Plural*. Stanford, 2000 / рус. пер.: *Нанси Ж.-Л.* *Бытие единичное множественное*. Минск, 2004.
- ¹⁶ *MacIntyre Alasdair.* *Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition*. London, Duckworth. 1990.

ДИСКРЕТНОЕ ВРЕМЯ В АНТРОПОЛОГИИ: ИСИХАСТСКИЙ ОПЫТ

П.Б. СЕРЖАНТОВ

Ядром православной мистико-аскетической традиции является исихастский опыт. Его мы находим, начиная с IV в., в египетском и палестинском монашестве, позднее – в византийском и русском. Этот опыт вплоть до самых высоких своих ступеней получил антропологически значимую интеллектуальную разработку (в этой связи прежде всего необходимо назвать богословие энергий Григория Паламы). Исихастский опыт лежит в основе синергийной антропологии, которая рассматривает энергийное переустройство человека в процессе его приближения к антропологической границе. На антропологической границе происходит событие трансцензуса (обожения человека). Таким образом, указанный процесс изменяет само бытие человека, а, значит, изменения отражаются и на сознании времени у человека. Непосредственная соотнесенность времени и бытия признается и древними философами и современными.

Яркий пример тому дает М. Хайдеггер: «В правильно понятом и правильно эксплицированном феномене времени коренится центральная проблематика всей онтологии». Это убеждение свойственно не только феноменологическому направлению философии. Сто лет назад православный мыслитель С. Глаголев писал о связи времени с онтологической тематикой: «То, что живет во времени, характеризуется лишь стремлением к действительному существованию, к действительному бытию, но оно лишь *бывает*, а не *есть* действительно. Понятия бытия и вечности оказываются совпадающими». Задачей данной статьи будет отследить, как опыт вечности (опыт приближения к антропологической границе, к инобытию) сказывается на сознании времени у исихаста.

Прежде всего, при обсуждении исихастского опыта затронем проблему доказательности. Это необходимо, поскольку православный мистический опыт со времен ареопагитского корпуса описывается в рамках апофатического

богословия. Оно, как многим представлялось и представляется сейчас, исключает дискурс мистических утверждений о богообщении, сводит мистическую аналитику к дискурсу отрицаний. Однако возможность рассуждать об опыте исихастского антропологического процесса, приходя к положительным выводам, все-таки есть. Она была обоснована Григорием Паламой, который прояснил эту возможность, если говорить в первом приближении к сути, с помощью онтологического различия между непостижимой сущностью Бога и постижимой энергией Бога. Палама использовал в обосновании истинности исихастской традиции аристотелевское понятие энергии, соотнося его с исихастским опытом (необходимость этого соотношения будет прояснена ниже).

Философско-богословские доказательства применительно к исихастскому опыту были проанализированы современным греческим богословом С. Янгазоглу, который остановил внимание на весьма симптоматичном аспекте спора между Паламой и Варлаамом Калабрийцем. Калабрийский философ отказывается строить доказательные силлогизмы, поскольку видит неприступность и отсутствие изначального знания о Божестве. «Доказательство первично по отношению к доказуемому, но ничто не первично по отношению к Богу», – рассуждает он. Действительно, в человеческом знании нет ничего столь изначального, что сохраняло бы изначальность и применительно к Богу. Тем не менее «Палама поясняет, что, хотя доказательство неприменимо к Божественной сущности, оно может быть применено при определенных условиях к тому, что около сущности. Это природные характеристики, или ипостасные атрибуты, бытие которых обусловлено сущностью, и, хотя они не существуют первично по отношению к сущности, они несомненно не следуют в хронологическом смысле за безначальной (uncaused) природой Троичного Бога»¹. Следовательно, в позитивном ключе нельзя рассуждать о сущности, но можно рассуждать о божественных энергиях, которые суть «около сущности».

Это утверждение относится не только к сущности Бога, но и к сущностям, сотворенным Богом. В чисто философ-

ком отношении Палама придает особое значение тому, что «изначальное» знание, необходимое для формирования доказательных силлогизмов, не должно пониматься хронологически даже когда касается тварных вещей. Это объясняется очевидным обстоятельством: тварные вещи сами по себе предшествуют познанию их, и логический мыслительный процесс развивается в ситуации их существования, их прежде-положенности. Итак, в понимании энергии (природной характеристики, ипостасного атрибута) дискурсивное мышление может быть корректным и продуктивным. Мы подошли к моменту, когда требуется уточнение упомянутого онтологического различия между сущностью и энергией.

Мыслить слишком упрощенно различие между сущностью и энергией Бога, забывая об антиномическом характере различия и как бы разделяя Божество на две части, из которых одна причастна человеческому опыту, а другая нет — все же нельзя². Исторический пример неотъединяющего различия энергии от сущности в Боге, Который открывается человеку, дает Марк Эфесский: «Если говорится, что Бог то, что Он *есть*, то и *имеет*, а именно, Он есть жизнь и жизнь имеет, есть мудрость и мудрость имеет, то, поскольку Бог есть (все) это, оно никак от него не отличается, ибо оно — сущностно и природно (для) Бога; поскольку же Он (только еще) имеет это, оно отличается (от Него Самого) и сходит к нам. И энергии эти и восполнены объединенно, и нераздельно раздельны с единой сущностью»³. О том же рассуждает в диалоге «Феофан» Григорий Палама. Анализируя слова апостола Петра о людях как *причастниках божеского естества* (2 Пет 1:4), он утверждает антиномичность этого выражения, что роднит последнее с триадологическим догматом: Бог одновременно — Один и Трое, так же точно и о Божественной природе следует мыслить одновременно как о несообщаемой и в известном смысле сообщаемой⁴.

Продолжим уточнять понятие энергии в синергической антропологии. По наблюдению патролога Г. Флоровского, богословие Иринея Лионского (к нему восходит исихастское учение об обожении) обычно называют «богословием событий», и будет справедливо отнести эту же характеристику к богословию Григория Паламы⁵. Событие непосред-

ственного соединения Бога и человека, понимаемое принципиально энергийно (синергия), — таков был предмет мысли Паламы, когда он отстаивал аутентичность исихастского опыта. Выясним онтологическую роль энергии в событии фундаментального преобразования человеческой природы.

С. Хоружий разворачивает событие в онтологическую триаду: *дьюнамис* → *энергейя* → *энтелехейя*. Как единое целое, все три перечисленных компонента встречаются в девятой книге аристотелевой «Метафизики» (об энтелехии, энергии и дьюнамис у Стагирита см. размышления А. Лосева⁶). Каждому элементу тройки соответствует вариативный спектр значений. Дьюнамис — возможность, потенция. Энергейя — энергия, действие, акт, актуализация, осуществление. Энтелехейя — энтелехия, действительность, актуализованность, осуществленность. Компоненты тройки и их соотношения получают разные трактовки и, тем самым, ложатся в принципиально разные философские русла. Существуют три трактовки онтологии события. 1) Эссенциальная (энергия подчинена энтелехии; напр.: гегельянство). 2) Эссенциально-энергийная (энергия предельно приближена к энтелехии; напр.: неоплатонизм; согласно интерпретации Хайдеггера, следует сюда же отнести философию Аристотеля). 3) Энергийная (в которой энергия доминирует, приближаясь к дьюнамис; подход исихастской антропологии)⁷.

Отношение энергийного дискурса к эссенциальному в истории вызывало дискуссию по вопросам основополагающего характера. Воспользуемся для иллюстрации замечанием Г. Флоровского касательно паламитских споров: «Святитель Григорий (Палама. — П. С.) постоянно спорит со всеми «эссенциальными теологиями», которым не удается объяснить Божественную свободу (это замечание Флоровского будет прояснено далее. — П. С.), динамизм Божией воли (воля — коррелят энергии, динамизм воли означает динамизм энергии. — П. С.), реальность Его действий», т.е. онтологическую доминанту энергий⁸. Причину возникновения эссенциалистской мысли Флоровский усматривает в имперсональной метафизике. Марку Эфесскому принадлежит мысль, отстаивающая категорическое несходство энергий-

ного и эссенциального дискурса: «Если мы скажем, как то угодно еретикам, что Бог совершенно недвижим и не-энергичен, то Сам Он будет приводить мир в движение только как цель и предмет стремления»⁹. Очевидно, что Бог является не только Целью, но Источником энергии для исихаста.

Если эссенциальный дискурс постулирует власть эссенциальных принципов, то, как подчеркивает С. Хоружий, дискурс эссенциально-энергичный учитывает, что реализация этой власти является действием и нуждается в энергии: *всякая сущность энергична*. Но примат сущности, сохраняющийся в эссенциально-энергичной трактовке события, требует, чтобы всякая энергия служила реализации эссенциальных начал, следовательно, звучит и другой тезис: *всякая энергия сущностна*. Два приведенных тезиса определяют собой эссенциально-энергичный дискурс¹⁰.

Вышеуказанные тезисы были в отчетливой философской форме высказаны А. Лосевым, когда он описывал основные положения имяславской мысли. Имяславие, возникшее в начале XX в., заявляло о себе как о такой интерпретации исихастского призывания имени Божия, которая нимало не нарушает исихастской традиции и даже является ее органическим продолжением. Лосев связывал попытки отстаивать имяславие со вполне определенным философским руслом. «Философское обоснование имяславия я нахожу единственно в платонизме», — признавал он, ссылаясь на Плотина (неоплатонизм) и Платона¹¹. Сущность, согласно Лосеву, энергична: «Сущность бытия есть живая энергия идеи»¹². А энергия сущностна: «Энергия сущности есть сущность, соотнесенная с инобытием»¹³. Правда, следом за этим автор продолжает: «С другой стороны, энергия сущности отлична от самой сущности <...> Сущность непознаваема. Энергия постижима, = идея»¹⁴. Тем не менее философ недвусмысленно утверждает сущностность энергии: «Молитва — онтологическое слияние в одном Божественном Имени двух сущностей, божественной и человеческой»¹⁵. Призываемое в такой молитве «Имя Божие — энергия сущности Божией»¹⁶.

С эссенциально-энергичным дискурсом мы сравним исихастский энергичный дискурс, чтобы подчеркнуть от-

личие одного от другого. С. Хоружий настаивает, что для энергичного дискурса недопустима никакая субстанциализация или гипостазирование энергии. Энергия представляет собой не «имя», но «глагол» и в структуре события является предикатом, «сказуемым». В эссенциализированных дискурсах, таких, как имяславский, доминирующий сущностный принцип является «именем», «подлежащим»¹⁷. Имяславцы это положение откristаллизовали в целое богословие имени. Предложенная А. Лосевым идентификация имяславия с неоплатоническим дискурсом энергий заставляет усомниться в том, что имяславие следует считать дальнейшей ступенью в развитии исихастской традиции (богословия энергий), поскольку имяславие делает шаг вспять — к эссенциальному дискурсу, занимая промежуточную эссенциально-энергичную позицию. Интересно, что появление имяславия встретило закономерный интеллектуальный отпор в православной среде. Как некогда учение Варлаама Калабрийского было раскритиковано и осуждено поместной Константинопольской Церковью, так и имяславие было раскритиковано и осуждено как ложное умопостроение Синодом поместной Российской Церкви, как равно и коллективным решением богословов Константинопольского Патриархата.

В истории философии вплоть до наших дней энергичный подход в чистом виде не присутствовал, в некоторой мере с ним коррелировали дискурсы воли, любви, желания¹⁸. При этом энергичный дискурс составляет неотъемлемую часть православной традиции в виде богословия нетварных энергий, причем энергия здесь определенно сближается с дюнамис. Обратимся к рассуждениям о нетварной энергии догматиста В. Лосского: «Так же, как и Лица, энергии — не элементы Божественной сущности, которые можно было бы рассматривать порознь, отдельно от Пресвятой Троицы, ибо они — общее Ее проявление и превечное Ее сияние. Они не являются и “акциденциями” природы в качестве чистых энергий и не предполагают в Боге никакой пассивности. Они также и не ипостасные существа, подобные трем Лицам <...> энергии — это атрибуты Божества; впрочем, эти динамические (энергия динамична! — П. С.) и конкретные атрибуты не имеют ничего общего с атрибута-

ми-понятиями»¹⁹. Динамически понимаемая энергия выступает доминирующим началом в онтологической структуре события, причем энтелехия (соответственно, сущность) присутствует лишь как чисто апофатическое начало. Она, будучи трансцендентной, не попадает в онтологический центр события, остается за пределами опыта. Энергия бытийно доминирует в самом событии, а не в его участниках.

Деэссенциализация события особым образом сказывается на времени события, в силу того, что ему не свойственна самодовлеющая завершенность. Событие тогда не связано с завершенной формой, когда оно еще *не обрело* формы, у него «не было времени сформироваться». В том случае, если событие имеет длительность, у него неизбежно появляется форма и другие элементы эссенциальности, такие, как телос (конец, окончание)²⁰. На органическую связь энтелехии с телосом в онтологической динамике справедливо указывает М. Хайдеггер: «Конец движения не есть следствие его прекращения, но есть начало подвижности как улавливающего удерживания движения. Подвижность некоторого движения тем самым в высшей степени состоит в том, что движение подвижного улавливает себя в своем конце, телос, и как таким образом уловленное “имеет” себя в конце: *эн телей эхей*: энтелехейа имение-себя-в-конце»²¹. Обратим внимание, что цитата принадлежит автору, философия которого представляет собой эссенциально-энергийный дискурс.

Непричастность онтологического события форме и телосу может быть соблюдена лишь при условии моментальности события. Если во время события имеется хотя бы один «следующий» миг, еще один микроэлемент события, тут же возникает вопрос: данное событие есть почин — *чего*²²? Моментальность события как следствие его энергийной природы сопряжена со свободой в Бого-человеческом взаимодействии. В свободном событии прямого соединения Бога и человека действуют деэссенциализированные *свободные энергии*, которыми только и могут быть изменены фундаментальные предикаты человеческого существования²³. Итак, исихастская онтологическая динамика рассматривает события мистико-аскетического ряда как *начинания*. У таких событий есть начало, нет продолжения (длительнос-

ти) и нет конца (свершения), таким образом, они мгновенны. Следует оговорить: для того, чтобы освободить энергии, деэссенциализировать их, подвижнику приходится энергии связанные, зацикленные (исихасты их называют страстями) размыкать. Этот антропологический процесс (очищение от страстей, движение к бесстрастию) весьма многотруден. По ходу его, высвобождая энергии, человек приближается к онтологической динамике, которая происходит в режиме мгновенного события.

Характер темпоральности недлящихся событий следует еще раз уточнить. Недостаточно установить, что время события — дление бесконечно малой величины. Бесконечная малость — не результат мысленного дробления прямой линейного времени на отрезки, интегрирующиеся во временной период конечной величины. Операция интегрирования здесь неприменима, так как не соблюдается непрерывное условие операции — непрерывность временной последовательности. Миг события трансцендирующего богобщения является точкой разрыва, это временной момент превосходения наличного бытия. Миг этот несоизмерим с результатом сколь угодно плотного рассечения временного интервала, несоизмерим с тем, что было до него и будет после него, его измерение иное, его некорректно исчислять микросекундами²⁴.

Мгновенность события выводит неэссенциально понимаемое событие из ряда эмпирической временной последовательности. Событие взаимодействия свободных энергий, в котором действуют Бог и человек (синергия), происходит за пределами континуально понимаемого времени. Вывод: свойственный исихазму энергийный подход к онтологии события, в противовес эссенциальному подходу, не статически, а динамически трактует преобразование природы человека; неукоснительно соблюдаемый энергийный подход приводит к заключению о моментальности, дискретности событий умного делания (как называют исихастский метод молитвы). Онтология события с дискретной временностью в энергийном дискурсе уже по своему происхождению не может быть отнесена к тем философским системам, какие основаны на отвлеченных началах, если употребить

знаменитый термин В. Соловьева. Синергичная онтология базируется на исихастском опыте, имеющем текстуальное выражение и антропологически ориентированное истолкование, в чем можно убедиться с помощью дошедшего до нас письменного мистико-аскетического наследия православных подвижников.

Исихастская антропология разворачивается как онтологическая динамика, постепенное преобразование энергий человека. Этот процесс представляет собой ряд энергично отличных друг от друга ступеней, каждой из которых соответствует свой энергичный образ человека. С некоторой степенью условности различается 9 ступеней: обращение и покаяние, борьба со страстями, безмолвие (исихия), сведение ума в сердце, непрестанная молитва, синергия, бесстрашие, чистая молитва, созерцание нетварного Света. Опять-таки с неизбежной долей условности, можно заметить, что первые семь ступеней составляют область аскезы (делания), последние две — область мистики (созерцания). По крайней мере, две из этих ступеней (четвертая и восьмая) понимаются в мистико-аскетической традиции как ступени экстаза. Исихастский экстаз отличается от иных религиозных и квазирелигиозных опытов экстаза тем, что не предполагает выхода в бессознательное состояние или хотя бы потери самоконтроля. При исихастском экстазе ум исступает не в область безумия, как, скажем, это происходит с шаманистским экстазом. В состоянии экстаза ум исихаста и ум шаманиста движутся к антропологической границе. Однако направление, в котором движется ум исихаста, — топика трансцензуса, а направление, в котором движется ум шаманиста, — топика безумия или же область смещения, «топика прелести». Не случайно экстастично действующий ум исихаста сходит в сердце, а не впадает в безумие. Тем не менее, общее этимологически фундированное, определение экстаза в качестве ис-ступления, выхода за пределы повседневных структур существования закономерно относится и к исихастской антропологии, принимая в ней специфический, присущий только ей характер.

Для заявленной нами темы рассмотрение исихастского экстаза будет необходимо, поскольку выход за пределы

повседневного бытия ставит вопрос о выходе за пределы временной последовательности этого бытия. Первый экстаз, как его определяет современный патролог митрополит Иерофей Влахос, относится к ступени *сведения ума в сердце* и подразумевает ис-ступление ума с позиции на периферии человеческого существования и в-ступление в самый центр человеческого существования (исихасты понимают сердце как сердцевину бытия человека). Следствием этого события онтологического характера становится темпоральная перемена — кардинально изменяется характер молитвы. Внимательная молитва становится стабильным и почти постоянным деланием подвижника.

Стоит отметить, что молитвой аскет размыкает свое бытие, делает себя открытым воздействию божественной энергии. Молитва, согласно Иоанну Лествичнику, есть человеческое *со-бытие (обращенное) к Богу*. Перемена в ходе молитвы особенно заметна на следующей, открывающейся за сведением ума в сердце ступени антропологического процесса. Внимательная молитва (интенциональное бытийно значимое действие), переставшая быть событием кратковременным, принявшая характер более регулярного делания ума в сердце, преобразуется на следующей ступени в *непрестанную молитву*. Тем самым, первый экстаз отнюдь не выводит время человеческого опыта за пределы континуального времени. Это объяснимо, ибо четвертая и пятая ступени составляют середину пути к антропологической границе, на них трудно ожидать таких фундаментальных переустройств человеческого бытия, как переход к существованию в режиме дискретного времени.

Второй экстаз исихаста гораздо ближе к антропологической границе. Происходит он на ступени чистой молитвы. Согласно исследованиям С. Хоружего, чистая молитва, в отличие от предшествующих видов молитвы (таких как сердечная, непрестанная), не разворачивается во временную последовательность произнесения обращенных к Богу слов, но всю беседу человека к Богу содержит одновременно. Эта недлящаяся чистая молитва и есть опыт экстаза с искомой дискретной темпоральностью. За ступенью чистой молитвы следует созерцание нетварного Света, и здесь так-

же имеются все основания предполагать опыт с дискретной темпоральностью.

Дискретную темпоральность мистических ступеней в исихастском антропологическом процессе необходимо проследить, проиллюстрировать на исторических примерах такого опыта. Сделать это представляется возможным, однако следует оговорить, что эта задача сильно затруднена: подвижники в силу целого ряда причин чрезвычайно мало говорили о высоких ступенях опыта. Причина первая: достижение высоких ступеней, к которым заведомо относится чистая молитва, было уделом единиц. Причина вторая: те, кто достигал этой ступени, писали отнюдь не обо всем исихастском опыте, который довелось им пережить, а лишь о том, что было необходимо для конкретного адресата. Адресат же, как явствует из подвижнических наставлений, за редчайшими исключениями нуждался в опыте ступеней борьбы со страстями, безмолвия, сведения ума в сердце, но не в чрезвычайно высоком опыте чистой молитвы.

Причина третья: рассказ о своем опыте мог сделать этот опыт недоступным. Старец Софроний Сахаров однажды был спрошен о созерцании нетварного Света. Он рассказал о своем созерцании, как будто оно происходило с кем-то еще (таким образом рассказчик предохранялся от страсти тщеславия). После чего Софроний больше не устаивался созерцания Света. Сам он объяснял это тем, что он посмел рассказать о своем опыте созерцания (возможно, во время рассказа к старцу все-таки приступила незаметно страсть тщеславия). Итак, подвижники воздерживались от изложения своего мистического опыта. Поэтому в огромном массиве свидетельств исихастского опыта приходится искать буквально крупички, относящиеся к опыту дискретной темпоральности.

Аналитический словарь исихастской антропологии С. Хоружего, рассматривая ступень чистой молитвы, уточняет, что она не вполне может быть названа молитвой. Всякая молитва есть движение ума, но в чистой молитве ум «не молитвою молится», ум как бы бездвижно движется. Анти-

номические описания действия ума на ступени чистой молитвы свидетельствуют, что континуальное движение ума прерывается, онтологическая динамика на данной ступени характеризуется выходом из потока длящегося времени²⁵. Словарь приводит соответствующий текст исихаста IV в. Евагрия Понтийского: «Высшая молитва совершенных, — некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголаннми воздыханиями духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца отверстое, подобное исписанной книге, и в безгласных образах выражающее волю свою»²⁶. Воздыхания духа становятся неизглаголаннми (не разворачиваются в последовательную речь), предстают как исписанная книга в один миг дискретного «сгущенного времени». Безгласные восхищения ума (экстаз) происходят с совершенными, т.е. с подвижниками, приближающимися к антропологической границе, перейдя которую только и можно пребывать в совершенном бытии.

Следующая за чистой молитвой ступень антропологического процесса отмечена созерцанием нетварного Света. Она находится еще ближе к антропологической границе, на ней более выражены изменения модуса человеческого существования. Говоря о созерцании нетварного Света, под Светом исихастская традиция понимает энергию Бога. Т.е. Свет — Сам Бог в проявлении Своей сущности. Примечательно, что созерцание Света подвижники воспринимают отнюдь не как продолжительное сияние Света. Еще В. Лосский отмечал, что для исихаста IV в. Макария Великого мистическое созерцание было связано со вспышкой ипостасно-сущего Света (*глюпостатику фотос эллампис*)²⁷. Созерцание вспышки указывает на особый прерывно-временной опыт, на мгновенную темпоральность в исихастском опыте. Это мгновение — не сверхкороткий отрезок и даже не точка на прямой времени, точно такая же, как всякая другая зафиксированная точка. Мгновение вспышки прерывает последовательность хронологического времени, поскольку качественно, по своей природе отличается от любого элемента этой последовательности: подвижник вмиг оказывается за рамками непрерывно-временного опыта.

Исихаст XI в. Симеон Новый Богослов не только восходил на высшие ступени, но и открывал свой опыт в поэтических гимнах. Он описывает свое восхождение к инобытию через аскезу, цель которой – исполнение заповеди о любви к Богу и ближнему. Заповеди в исихастской традиции считаются энергиями Бога, а не предписаниями юридического характера. Тем самым исполнение заповедей подразумевает онтологическое взаимодействие исихаста и Бога, синергию. Ум Симеона, ориентированный на богообщение, движимый любовью, порой переживает мгновенные касания Богу: «Ум же, напрягаясь, схватывает (Тебя) чрез любовь, / И не может удержать, поражаемый страхом, / И снова ищет, палимый внутри. / Вообразив же (Тебя) на мгновение (*фантастеус де су брахю*) в сиянии Твоем, / Он с трепетом убегает и радуется радостью. / Ибо не может человеческая природа выносить того, / Чтобы ясно созерцать всего Тебя»²⁸. Палимый внутри ум – это ум, сведенный в сердце, осязательно как благодатный Огонь воспринимающий действие Бога. Такой прошедший ступени делания ум может пережить восхищение на мистическую ступень мгновенного осияния.

Описанный Симеоном опыт находится на границе возможностей человеческой природы, и состоит он в мгновенном восприятии сияния Бога. Восприятие это выражено фразой «вообразив же на мгновение», однако было бы ошибкой думать, что мистический опыт Света получен в результате действия воображения. Исихастская традиция категорически против использования ресурсов воображения во время общения с Богом, это чревато прелестью, т.е. ложным мистическим опытом. Среди многих исихастов и Симеон говорит о невообразимом созерцании Света, обращаясь к Богу: «Ты и Сам видишь их (кто ныне достоин) и им даешь ясно видеть Тебя, отнюдь не в привидении или в воображении ума и не одной только памятью, как думают некоторые, но самую истинною божественного и страшного дела»²⁹. Ум аскеты предварительно очищают от помыслов-образов, воспринимаемый Свет называется подвижниками безобразным, Он видится – невидимым. Свет дает Себя видеть подвижнику и видит его Сам: происходит общение под-

вижника со Светом. Созерцание нетварного Света подразумевает совместное бытие-общение Бога и человека, хотя общение совершается не на вербальном уровне, а на бытийном.

Свет является тем, кто достоин, т.е. тем, кто борется со страстями, кто успешно прошел аскетические ступени и восходит ко второму экстазу, подступает к антропологической границе. Подвижник, в исступлении созерцающий Свет, не может поместить экстатический опыт созерцания в последовательность своих действий на разных ступенях восхождения, не может органически вписать микрохронотоп данного опыта в макрохронотоп всего подвига. Этот опыт выходит за пределы длящихся мистико-аскетических событий, его поэтому нельзя ни помыслить, ни вспомнить, связав его с определенными представлениями о Свете. Если бы восприимая подвижником энергия Света не была мгновенной, и восприятие продлилось бы немного, то подвижник перешел бы в будущую вечность, к совершенному бытию с Богом.

Об этом Симеон Новый Богослов пишет так: «Являясь на краткое время (*хронон олигон*) и скрываясь, он (свет) / Одну за другой изгоняет страсти из тела... / Когда он (человек) сделает все, что может: / Нестяжание, беспристрастие, удаление от своих... / молитву и плач... / Тогда на краткое (время) как бы тонкий и наималейший свет, / Внезапно окружив ум, восхитит его в исступление, / Но, чтобы не умер он, скоро оставит (его), / С такою великою быстротою, что ни помыслить, / Ни вспомнить о красоте (света) невозможно увидевшему, / Дабы, будучи младенцем, не вкусил он пищи мужей совершенных / И тотчас не расторгся или не получил вреда, изbleвав (ее). / Итак, оттоле (свет) руководствует, укрепляет и наставляет; / Когда мы нуждаемся в нем, он показывается и убегает; / Не тогда, когда мы желаем, ибо это (дело) совершенных, / Но когда мы находимся в затруднении и совершенно обессиливаем, / Он приходит на помощь, восходя издали, / И дает мне почувствовать его в моем сердце. / Пораженный и задыхаясь, я хочу удержать его. / Но (вокруг) все — ночь»³⁰.

Свет укрепляет, т.е. дает силу (энергию) обессилевшему в невидимой брани подвижнику, изгоняет страсти, иными словами, высвобождает связанные энергии исихаста.

Наконец подвижник видит тонкий и самонаименьший как проблеск Света. Однако вспышку Вечности, посетившую мистика на миг, нельзя заставить или упросить повременить с уходом, нельзя создать условия для продолжительного восприятия Света. Пребывать в Вечности, в Свете (значит, в Боге) — дело совершенных, относится к мета-исторической будущности.

Такое пребывание является событием эсхатологического порядка, оно лежит за пределами жизни и смерти, там, где временное бытие воскрешено для вечной жизни. Опыт восприятия Света у Симеона начинается и завершается без продолжения времени, с такой исключительной быстротой и *внезапностью*, что его невозможно *вспомнить*. Если мы сравним этот опыт с феноменологическим пониманием континуума времени, предполагающим в сознании «теперь» *протенцию* и *ретенцию*, то мы убедимся, что созерцание Света выходит за пределы временного континуума, оно происходит в обособленный от любого (даже бесконечно малой длительности) промежутка времени непротяженный миг.

Каллист Катафигиот (XIV в.), может быть, еще отчетливее, чем Симеон отстраняет опыт внезапного мгновенного осияния исихаста от непрерывно-временной последовательности подвижнической жизни. Исихаст Каллист так описывает обожающее ис-ступление мистика за пределы пространственно-временного континуума: «Отрешившись от временных и местных протяжений, расстояний и от ограничительных свойств и естеств и прошедши спешно через них, ум становится действительно нагим <...> вследствие покоя мыслей и безмолвия, он сверхъестественно достигает безначальности, непостижимости, беспредельности и безграничности в духодвижной Божественной силе и осиянии сердца, которые, как кажется, вместе с самим созерцанием ума простираются в бесконечность»³¹.

Подготовка к опыту состоит в отложении помыслов — греховных и, вообще, относящихся к тварному бытию с его временными и местными протяжениями. Помыслы — это и мысли, и желания, и зрительные образы, причем на стадии их зарождения, весьма далекой от стадии оформленных мыслей, желаний и образов. Ум, очищенный от помыслов,

становится нагим, безобразным. Он сводится в сердце (это первый экстаз), и образуется двуединая энергийная композиция — умосердце. Так что Каллист говорит о созерцании ума и об осиянии сердца Светом; ум и сердце в описании опыта фигурируют практически как единое целое. Ум по благодати достигает нетварного осияния сердца Божественной силой, достигает антропологической границы, за которой начинается бесконечная полнота опыта безначальности, непостижимости, беспредельности инобытия Бога, чему Каллист дает классическое описание в духе апофатического богословия. Нелишне будет оговорить, что рассуждения Каллиста о бесконечности в опыте богопознания связаны с античной традицией апофатической теологии, а не с возрожденческой антропологией, рассматривавшей человека в перспективе бесконечного бытия. Итак, опыт созерцательного богообщения согласно Катафигиоту в пределах антропологической границы нужно признать исключительно динамичным (в онтологическом смысле энергии-дюнамис) и темпорально непротяженным. Впрямую об этом опыте пишет еще один представитель исихастской традиции — схииеримандрит Софроний (Сахаров).

Софроний жил в XX в., достигал высших ступеней духовного восхождения, и по беспримерной откровенности о своем опыте он может быть сравним только с Симеоном Новым Богословом. Что для нас весьма важно, Софроний был философски одарен. Поэтому его свидетельство, почти всегда философски окрашенное, имеет особое значение для синергийной антропологии. Софроний, так же, как и Каллист, свидетельствует об опыте вечности, происходящем, когда подвижник выходит за пределы протяженного времени: «Вечность не имеет длительности, хотя и объемлет все протяженности веков и пространства. О ней можно говорить как о “вечном мгновении”, не поддающемся никаким определениям или измерениям: ни временным, ни пространственным, ни логическим. В нем, этом неизъяснимом мгновении, и мы, по дару Духа Святого, в едином непротяженном бессмертном акте всего нашего существа любовно обнимем все сущее от века (ср. 1 Кор 15:28)»³². Читая эти строки, надо учитывать, что все написанное и сказанное

Софронием о исихастском пути не является спекулятивным, сугубо абстрактным богословием, а есть выражение личного опыта, адресованное тем, кто подобно Софронию пытается следовать исихастским путем.

Приведенное свидетельство Софрония о вечном мгновении относится буквально к эсхатологической бессмертной перспективе, но оно приложимо к интерпретации мистических событий, происходящих здесь и теперь. Такие события понимаются исихастской традицией как предвкушение будущей вечности, как предварительный опыт того, что дано будет в полноте вкушать лишь потом. Опыт познавший вечность в созерцании нетварного Света, Софроний пишет на основе своего опыта о вечном мгновении, когда Бог дарит подвижнику возможность в непротяженном акте человеческого существа пережить торжество любви к Богу и ближним (т.е. оказаться у цели аскетического делания — исполнения заповедей). Непротяженным актом здесь назван росток энергии, свободная деэссенциализированная энергия. Событие непротяженного акта объяснимо исключительно в рамках энергийного дискурса, где энергия сблизена с дюнамис и проявляется не в определенном временном интервале, а в мгновение, имеет качества, присущие дискретной темпоральности.

Софроний свидетельствует о высоком мистическом опыте своего наставника: Силуан «вдруг на мгновение увидел Христа в Его силе извечного Божества! Прежде, чем что-либо пройти, он уже возведен был до последних доступных человеку на земле ступеней»³³. Опыт действия извечной силы-энергии на Силуана следует признать вдвойне исключительным. И по высоте, и потому что исихаст Силуан был восхищен до последних ступеней без предварительного прохождения *всего ряда* предшествующих ступеней. Мгновенное восприятие силы Христа (божественной энергии) не следует смешивать с опытом визионерства. Онтологический опыт созерцания Света только внешне может напоминать опыт онтический, каковым является многообразное визионерство со своей специфической мистикой света. Вышеописанное видение Христа, согласно Софронию, преобразовало не что-нибудь, а энергийное устройство подвижника, из-

менило сам модус его бытия: «С явлением Господа старцу Силуану было сообщено состояние совершенных»³⁴. Бытие совершенных в полноте принадлежит к эсхатологической реальности, Силуан же отчасти переживал этот модус запредельного для человека бытия. Хотя вышеописанный опыт не квалифицируется как созерцание вспышки Света, тем не менее вполне уместно привести его в этом контексте. Как уже говорилось, опыт созерцания Света в исихастской традиции предстает опытом бытийного общения с ипостасно-сущим Светом. Личное бытие-общение здесь понимается как личная встреча подвижника с Ипостасью Христа. Поэтому опыт Силуана можно считать сродным опыту на ступени созерцания нетварного Света, в том и другом случае происходит общение в ростке энергии с Одной и Той же божественной Личностью.

Все вышеизложенное позволяет сформулировать следующий вывод: мистико-аскетический опыт исихастов и отражающая его синергийная антропология различают в продолжение подвига события с континуальной и с дискретной темпоральностью. Последние относятся к опыту антропологической границы (а именно, к топике трансцензуса) и происходят на двух высших ступенях онтологической динамики — восхождения к обожению человека.

Примечания

¹ Yangazoglou S. Philosophy and Theology: The Demonstrative Method in the Theology of Saint Gregory Palamas // The Greek Orthodox Theological Review. 1996. Vol. 41. № 1. P. 10.

² См.: Василий (Кривошеин), епископ. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Василий (Кривошеин), епископ. Богословские труды 1952–1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы. Н.-Новгород, 1996. С. 157 – 158.

³ Марк Эфесский. Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов // Путь к свяшенному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. М., 1999. С. 126.

⁴ См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 139. Исходный текст см.: в *Святитель Григорий Палама*. Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности // Альфа и Омега. 2000. № 4 (26). С. 49 – 55.

⁵ См.: Флоровский Г., протоиерей. Святитель Григорий Палама и традиция отцов // Флоровский Г., протоиерей. Догмат и история.

- М., 1998. С. 393.
- ⁶ См.: Лосев. А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 92 – 111.
- ⁷ См.: Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 318 – 319.
- ⁸ См.: Флоровский Г., протоиерей. Святитель Григорий Палама и традиция отцов. С. 392.
- ⁹ Эфесский Марк. Цит. соч. С. 125
- ¹⁰ См.: Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. С. 322.
- ¹¹ См.: Из работ А. Ф. Лосева об имяславии (Публикация проф. А. А. Тахо-Годи) // Начала. 1995. № 1–4/. М., 1996. С. 210 – 211.
- ¹² Там же. С. 212.
- ¹³ Там же. С. 242.
- ¹⁴ См. там же. С. 265.
- ¹⁵ Там же. С. 254–255.
- ¹⁶ Там же. С. 250.
- ¹⁷ Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. С. 324
- ¹⁸ См. там же. С. 324.
- ¹⁹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. С. 146, 147.
- ²⁰ Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. С. 324.
- ²¹ Хайдеггер М. О существе и понятии фюсис. Аристотель. «Физика» б-1. М., 1995. С. 87.
- ²² См.: Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. С. 328.
- ²³ См.: Хоружий С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 40.
- ²⁴ См.: Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. С. 328.
- ²⁵ См.: Хоружий С. К феноменологии аскезы. С. 159 – 160.
- ²⁶ Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 229.
- ²⁷ Лосский В. Боговидение. М., 1995. С. 79.
- ²⁸ Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 170.
- ²⁹ Там же. С. 36.
- ³⁰ Там же. С. 159.
- ³¹ Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота обдуманые и весьма высокие, о Божественном единении и созерцательной жизни // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. С. 67.
- ³² Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. <Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь>. Essex, 1985. С. 107.
- ³³ Софроний (Сахаров), архимандрит. Духовные беседы. Т. 2. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. Эссекс. М., 2007. С. 64.
- ³⁴ Там же. С. 233.

ПСИХОПРАКТИЧЕСКИЕ ГОРИЗОНТЫ СИНЕРГИИ

О.И. ГЕНИСАРЕТСКИЙ

Методологическая ситуация

Вопрос: как достичь общительности, совмещающей проблемно-тематическую навигацию (трансвого типа), с одной стороны, и когнитивную, дискурсивно-аналитическую внятность мысли, с другой?

Ответ:

*) сделать это можно, отслеживая события осаждения навигационного трансa в концептуально-дискурсивном поле мысли (фиксируя полученные концептуальные и дискурсивные прибавочные элементы работы);

*) и практикуя одновременно несколько жанров проактивной культурно-ценностной риторики.

Разнообразие починов и исходов текущего поведения

Отправная точка моего изложения – весьма абстрактная, т.е. отвлеченная, типологическая схема починов и исходов текущего внутренне проживаемого ведения/поведения.

В качестве аксиоматического основания схемы выбрано различие способностей желания и удовлетворения. Вопреки распространенной манере говорить исключительно об удовлетворении желаний, т.е. считать его финальным эффектом желания, мы относимся к нему как во всех смыслах самостоятельной способности.

Обращение к этой схеме позволяет осуществить первое осаждение и тем самым, введя в поле общительности несколько концептов, по возможности осторожно подойти к теме «жизни, проживаемой внутри нас самих» и проблеме «как надлежит ее с достоинством проживать».

Разнообразие исходов

Исход 1

Цель достигнута и желание удовлетворено. Предмет желания теряет значимость и больше не представляется сознанием. Событие поведения (действие) окончено, хотя в

другом, последующем событии желание вновь может возникнуть и то же самое действие повторится.

При этом поведение завершается состоянием удовлетворенности.

Таково повторяющееся простое действие, прерываемое паузами.

Исход 2

Цель достигнута, но желание не удовлетворено. Сознанию представляется новый (или тот же самый) предмет с тем же значением.

Если между первой исходной и второй повторяющейся ситуациями имеет место пауза, налицо мотивационное давление (состояние *томления*, блуждающего внимания).

При этом в сознании может возникнуть компенсационное представление, которое само станет источником удовлетворения, а завершающим состоянием станет *мечтательность*.

Исход 3

Цель не достигнута, а желание погасает или подавляется.

В отличие от «хорошо структурированной» деятельности, где отрицательный результат – повод для новой пробы, незаконченное поведение завершается состоянием *подавленности*, провоцируя невротические эффекты, включая склонность к агрессии.

Исход 4

Ни цель не достигнута, ни желание не удовлетворено. Если память о такой ситуации налицо, она завершается переживанием растерянности, *замешательства*.

В виду нерелефлексивности текущего сведующего поведения и реализующихся в нем простых действий, непосредственно переживаемые в них исходы – удовлетворенности, томления, подавленности и замешательства – не становятся осознаваемыми целями и мотивами последующих действий, но могут транслироваться в неопределенное будущее.

В некотором смысле тут можно говорить о памяти как темпоральной *аффективно-катектической рефлексии* текущего сведующего поведения.

Катексис: типика исходов	Исполнение желаний	
	да	нет
Достижение целей	да	нет
да	Удовлетворенность (1)	Томление (2)
нет	Подавленность (3)	Замешательство (4)

Как видим, катексис – интегративная функция предметного сознания достигаемых целей текущего поведения (его целесообразности) и чувственно-сознаваемой оценки удовлетворенности желаний.

Различая способность желания и способность удовлетворения, можно в последней видеть первичное проявление человеческого самосознания, психическую материю которого составляют ценностно-значимые события/состояния удовлетворенности, до-вольности¹.

Помимо положительно значимого состояния удовлетворения (1), в нашей схеме налицо «значимые неудовлетворенности» (2, 3 и 4). Однако их нельзя считать отрицательными результатами сведующего поведения, ибо таковы они только с точки зрения неопределенности своего предметного значения. Чувственно же томление, замешательство и даже подавленность – аффективно определенные психические явления. И в этом смысле – вполне положительны (и ценностно-полагаемы).

Так что *исходная катектическая интуиция* (очевидность способности удовлетворения) – это полнота репертуара состояний удовлетворенности, имеющая более сложную меру, чем та, что дана сознанию, ориентированному исключительно на предметно-целевую значимость поведения.

В сведующем поведении чувственно-созерцательно оценивается мера катектического насыщения проживаемых и переживаемых событий и/или состояний, ценностная полнота жизни и завершенность ее.

Поэтому одно и то же разнообразие исходов текущего сведующего поведения может быть пережито как на фоне

ненасытной неудовлетворенности (катектического голода), так и на фоне избыточного перенасыщения (катектического обжорства).

Точкой отсчета тут, по-видимому, служит скрытый замысел о человеке, воплощенный в текущем человеческом *самообразе*.

Разнообразие починов

Как возникает исходное желание, вместе с представленной в нем целью?

Либо оно происходит внутренне и самопроизвольно, либо извне — через самим человеком дознанное знание, через полученное сообщение или же вместе с представившимся взору предметом.

1. Самопроизвольные желания (в традиции именуемые *помыслами*) могут быть подлинно существенными, если они воспроизводят ставший *этос* человека, репрезентируемый в его *самообразе*. Тогда они, как правило, оканчиваются простым и непосредственным удовлетворением.

— Это намекает на самодостаточность умеренного удовлетворения желаний. Здесь и обладание потребностями, и переживание удовлетворенности, постоянно чередуясь, воспроизводят человеческий *этос*. Тогда существование естественно, переживание непосредственно. Человек доволен судьбой, обладая собой посредством примирения с жизнью. Бежит мечтательности, старается изжить следы подавленности.

— Или же они овладевают им в редкие минуты, но вспоминаются отвлеченно, как печалование о конечности своей судьбы, о невесте откуда взявшихся пределах, о том, что не состоялось, хотя, как кажется, могло бы состояться. Но такая печаль лишь оттеняет радование ее, судьбы, дарами².

— Или же происходит обособление особых ситуаций, где эти желания переживаются как замещенные (в образных грезах искусства, например).

— Или же ситуационно удовлетворяются на обочине основного жизненного пути, что чревато разочарованиями в своей судьбе³.

Остатки

Если применительно к разнообразию исходов мы говорили о *памяти*, как форме темпорально-аффективно-катектической рефлексии сведующего поведения, то применительно к разнообразию починов следует сказать об *ожиданиях*, как форме той же самой рефлексии.

Тогда про сознание — и даваемую им осведомленность — можно сказать либо то, что оно лежит между ожиданиями и памятью, либо, что оно включает их. Сознание, обычно сознаваемое с состоянием «здесь-и-теперь», колеблется между двумя указанными возможностями, то ограничиваясь фигурой «тут-вдруг», то расширяясь до «там-и-тогда».

А в остатке у нас — темпоральная, аффективно-катектическая реальность сведующего поведения.

Ритм и интонация

1. Ритм и интонация, — а вовсе не целе- и смыслообразность, и не предметная или ценностная значимость, — вот в чем перво-наперво проявляется самоподобие, а тем самым и преемственность, аффективно-катектических потоков переживания.

Говоря об интонациях, я ранее, следуя М.М. Бахтину⁴, имел в виду эмоционально-ценностные интонации, образующие сердцевину личностно-ценностного опыта человека. Благодаря этому ходу мысли подтверждается внутренняя цельность (*integrity*) человека как личности, имеющей неповторимый духовный облик и стиль жизни.

Однако теперь мы знаем, что аффективно-катектический пласт переживания залегает глубже эмоционально-ценностного, который, в свою очередь, можно считать результатом специфической эмоционально-сенситивной рефлексии.

Воспользовавшись различием Ф. Шиллера, можно сказать, что аффективно-катектический пласт «наивен», тогда как эмоционально-ценностный «сентиментален».

Но мы также знаем, что аффективно-катектический пласт составляет лишь часть полного потока сведующего поведения и сознательно артикулирующих его переживаний. По отношению к пласту целе- и смыслообразности

ее можно рассматривать как своего рода мерцающий фон, сопутствующую аранжировку смысловой и целевой организации деятельности.

Если же рассматривать сведующее поведение исключительно в аффективно-катектическом слое его, следует принять во внимание его ритмические и интонационно-интенциональные характеристики⁵.

Если теперь представить себе:

– что интонирование созвучно с интенциональностью (направленностью) и с интенсивностью (высотностью звука, энергичностью тонуса, масштабностью пространственного фона),

– и полифоническое, параллельное течение нескольких потоков переживания, влияющих друг на друга,

то перед нами раскроется *психопрактический горизонт синергии*, ее проторефлексивный схематизм⁶.

Тогда состояние «здесь-и-теперь» должно быть понято уже не как статическое, а как динамическое, текущее состояние⁷.

Внутри аффективно-катектического потока сведующего поведения определенность такого состояния тройственна, в зависимости от того, относим ли мы создаваемые состояния:

– к начальным значениям потока, предопределяющим иные будущие состояния (к *области определения* состояния);

– к граничным, обуславливающим его условиям (к *области обуславливания* состояния);

– или к его конечным значениям, зависящим от прошлых состояний и завершающим процесс (к *области предназначения* состояния).

Определенно сознавая только текущее состояние, мы оставляем в неопределенности как те состояния, что были до него – в неопределенном прошлом; так и те, что станут для него – в неопределенном будущем. То же следует сказать и об обуславливающих граничных условиях.

Эта неопределенная определенность текущего состояния, коренящаяся в аффективно-катектической протоплазме его, вовсе не обязательно является нам как катастрофический хаос. Напротив, она же – в модальном отношении –

является условием возможности личностного становления, развития, именуемого в гуманитарной психологии *личностным ростом*.

Впрочем, в энергичном отношении события, замечиваемые в потоках сведующего поведения, интересны не сами по себе, а как свидетельства о высвобождении или связывании энергии, о ее приобретении или потере, возрастании или убывании. Здесь развитие событий означивают энергичные тренды, «силовые линии» возможного развития событий.

В ценностном же отношении события в их развитии предстают перед нами как процессы переоценки ценностных значимостей, созвучных с текущим состоянием и варьирующих уровень их собственной энергичности/синергичности.

Видимо, именно так в аффективно-катектических потоках возникают новые аттракторы (точки привлекательности), придающие этому потоку новую, а иногда странную, как выражаются синергетики, направленность и возможность новых ценностных отнесений.

Теперь мы вновь возвращаемся к возможности ценностно-личностного сознавания, оставленного нами, когда мы погружаемся в аффективно-катектический пласт сведующего поведения.

Экзистенциально озабоченным умам за этой возможностью непременно грезится свобода. Но раз уже мы вступаем на почву культурно-ценностного сознавания, стоит вспомнить, что для праотца аксиологии и первооткрывателя «переоценки ценностей» Ф.Ницше значимыми были высшие ценности «Истины, Справедливости и Любви», а не свободы самой по себе, хотя он и говаривал иногда: «мы, свободные люди...».

По сути дела, тут мы впервые сталкиваемся с реальностью культурно-ценностной риторики – как особого жанра сведующей мысли, накрепко вписанного в традиции и институты европейской культуры как жанр, прошедший обстоятельную когнитивную и дискурсивную обработку.

По большей части, именно благодаря присутствию в культуре и мысли жанра культурно-ценностной риторики мы с вами – в своей наличной причастности к ним – имеем

возможность осуществлять акты ценностного сознания, думать и говорить о самооценностях, ценностях и даже о производных от них полезностях. Имеем экзистенциально-прагматическую озабоченность, способны наделять *экзистенциально-прагматической значимостью* все состояния присутствия, участия и обитания.

Антропофания

Жанр этой части текста – *возвращение к прочтению*. Не к прочтенному (в данном случае, не к «Логике смысла» Ж. Делеза), а именно к прочтению, которое происходит в конкретной проблемно-тематической ситуации и которому, – при установке на медитативное чтение, – сопутствует навигационный транс. Результат прочтения отлагается в памяти читавшего вязью контекстуальных *отсылок* на мысли, образы или имена, буквально не представленные в читавшемся тексте; и *сносок* на замыслы о будущих возможных мыслях, образах и пр.

Возвращение к прочтению – ретроактивно и выглядит как возвратно-поступательная последовательность припоминаний этих отсылок и сносок. Оно гипотетически восстанавливает – уже в нынешней проблемно-тематической ситуации – перспективу состоявшегося прочтения, укладывая на линию этой перспективы точки концептуально-дискурсивных сдвигов, случившихся в процессе чтения. Можно сказать и так: сам по себе навигационный транс не восстановим, но последовательность сдвигов, нанесенная на гипотетически восстановленную траекторию, переводит припоминаемые следы навигационного трансa в состояние мысли, позволяет ставить новые проблемы, находить новые темы, строить новые концепты.

Началом данного возвращения к прочтению послужило различение:

* *миметической процепции*, идущей от прообразов, далее концептуально идентифицируемых с синархемами (рефлексивно-топический модус процепции)⁸;

* *серийной процепции*, идущей от избыточных, сильно потенцированных поверхностей (рекурсивно-темпоральный модус процепции);

* *сингулярно-хронотопической процепции*, идущей от событий (для которых равнозначны их временные, хрональные и пространственные, топические параметры).

Итак, Ж. Делез: «В любом из миров индивидуальная монада выражает все сингулярности этого мира хотя бы и невнятно, хотя бы и бессознательно; но каждая монада при этом улавливает и ясно выражает только определенное число сингулярностей, а именно те сингулярности, в окрестности которых она задана, и которые связаны с ее телом»⁹.

В заданном принятым нами процептивном контексте была записана следующая трактовка: В любом из внутренних, – поддерживаемых процепцией психотопических полей (=миров), – имеет место различимый психический симплекс, который выражает все сингулярные синархемы этого поля; но каждый симплекс при этом символически выражает только определенное число синархем, смежных с данным симплексом.

Ясность и отчетливость символического выражения ограничены объемом смежной, обусловленной миметической процепцией, окрестности симплекса.

Тем самым имеет место сдвоенность различимого во внутреннем переживании психо-функционального симплекса, с одной стороны, и совокупности синархем, сюжетно-синархической серии, с другой. Речь идет об избирательности процепции, установлении символически различимого в переживании симплекса, что выражается в самом акте/событии процепции в аффективной памяти о нем.

Внятность или невнятность, ясность или затемненность символического выражения этого сдвоенного симплекса/синархичности зависят, в свою очередь, от энергичной насыщенности события процепции, его *превозмогающей* силы.

Вслед за переживаемой символической выраженностью события процепции, по логике Делеза, могут последовать его *манифестация* (если симплекс персонифицируется как субъективность) и *означение* (если созначная с данным симплексом совокупность синархем полагается как предметный образ).

Если задать вопрос о том, «кто» говорит и показывает в процессе манифестации «синархемы > симплекса», то придется ответить, что тут мы имеем дело с *антропофанией* не-

кой фигуры человечности, процептивно схватываемой (установленным) данным симплексом. Конечным эффектом события процепции оказывается символически воспринятая фигура человечности.

Следуя далее логике Делеза, можно сказать, что континуум синархем всецело инаков по отношению к симплексам, кои охватывают этот континуум в различных и дополняющих друг друга концентрациях: синархемы — досимплицитны (ср. со с. 141 «Логика смысла»).

Это утверждение заставляет нас вспомнить о различии коллективного и индивидуального бессознательного у К. Юнга и, на этой основе, уточнить место синархем и симплексов в их отношении к сознанию. Тогда дело может выглядеть как показано на Схеме:

Схема

Сознание человека в его жизненном мире, в состоянии занятости/обитания (Его у Юнга, индивидуальная монада у Делеза).

↑ **Антропофания** индивидуального предсознания в сознание Его, артикулируемая **в когнитивном сознании**.

Симплексы в психопрактическом поле индивидуального предсознания.

↑ **Антропофания** коллективного бессознательного в индивидуальное предсознание, артикулируемая **в символическом сознании**.

Синархемы (у Юнга архетипы) в психическом поле коллективного бессознательного.

Согласно терминологии архетипической психологии К.Г. Юнга, процесс антропофании в Схеме проходит фазы коллективного бессознательного, индивидуального предсознания и завершается *Ego*-сознанием. Тем самым, корневым концептом на всех фазах остается то или иное сознание. Даже принятие заявленной нами посылки о сознании, протекающем в живом времени, не меняет этого положения дел.

Однако, если вспомнить, на какое вопрошание должно было ответить введение в рассмотрение концепта антропофании, придется вернуться к той отошедшей в прошлое проблемной ситуации, когда в поле нашего внимания на-

чала прорисовываться *культурно-экологическая, родовая перспектива*¹⁰. А в рамках этой перспективы никак нельзя ограничиваться сознанием (в любом его виде). Так что два нижних слоя Схемы придется переинтерпретировать в терминах родового сознания и родовых отношений, сохраняя фазовую структуру схемы.

Следующим важным шагом в конкретизации культурно-экологической, родовой перспективы стало наделение ее схемой «традиции — институты — практики». Это дало возможность говорить о разных линиях традиций, разных институциональных узлах и соответствующих им практиках (в частности, ритуальных, игровых, трудовых и креативных).

Так что антропофанию надлежит теперь *допонять, доконцептуализировать* в терминах культурно-экологических и гуманитарно-социальных.

Ближайшую задачу такого усилия можно видеть в том, чтобы:

*) придать процессу антропофании какую-то когнитивно-навигационную *интенцию* и целевую практико-сообразную *функцию* (сделав это так, чтобы носителями их оказались как раз анонимные фигуры человечности, симплексы и констелляции синархем);

*) и наделить процесс антропофании *избирательностью*: в отношении каждой синархемы и каждого симплекса, и/или их совокупности, очерченной какой-то границей.

Вспомнив о принадлежности концепта антропофании к проблемно-тематическому полю *антропного воображения*¹¹, воспользуемся введенным ранее различием плазматической, эвристической и экспозиционной функций воображения. И тогда мы можем сказать, что процессу антропофании должны быть присущи:

*) *плазматические эффекты* и фотическая, световидная событийность (не только единичные инсайты, но и акты проявления *фотической тектоники воображаемого*);

*) *эвристики*, благодаря которым устанавливаются креативные компетенции;

*) и *сценальные презентации* анонимных фигур человечности, предсознательных симплексов и констелляций синархем.

А учитывая наше теперешнее стремление вписать процесс антропофании в проблемно-тематическое поле личностного строя, к этой тройке функций антропного воображения стоило бы добавить четвертую, остаточную функцию — установления той самой *фотической архитектоники*, которая событийно проявляется плазматической функцией, но теперь уже в качестве константных, архитектурных состояний.

Тем самым, мы неявно наделили антропофанию структурой *экзистенциальной рефлексии*, позволяющей избирательно различать в тектонической среде пребывания состояний *занятости/обитания*, или, иначе говоря, участия/присутствия.

Заметим также, что совмещение схематизма экзистенциальной рефлексии со схематизмом фаз «поиска > выбора > устройства > обитания» объясняет, почему события присутствия (философски именные как *Dasein*, а психологически как *здесь-и-теперь*) столь часто субъективируются, признаются самодействующими трансцендентальными субъектами. Следуя этой традиции самопонимания, мы склонны считать их также носителями процесса антропофании, каналами антропных перетоков.

Вместе с тем, мы не склонны игнорировать и состоятельность пребывания/обитания, считая важным разобраться с ролевым топосом фотической тектоники, с просветленностью смысло-сознавания, с энергичностью целедостижения и вообще с местом света в нашем понимании сознания как такового.

Нельзя также пройти мимо очевидных схождений эвристической функции воображения, полагаемой ею занятости/участия, — с событийными сериями у Делеза.

Делезовские серии событий, как известно, размещаются на *n*-мерных поверхностях, которые — в проблемно-тематическом поле ценностного строя — мы понимаем не только как взаимно-не-зависимые координаты, или параметры порядка, но и как ценностные константы. Составляющая «строй» в концепте «ценностного строя», прошивающего жизненные миры, говорит как раз о его константности¹².

Теперь вновь вспомним о том, что события процепции и их эффекты рассматриваются нами в контексте антропо-

культуро-генеза и его антропной самоорганизации. И для того, чтобы сохранить тематическое единство этого рассмотрения, следует признать, что представленные на *Схеме* две фазы антропофании, в которых префигуративные констелляции синархем сначала выражаются в символически сознаваемых образах предсознания, а затем в когнитивно сознаваемых образах *Ego*-сознания, — суть единый процесс антропной самоорганизации, антропо-культуро-генеза, ранее названный нами *антропологическим синтезом*, а теперь — антропофанией.

А поскольку сознание — это психопрактическая разновидность рефлексии, далее можно ввести в рассмотрение концепт рефлексивного поля, в котором и происходят распределения и схождения любого вида сингулярностей, включая различимые синархемы, симплексы и *субличности* *Ego*. При этом антропофания приобретает черты сквозного, перформативного процесса, в отношении которого становится вполне осмысленным вопрос о том *Некто (Nemo)*, кто управляет ходом сквозной антропофании и, в свою очередь, стремится овладеть предметностью определенного в его рефлексивном поле *Нечто (Id)*.

Мне кажется, есть основание полагать эту рефлексию в качестве знающего и узнающего мышления в качестве самостоятельной способности, распределенной по указанным в *Схеме* уровням коллективно-бессознательного, индивидуально-предсознательного и *Ego*-сознания.

Ясно, что сознаваемым знающее мышление может быть лишь в случаях символического сознавания (в предсознании) и когнитивного сознавания в *Ego*-сознании. Применительно к коллективно-бессознательному также можно говорить о человеческой способности узнавать/знать и мыслить знаемое, приняв допущение о заведомом, а не ведомом (сознаваемом) характере этой разновидности бессознательного знания и мышления. И только на уровне *Ego*-сознания сохраняют силу классические философские и методологические представления о познающем мышлении и знаемом знании.

Хотя концепт антропофании и допускает полагание самодействующего *Немо*, его не следует поспешно отожде-

ствлять ни с традиционным *Антропосом*, ни с какой-либо фигурой *Ego*. Он потому и *Нето*, что не может быть заведомо конфигурирован ни одним из принятых способов персонификации. В силу этого нами и было принято различие *образов человека*, с одной стороны, и *фигур человечности*, с другой. О той или иной *фигуративности Нето* можно говорить лишь применительно к конкретным фазам и уровням антропной самоорганизации и антропо-культуро-генеза.

Изначально в рефлексии нет схематизма внутреннего/внешнего, высоты/глубины, имманентности/трансценденности, а потому нет и любого рода трансцендентальных полей (в смысле Делеза). Они привносятся туда в специальных актах различения и полагания различий.

Собственно, в таком полагании, предпринятом Делезом, и был смысл введения в игру антропной рефлексии схематизма биполярных, — а в общем случае *n*-мерных, — поверхностей, и замечивания событий на них. Этот схематизм и нужен был для высвобождения событий из плена сущностей.

Первоначально мой ход-бросок состоял во введении концепта *антропного воображения* (согласно *Схеме* скорее всего соотносимого с уровнем индивидуального предсознания). Это полагание было связано с намерением утвердить достоинство иконической рефлексии, равное достоинству вербально-когнитивной. Но с учетом изначальности рефлексии как таковой, уместнее, видимо, говорить не об антропологическом воображении, а об *антропной интуиции*, допуская и визуально-иконические, и рече-языковые, и телесно-двигательные, сценальные версии ее. При этом помня, что, пройдя фазу символического сознавания в предсознании, они в равной мере могут приобретать когнитивно-концептуальное выражение в поле *Ego*-сознания¹³.

Промежуточная ситуация

Если бы мы и далее следовали своей трансовой проблемно-тематической навигации, тут бы самое время вернуться в слой целесообразности, смыслообразности и предметной сообразности сведующего поведения.

Однако поспешность подобного желания проскакивает мимо одного очень важного обстоятельства — мимо ка-

чественности нашей *причастности* к культуре, мимо доступной нам свободы произвольно менять одни когнитивно-дискурсивные регистры мысли — на другие.

На самом ли деле так легко переходить от одного пласта сведующего поведения к другому, даже если мы и знаем уже об их наличии?

Отнюдь не так обстоит дело, ибо тут в него ступают наши психопрактические компетенции, кои мы самонадежно склонны преувеличивать.

Чтобы повернуться умом к этой нашей немощи, нам еще раз придется сменить жанр своего вдумывания:

В первом романе А.М. Пятигорского «Философия одного переулка» есть несколько философских вставок, с уместной для романа ясностью трактующих о ситуациях, в которых человек оказывается как бы подвешенным между погруженностью в душевную хлябь повседневно, с одной стороны, и сознанием, горделиво наделенным «объективностью», с другой. В очередной раз наткнувшись на выписки о сем зыбком предмете, решил я прекратить эти случайные встречи, придав им печатное узаконение¹⁴.

Промежуточная ситуация, — друг ты мой, читатель, — «это то, что находится между твоим субъективным восприятием себя и жизни, и объективностью сознания». В нее нельзя поместить себя, «но можно в ней оказаться... (и) те, кто в нее попадают, не меняются. И сам ты, и то, что тебя окружает, остается тем же самым не для себя, но для тебя. Для тебя же самого ты сам, другие люди, вещи и места обретают особый смысл. Особый, но не другой. Можно даже сказать, что они для тебя обретают свой (т.е. их) собственный смысл, которого в другом месте — вне промежуточной ситуации — они не имели. ... Может быть, вне этой ситуации они вообще не могут иметь никакого реального смысла для тебя... само понятие «промежуточная ситуация» имеет смысл только для одного, данного, т.е. присутствующего здесь и сейчас, человека».

— Засквозило? Тогда продолжаю:

Моя промежуточная ситуация «не вынуждает меня ни к какому выбору и, строго говоря, не имеет никаких последствий для моей жизни. Но все мое прошлое, оказываясь ос-

мысленным, уходит в смысл вместе с его, прошлого, трагедией и непоправимостью; туда же «проваливается» важность происходящего и неотвратимого будущего».

Тут Александр Моисеевич замечает, что промежуточная ситуация не является ни феноменом (явью), ни фактом (данностью) и именно поэтому, скажу я вам, — т.е. будучи сознаваемым смыслом, — она и может быть реально пережита.

— Продолжать?

«Переживший ее человек точно знает, что он уже не сможет вернуться к прошлому, ибо для него прошлого не существует. Но это переживание не приблизит его к «жизни новой», ибо она будет всегда «отодвигаться» в неохватываемое сознанием будущее. Словом... ситуация называется промежуточной потому, что она оставляет пережившего ее в бесконечном промежутке между исчезнувшим, т.е. превратившимся в смысл, прошлым, и будущим, которое из «ожидаемого» или «обозримого» превратилось в символ еще не совершившегося сознания. Поэтому такой человек не отмечает этапы к достижению цели, а наблюдает точки сознательного прохождения... Его слова и дела не послужат никакому делу». И напротив, «люди цели не могут реально воспользоваться свободно проходящим».

— Если тебя, друг ситный, сказанное мэтром уже достало, не уподобляйся человеку цели, ты им уже никогда не станешь:

Ибо свободно проходящий «просто не существует как отличный от других. Существует только это неотмеченное состояние сознания, которое хотя и вводит его в промежуточную ситуацию, но никак его этим «введением» не обозначает».

А значит, «промежуточная ситуация может быть понята, или пережита, не более чем одним человеком в каждый данный момент. И в этом смысле она действительно предельно индивидуальна».

— Тут я бы приосанился:

Припомнив, что у А.М. Пятигорского понятие личности (и сама персонология) вытекает из объективности, а не из субъективной психологичности сознания, нам проще будет согласиться и с тем, что «сам случай включения чело-

века в промежуточную ситуацию — объективен», и с тем, в конце концов, что «в промежуточной ситуации мы имеем дело с единичным случаем одной и той же объективности сознания».

— Внимание, однако:

И хотя такой случай случается только с тем, «кто может его пережить», это не значит, что он это сделает. «Нет борьбы сознания с жизнью. Сознание ни с чем не борется. Но наблюдающий промежуточную ситуацию в другом ... видит борьбу другого со своей (другого) жизнью».

— После сказанного остается еще раз процитировать Александра Моисеевича: «Любое мышление против себя — трудно»!

— Или тот, другой, как водится, перепроме(ж)утил?

И в довершение несколько соображений о возможном выходе из промежуточной ситуации:

Чтобы найти выход из нее, нужно «выйти из ряда вон», — в оность, войдя либо в область «Он» или «Оно», где, в отличие от «Я» и «Ты», правят бал *родовые отношения и родовое сознание*; либо в область сообществ «Мы» или «Они».

Сближая оность с самостью, мы, вслед за П. Рикером, обращаем внимание на «ведущую роль третьего лица в познании человека». Тем самым, ставится под вопрос расхожее обыкновение мысли говорить о человеке, отсылаясь преимущественно к «первым лицам», т.е. к «Я» и «Ты», «Мы» или «Вы».

В оном, но не ином, дело идет не о множественности, и уж тем более не о коллективности, а о том, что тут значимо не столько отчуждение, сколько созначность идентичности/самости — с присущей им метагендерной андрогинностью, включающей в себя и мужа, и жену; и родителей и детей; и ... эллина и иудея.

Родовые отношения и родовое сознание изначально конъюнктивны, а не дизъюнктивны, они «своят», а не «очуждают».

И это суждение не о собственности или принадлежности как модусах присутствия, занятости/обитания, не о принуждении или подчинении, а о самобытии, самоценности и самодействии (субъектности, суверенности).

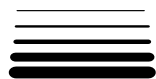
Впрочем, множественность не чужда и измерению индивидуации, где она представлена, к примеру, в близнечном мифе, в двойничестве.

А метагендерным эквивалентом двойничества можно считать поколенность.

Примечания

- ¹ Об одном из таких состояний А.С.Пушкин пожелательно произнес знаменитое экзистенциально-поэтическое суждение: «*На свете счастья нет, / но есть покой и воля*».
- ² Для воцерковленного человека печалование превращается в переживание событий *смертной памяти*.
- ³ Продолжая осаждать смысловые определенности, потенцированные в предложенной схеме, далее стоило бы говорить о *посвящении и возвращении*, что мы отложим до следующих публикаций, коли таковые состоятся.
- ⁴ *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- ⁵ Последующее вторичное возвращение к дискретной и отчетливо рефлексивной смысло-целевой организации будет основано на соотношении целей и смыслов с «началом (*S*) процесса поведения», «его текущим состоянием (*M*)» и «концом действия (*F*)», а выражаясь в терминах способностей - с «памятью», «текущим сознанием» и «ожиданием». Иначе говоря, с применением к непрерывно текущему потоку (континуальному) переживаний схематизма «память (*S*) > сознание (*M*) > ожидание (*F*)».
- ⁶ Не в этом ли состоит психопрактический смысл метафор «архитектура — застывшая музыка», «сценическая пространственность сознания», «место красит человека или человек место»? Раскрывая подобные метафоры, можно будет наново сформулировать концепт сознания, как такового, и возможность сознания собственной цельности/расколотости, *stasisra* и *polemosra*.
- ⁷ Остается открытым вопрос: является ли последовательность состояний гладкой или ломаной, текучей или скачкообразной?
- ⁸ О нашей концепции процепции/инкультурации см.: *Генисаретский О.И.* Институционализация интеллекта и множественность типов рациональности // Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2002. С.15 — 16.
- ⁹ *Делез Ж.* Логика смысла. М. 1995. С.142.
- ¹⁰ Первоначальная версия: Культурно-антропологическая перспектива // Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. Т. 2. М., 1995. С.3 — 40. А также: *Генисаретский О.И.* Образ жизни и личностный рост: опыт экспозиции гуманитарно-экологической перспективы развития // Конструирование будущего. № 1. Т. 1. СПб., 2002. С.6 — 63.
- ¹¹ *Генисаретский О.И.* Воображение и аксиоматические состояния // Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2002. С.299 — 304.

- ¹² Надо сказать, различие у раннего Фрейда принципа реальности (онтического измерения аналитической психодрамы) и принципа удовольствия (аксиологического измерения ее), — при всей его лобовой наивности, — открывало перспективу развития *онтоаксиологии*. И отсылало к традиционному — в Античности и Средних веках — *благобытию*.
Несколько странным может показаться схождение оппозиции «организационно-деятельностного и объектно-онтологического планов мыследеятельности» в СМД-методологии, с одной стороны, и «онтического и ценностного планов» в гипотетической онтоаксиологии. Однако в иной версии этих оппозиций — бытие/деятельность и бытие/добродетель — это схождение говорит лишь о том, что устрояющая, придающая строй деятельности плодотворна, и что устанавливаемой ею строй благодеятелен.
- ¹³ В случае принятия схематизма внутри-телесного проживания жизни (например, на основе делезовского различия имманенции и трансценденции), мы способны будем освоиться с еще одной разновидностью сознания — соматически-софийной. А на ее основе ввести в дискурсивное обращение концепты корпоральности и инкорпорированных идентичностей.
- ¹⁴ *Пятигорский А.М.* Философия одного переулка. М., 1992. С.102 — 105.



СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ЭКОНОМИКИ

Есть проблемы, постановка которых имеет не меньшую значимость, чем их решение. Одной из таких представляется тема «Философия экономики».

Политическая экономия как наука о практическом опыте человечества ограничивает теорию хозяйства его феноменологией, оставляя за своими пределами круг вопросов метафизического характера – о необходимости и свободе, целях и средствах экономической практики, о творческой самореализации человека и «заданности» производительного труда, об экономическом благополучии и духовном состоянии жизни, о культурной и нравственной составляющей экономики.

Актуальность этих вопросов связана с особенностями нашего времени, важнейшей характеристикой которого является, с одной стороны, ускоренное развитие общественного производства и на этой основе усиление экономического самосознания, а с другой стороны, обострение ощущения, что экономические достижения побеждают самого человека. Как определил ситуацию еще 100 лет назад С.Н. Булгаков, вырастают крылья, но тяжелеют оковы. Эта дуальность проблемы – является ли экономическое хозяйство функцией человека или человек есть функция хозяйства – нам видится ключевой в теме «Философия экономики». За ней стоит признание экономической жизни как сферы социокультурного творчества, а человека как его субъекта, мотивированного в своей деятельности не только сугубо экономическими интересами.

К сожалению и, нужно сказать, к удивлению, пока столь актуальная тема не привлекает должного внимания даже философов и, тем более, экономистов, однако мы надеемся, что на страницах журнала, в новой, специально открытой рубрике обсуждение состоится.

Мы уверены, что именно всесторонне изучение проблемы с участием гуманитариев, экономистов, юристов, специалистов из других отраслей знания способно раскрыть не только ее метафизическое, но и практическое, конкретно хозяйственное значение в жизни каждого человека и общества в целом.

От редакции

ФИЛОСОФСКАЯ «ТАЙНА» ОБЩЕСТВЕННОГО ПРОИЗВОДСТВА*

И.Н. СИЗЕМСКАЯ

Традиционно понятие общественного производства включается в научный аппарат экономического знания и сопрягается с интерпретацией его в качестве реальности, подчиняющейся объективным, универсальным законам, действующим в соответствии с природой всеобщего товарного обмена. Эти представления возникли в Новое время и отражали ситуацию, связанную со становлением капитализма как мировой системы и развитием его материально-технической базы в направлении индустриализации. То, что представления отражали специфику той культурно-социальной ситуации, понятно и объяснимо, как понятно и объяснимо, что эти представления формировались в лоне **экономического** знания. Теоретические модели и гипотезы всегда являются продуктами того мира, в который погружен познающий субъект, и человек всякий раз имеет дело с неразрывным целым «система знаний о мире и сам мир», внутренние элементы которого находятся в состоянии взаимной каузальности. Правда, эта последняя порой носит имплицитный характер и не выражает принципа жесткой детерминации между всеми элементами названной системы. В этой связи можно вспомнить, что труд А. Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов» появился в тот же год, когда Джеймс Уатт получил патент на усовершенствованную паровую машину, но его автор, как известно, анализирует ремесленное производство; есть и другой пример – в теоретических построениях Д. Рикардо, спустя сорок лет, станки и фабрики тоже не играли фактически никакой роли. Но обе модели вполне адекватно отражали суть новой ситуации, поскольку фиксировали внимание на другой составляющей производственной практики – на всеобщности товарно-денежного обмена как основе нового способа производства.

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Человек в экономике и других социальных сферах», грант № 080300175а.

В определенном смысле аналогична ситуация и в наши дни: принципиально изменилась материально-техническая база производства, а укоренившиеся в экономическом знании модели детерминируются представлениями, сложившимися в пору индустриализации, в условиях которой универсальным законом экономического роста является закон стоимости, а принципом производственной деятельности — максимизация индивидуальной полезности при минимизации издержек. Такое общественное производство может быть адекватно понято как преимущественно экономическая система, основой которого является хозяйственная практика, стимулируемая стремлением ее субъектов к бесконечному накоплению капитала в денежном эквиваленте. В рамках такой системы мотивация производственной деятельности не может быть никакой другой, как обеспечивающей получение прибыли (лучше сверхприбыли), если человек преследует цель достижения успеха. И неважно, каким путем он идет к этой цели, важно, что в любом случае он видит смысл своих трудовых усилий в возможности **включения в существующую систему товарно-денежного обмена благами**, а поэтому стремится к предельной экономической рациональности. В противном случае он превращается в аутсайдера либо люмпена.

Функционирование такого производства подчиняется по большей части динамическим законам, поскольку в его основе лежат жесткие всеобщие принципы, действующие по схеме причинной зависимости, а социальное время для него связано с постоянством действия этой схемы. Система, живущая в таком времени, характеризуется современной синергетической теорией как равновесная, а соотносящиеся с ней представления — верой в существование некоторых универсальных оснований и в возможность их научного постижения. Труд, осуществляющийся в соответствии с такими представлениями, согласно Веберу, может быть «формально-рациональным» и «сущностно-рациональным» — в той степени, в какой при выборе методов достижения целей принимаются во внимание ценности, выходящие за пределы непосредственно хозяйственной деятельности, будь то этические, политические, утилитарные, гедонисти-

ческие, сословные или какие-либо другие. Во втором случае результаты трудовых усилий, как бы «рационально» они ни были исчислены, оцениваются в том числе и по шкале последних. Правда, возможность влияния и учета столь многих субъективных составляющих по большей части бывает проблематичной, даже в случае, когда такая возможность воспринимается как необходимость, поскольку формальная рациональность денежных расчетов берет верх как наиболее адекватная ближайшим целям хозяйствующего субъекта.

Но по мере экономического, социального, культурного прогресса и развития материально-технической базы производства тенденция к возрастанию значимости «сущностно-рациональной» основы производственной практики усиливается. Об этом свидетельствует сегодняшняя ситуация, высвечивающая очевидность несоответствия постулата о детерминированности производственной деятельности исключительно экономическими интересами, диктующего в качестве стандарта успешного поведения модель «экономического человека». Рядом с этой моделью сосуществует модель «институционального человека», побудительные мотивы которого связаны не только с желанием обеспечить максимальную прибыль, но и со стремлением к соответствию институциональным нормам и правилам, с упрочением своего статуса в обществе¹. С «институциональным человеком» в свою очередь соседствует «креативный человек», устремления которого связаны с возрастающей потребностью утвердиться в статусе творческого человека, способного к инновациям, стремящегося к признанию своего интеллектуального превосходства и на **этой** основе — к лидерству, к карьерному росту. Можно назвать и еще одну модель поведения как конкурентно соразную «экономическому человеку» — модель «самореализующегося человека», стремящегося к соответствию своей трудовой деятельности собственным природным наклонностям и дарованиям, ценящего в выбранном виде профессиональной деятельности возможности для личностного развития.

Конечно, все эти модели включают рыночную составляющую, т.е. вписываются (в большей или в меньшей степени) в существующую систему товарно-денежного обме-

на, и, тем не менее, они свидетельствуют, что узкий материальный интерес дополняется мотивацией социокультурного порядка, а экономическая сфера «позиционирует» себя по отношению к другим видам общественной жизнедеятельности не столько в модусе детерминации, сколько паритетного взаимодействия. Можно сказать, что сегодня моделирующую функцию экономического знания «перехватывает» знание иного порядка. Социология, психология, антропология, социальная философия, исходя из общего социокультурного основания, конструируют **свои** модели поведения, которые оставляют место для экономического интереса, но расширяют мотивационное пространство. Ситуация становится настолько очевидной, что требует, как справедливо отмечает В.Г. Федотова, изменения предмета экономической науки в направлении «перехода от восприятия экономики как системы хозяйства к встраиванию ее в общество и социальный порядок»².

Иными словами, сегодня сфера производства представляет реальностью, охватывающей гораздо большие проявления человеческой жизнедеятельности и при этом в их культурном измерении. В этой связи мне представляется обозначенное выше разграничение «формально-рационального» и «сущностнорационального» в хозяйственной деятельности весьма важным: оно позволяет расширить проблемное поле современного экономического знания. Сошлюсь на следующее высказывание И. Валлерстайна: «Я считаю, что нам, обществоведам, необходимо полностью обновиться, чтобы остаться востребованными в обществе. ... Я уверен, наше выживание зависит от того, сможем ли мы вернуть понятие сущностной рациональности в центр научных дискуссий»³. Теоретическая актуализация значимости сущностной рациональности возможна отчасти на уровне «междисциплинарного синтеза», о котором говорит В.А. Колпаков. «Экономическая наука, — пишет он, — должна быть «погружена» в социальный и политический контекст. Экономическая теория не выступает как отдельная наука об экономической реальности, а встраивается в общую междисциплинарную парадигму наук об обществе. Экономика снова становится политэкономией, обособляясь от других наук об

обществе не по предмету, а по методам исследования»⁴. Не могу с этим не согласиться, но думаю, что первоочередной является все-таки другая задача, а именно — «укоренение» в экономическом знании представления об общественном производстве как **воспроизводстве социальности**, что есть не результат, а условие «междисциплинарного синтеза». Дело не в «подправлении» существующих экономических моделей новыми параметрами, а в утверждении **иного** подхода к анализу экономической реальности.

Я связываю этот подход с **философской интерпретацией природы производства**. Именно на ее основе, думаю, осуществима разработка новой экономической теории. Некоторые исследователи в поисках таковой обращаются к переосмыслению смитовского учения. В определенных методологических пределах это представляется правомерным. Но хочу напомнить, что переосмысление учения А. Смита уже было в свое время предпринято К. Марксом на базе материалистического понимания истории, что задало принципиально новую трактовку общественного производства — как способа воспроизводства социальных процессов, самореализации человека и его связей с окружающим миром. Маркс в самом деле дополнил Смита, но не в том смысле, что расширил рамки предложенного Смитом социального контекста, и даже не в том, что предварил разработку политической экономии разработку новой социальной теории, а в том смысле, что изменил предмет экономического знания: им стала исторически сложившаяся реальность капиталистического производства, рассмотренная через призму взаимодействия всех сфер общественной жизнедеятельности. Именно это позволило ему создать адекватную и конкурентную экономическую теорию. Суть последней определена была достаточно емко и предельно четко: «В качестве конечного результата общественного процесса производства, — писал Маркс, — всегда выступает само общество, т.е. сам человек в его общественных отношениях ... Здесь перед нами — их собственный постоянный процесс движения, в котором они обнаруживают самих себя в такой же мере, в какой они обновляют создаваемый ими мир богатства»⁵. Впервые труд предлагалось рассматривать как воспроизводство человечес-

ких отношений, а сами общественные отношения как результат продуктивной деятельности человека. Была открыта общественная природа труда, заключающаяся в его способности создавать не только вещи и духовные ценности, но в форме последних отношения между людьми⁶.

В рамках такого рассмотрения общественное производство предстало в единстве всех сфер, пластов, проявлений общественной жизни – материальной и духовной, экономической и культурной, общественного и индивидуально-личного сознания, обыденного и научного знания, производства и потребления. Реализация такого подхода применительно к исторически конкретному производству позволила выявить внутренние противоречия и движущие силы, социокультурные интенции и практические установки, объективные основания функционирования и исторического движения капиталистического общества. Продуктивная человеческая деятельность была осмыслена как воспроизводство человеческих отношений, включая политические, экономические, социальные, культурные и другие их виды, а сам человек – как субъект этого процесса. Марксова концепция, по справедливой оценке А.С. Ахиезера, «создала методологическое основание для понимания общества, любого сообщества как повседневного результата деятельности людей в качестве субъектов культуры, общественных отношений, субъектов массовой творческой деятельности, т.е. как целостного противоречивого воспроизводственного процесса, совпадающего в конечном итоге с человеческой историей»⁷. Она позволяла рассматривать общество «изнутри» как саморазвивающуюся систему, движение которой никогда не совершается в одной плоскости, что преодолевалось ограничение предмета анализа «экономической анатомией общества»⁸.

Общественное производство было понято как «общественный жизненный процесс», «производство самой жизни», «определенный образ жизни»⁹, а сам человек – как существо, способное к универсальной деятельности и к универсальному обмену. Методологическую значимость такого подхода трудно переоценить, не случайно ее исходные принципы нашли отражение во многих сегодняшних теориях общественного развития, в частности, в различных

модификациях «постиндустриальной теории»¹⁰, в мир-системном анализе капитализма¹¹. Думаю, что эвристические возможности интерпретации общественного производства в названном ключе еще не до конца использованы в разработке современных моделей общественного производства. Поэтому считаю не только правомерным, но и целесообразным обращение к философскому рассмотрению проблемы с учетом тех изменений, которые произошли во второй половине XX века в способе, содержании и общественной форме производственной практики в связи с достигнутым уровнем научно-технического прогресса и развитием мировой системы капитализма.

Эти изменения связаны с переходом развитых стран в так называемую постиндустриальную стадию, характеризующуюся возрастанием роли знания, информации и субъективного фактора в функционировании хозяйственной системы. Объем создаваемых ценностей все больше начинает зависеть не от количества живого труда, включенного в непосредственный производственный процесс, и не от объема средств производства (овеществленного труда), а от достижений науки и техники, общих успехов овладения человеком природными силами. Другими словами, налицо переворот в производительных силах человека, существенной чертой которого является усиление зависимости эффективности производства от развития научного знания, быстроты его распространения и использования в практических нуждах, от способности человека превращать свои творческие потенции в один из основных ресурсов производства, а сам труд в средство своего развития. Это свидетельствует об эволюционном преодолении сложившейся ранее устойчивости, обнаруживается, что функционирование и историческое движение хозяйственной системы определяется более вероятностными, нежели детерминистическими, процессами, более статистическими, нежели динамическими, закономерностями. Усиление роли информации, знания, творчества в производственно-хозяйственной практике общества и в труде непосредственных исполнителей меняет «русло» общественной жизни настолько, что сам по себе экономический рост перестает выступать в качестве доминирующего социального ори-

ентири, а значение ранее сложившихся схем, стандартов рационального (экономического) поведения заметно снижается¹². Теоретические модели, основывающиеся на признании исключительно экономического детерминизма теряют свою прежнюю действенность, во всяком случае становятся не единственно предпочтительными. (Не случайно бизнес начинает признавать культуру сферой своего интереса.)

Все это снижает ситуацию «раскачиваемости» экономической системы: прежнее состояние, покоившееся на повторяемости экономических каузальных связей, на предсказуемости условий и причин возможных перемен, теряет свои параметры. Превращение знания «в определяющий фактор производства, отодвигая на задний план и капитал, и рабочую силу»¹³. Меняется содержание и характер меновой стоимости, ее параметры в функционировании общественных благ и услуг. Как определить ценность благ, в производстве которых определяющую роль сыграли успехи современного знания и созданные на его основе новейшие технологии? Экономисты не всегда могут однозначно ответить на этот вопрос. Косвенно и условно, конечно, это сделать можно и даже в денежном эквиваленте — как разность между затратами на конкретные исследования и полученной прибылью от их внедрения. Но ведь знание и развивающиеся на его основе новые технологии, во-первых, являются результатом всего предшествующего развития науки, интеллектуальных усилий не одного поколения, а во-вторых, они включают не только интеллектуальную «составляющую», поскольку любая стоимость генерируется путем субъективных перцепций, получающих определенное распространение в обществе. Такой вид социальной субъективности отличается неустойчивостью и подвержен быстрым изменениям. В наибольшей степени это относится к стоимостям, непосредственно связанным с современными достижениями науки и техники — они подобны «падающей звезде, которая горит ярко лишь в те мгновения, когда проходит через пространство социальных обстоятельств и субъективных факторов, позволяющих ей светить ярче других»¹⁴.

А в каком исчислении определить роль таких субъективных факторов, как политические предпочтения, воля к

лидерству, нравственные ориентации, религиозные ориентации, национальный менталитет субъекта производственной деятельности? Сегодня они вторгаются во все без исключения сферы производственной практики, тесня законосообразность, жесткие стандарты, предсказуемую повторяемость. Есть и еще один момент: сегодняшний уровень производительных сил порой предлагает альтернативные решения, необходимость выбора между которыми заставляет экономику балансировать, «в рамках этического разделения добра и зла»¹⁵. Нравственный элемент встраивается в производственную систему — как учесть его, не разрушая прежние основы последней? Трудность связана с очевидной «нестыковкой» экономики как учения о народном хозяйстве, функционирующем в соответствии с законом стоимости, с этикой как знанием, ориентирующимся на признание всеобщности норм человеческого общения и исключаящим какие-либо попытки связать их с утилитарными целями. Все это, повторяю, создает в производственной сфере ситуацию неустойчивости.

И. Пригожин назвал такое состояние переходом от «геометрического мира» к «миру нарративному», в котором любая структура рано или поздно выходит из равновесности с тем, чтобы «открыть себя» для новых вариаций, для поиска новых возможностей. В «нарративном мире» время (всеобщая причина старения) активизирует систему к новым модификациям, т.е. выступает своеобразным фактором «омоложения». На смену «временной симметрии» приходит «Стрела времени», которая пронизывает своим вектором все эволюционные процессы и принимаемые ими организационные формы, побуждая последние к самообновлению. Эта характеристика в полной мере применима к состоянию сегодняшнего производства. Своеобразным отражением ее в экономических теориях можно считать неолибералистское требование усиления роли государства над стихией рынка, развитием отдельных отраслей производства с целью скорректировать «раскачивание» экономических структур. Но эти попытки пока не принесли ожидаемого результата в том смысле, что идеи частичного регулирования экономики, претендовавшие на выработку адекватных экономических

моделей в какой-то период, стали новым теоретическим ограничением для развития экономического знания, подтвердив, что требуется принципиально новая парадигма осмысления его предмета. Такая интерпретация должна основываться на признании значимой роли субъективного фактора в функционировании и историческом развитии хозяйственной системы, на признании «законным» факта ее стремлений к самоорганизации. Следование такой парадигме придаст инновационный характер экономическому знанию: оно станет знанием о производстве как одной из наиболее динамичных форм общественной жизни, на которую культурные ценности и нормы не только оказывают прямое влияние, но и реализуются на ее поле с заметной отдачей.

С этой парадигмой я связываю социально-философскую концепцию общественного производства как производства социальности.

В ее контексте отношение человека к природной среде, т.е. необходимость производства средств существования непосредственно соотносится с формированием и развитием общественных форм жизни. В философской интерпретации непосредственный производственный процесс выступает лишь **моментом** общего процесса воспроизводства социально-культурного пространства, в котором осуществляется жизнедеятельность людей. Люди «производят жизнь» как **люди**, в соответствии со своим временем, уровнем развития практики и научного знания, исторически сложившимися формами общения и возможностями реализации себя в качестве субъектов индивидуальной и общественной жизнедеятельности. Поэтому в процессе производства человек утверждает себя как **родовое существо**. В признании этого факта кроется «философская тайна» общественного производства. Ее раскрытие освобождает представления о нем, с одной стороны, от излишней приверженности к экономической установке, а с другой стороны, наполняет их социокультурным смыслом, позволяя понять его в единстве следующих моментов:

1) как естественно-исторический процесс, подчиняющийся в своем развертывании объективным законам и вместе с тем осуществляющийся через сознательную целеполагающую деятельность людей;

2) как целостный процесс в единстве и взаимодействии всех его структур;

3) в качестве феномена культуры, т.е. сферы исторического и индивидуального развития человека как свободной, способной к творчеству личности.

В рамках философской интерпретации общественное производство выступает одновременно производством материальных условий жизни, духовных ценностей и человека, каждое из «производств» имеет общее с двумя другими основание. Этим основанием является воспроизводство общественных отношений (материальных, духовных и институциональных).

Поэтому продуктом производственной деятельности вместе с произведенными благами является человеческое общество. Ибо то, что объединяет все виды производственно-хозяйственной деятельности — это свойство последней (каким бы способом она ни осуществлялась) в форме благ (материальных, духовных, социальных) воспроизводить общественные связи между людьми. Последнее составляет специфику производства как собственно человеческой формы взаимодействия с природой, его отличие от «производственной деятельности» животных, которые тоже «строят», иногда посрамляя своим искусством людей, тоже поддерживают свое физическое существование, добывая разными способами продукты питания, тоже «трудятся», действуя с помощью «орудий» (найденной палки, зубов, когтей и т.п.). Именно этот момент (производство общественных форм жизни) «обеспечивает» развитие человека — и как биологического существа, и как носителя социальности, и как конкретно-исторического индивида (представителя своего времени, народа, класса, социальной группы, профессионального сообщества и т.д.). Производство людьми необходимого для жизни предметно-духовного мира оказывается их «самопроизводством». Ибо «в самом акте воспроизводства изменяются не только объективные условия ... Но изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая самих себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый

язык»¹⁶. Производство общественных форм жизни делает бытие человека одновременно «чувственно-предметным» и «социально-отчужденным», а деятельность по его преобразованию тождественной их саморазвитию и значит не подчиняющуюся жестким регламентациям и ограничениям.

В таком проявлении общественное производство всегда совпадает с тем, что представляют собой индивиды — с их образом жизни, исторически сложившимися традициями, ценностными ориентациями, стандартами социального поведения. И поэтому оно всегда выступает одновременно экономической и социокультурной реальностью, подчиняющимся соответственно двум типам закономерностей: 1) детерминирующим его функционирование как экономической системы, 2) определяющим общий вектор развития как социокультурного организма. Правда, характер и содержание взаимодействия этих двух реальностей на разных этапах истории были и будут различными. Но всякий раз они **взаимодополняют друг друга**. Сфера обеспечения средствами жизни и культурная жизнь общества, образно говоря, питают друг друга, даже когда находятся в состоянии антагонизма.

Каждая система отношений, формирующихся через производственную практику несет свою «социальную нагрузку». Сфера экономических отношений (материального производства), включающая отношения собственности, распределения и обмена, пронизанная товарно-денежными связями, выступает в «иерархическом срезе» **исходной** в том смысле, что детерминирует социальные формы всех других видов деятельности. «Из определенной формы материального производства вытекает, во-первых, определенная структура общества, во-вторых, определенное отношение людей к природе. Их государственный строй и духовный уклад определяется как тем, так и другим»¹⁷. Конечно, характер и содержание «иерархической зависимости» подправляется каждым этапом истории человечества — успехами социальной практики, научного познания, технического прогресса, культуры. В этой связи я полностью согласна с замечанием В.М. Межуева относительно известного Маркса тезиса из Предисловия «К критике политической экономии» об обусловленности способом материальной жиз-

ни социального, политического и духовного процессов жизни общества¹⁸. Межуев справедливо обращает внимание на тот момент, что данное положение формулируется Марксом применительно к анализу прежде всего гражданского, буржуазного, общества, анатомию которого следует искать в политической экономии¹⁹. Почему именно в политической экономии? — Потому что буржуазное общество своим основанием имеет развитую систему всеобщего товарного обмена, охватывающего все сферы общественной жизни, потому что универсальным механизмом функционирования капиталистического производства является **рынок**, вовлекающий в свою орбиту не только произведенные ценности-блага, но и труд (рабочую силу). При таких условиях законы экономической жизни, способ, каким осуществляется функционирование материального производства (экономики) и воспроизводство лежащих в его основании отношений, не может не детерминировать общественную форму других видов жизнедеятельности социума и при этом детерминировать **специфическим** образом. Каким?

В условиях товарного обмена («всеобщей продажности») общественные связи и отношения, появляющиеся как результат производственной деятельности, принимают **вещную, отчужденную** форму. Такая связь, будучи сама ограниченной и извращенной, свидетельствует, что и производство функционирует в ограничивающей его социальной форме — «под знаком отчуждения», соответственно и детерминация с его стороны жизнедеятельности общества несет на себе эту печать. Но такая ситуация — исторически преходяща, что связано с внутренней интенцией производства к постоянным изменениям его общественной формы в связи с историческим развитием форм зависимости человека от социума (типов социальности). Маркс, отмечая этот факт, писал: «Отношения личной зависимости (в начале совершенно первобытные) — таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на **вещной** зависимости, — такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ,

универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние, — такова третья ступень»²⁰. В определенном смысле эта «устремленность» человечества к свободной индивидуальности, к универсальности своей жизнедеятельности и составляет суть заложенного «от природы» инновационного механизма производственной практики, делающего ее с одной стороны, способной к самовоспроизводству, а с другой стороны, подчиняющейся целенаправлению со стороны ее субъекта.

Говоря о детерминации материального производства (экономики) на жизнедеятельность общества, необходимо отметить еще один важный момент — очевидное влияние материально-технической базы производства на принципы и формы организации социальной жизни. В свое время Ф. Энгельс предупреждал, что династия Габсбургов, выдержавшая французскую революцию, Наполеона и европейские революции (1848 — 1850 гг.) не сможет выдержать пара. История подтвердила правоту Энгельса. Еще убедительнее эта связь раскрывается фактом формального и реального подчинения труда капиталу. Как известно, первоначальное подчинение труда капиталу происходило в рамках ремесленного производства, которое не содержало никаких производственно-технических оснований для подчинения работника владельцу мануфактуры в том смысле, что при условии сохранения у него средств труда он мог бы и сам производить продукт, без организационного содействия предпринимателя, покупающего его рабочую силу. Поэтому производство, как и развивающиеся в его сфере отношения, не были еще капиталистическими в полном смысле слова: капиталист выступал просто как купец, покупающий специфический товар — рабочую силу. Действительное капиталистическое производство связано с переворотом в производственной технологии, совершенном введением в производственный процесс машин. Машина явилась причиной развития реальной зависимости труда от капитала: человек превратился в живой придаток технической системы («частичного рабо-

чего») и потерял самостоятельную ценность в качестве работника. С фабрикой появилось технологическое подчинение труда вешным условиям деятельности, а с этим — объективные материально-технические основания для подчинения работника собственнику капитала как владельцу машины. С этого момента производство и стало в полном смысле капиталистическим, ибо отныне отдельный производитель участвует в совокупном труде, жестко привязанным к капиталу не только в своем существовании (не имеет собственных средств жизни), но и в своем функционировании в качестве общественной производительной силы. Его зависимость стала «социальной истиной», поскольку получила реализацию не только путем присвоения живого труда, но и в самом реальном процессе производства. И именно с этого момента возврат назад (к ремесленному производству) становится невозможным. Капиталистическое производство должно будет пройти длительный исторический путь на созданной им материально-технической базе. И только принципиальные изменения в ней сделают возможной какую-то иную общественную форму его организации, — в противном случае будет нарушен, как пишет А. Назаретян, общесоциологический закон эволюционных корреляций, нарушен баланс между инструментальной и гуманитарной культурой, между достигнутым технологическим потенциалом и нравственной зрелостью человечества²¹.

Сегодняшняя ситуация свидетельствует об очевидном смягчении давления экономической сферы. Развитие науки, техники, производственных технологий, сопровождающееся включением знания в производственный процесс на «правах» непосредственной производительной силы, размывает границы между «экономикой» и «не-экономикой», между материальным и духовным производством, производством и культурой. В основе производства знания лежит всеобщий труд, он не поддается количественному измерению в необходимом рабочем времени, поскольку является общественной формой творческого труда, результаты которого всегда стремятся «выпасть» из товарно-денежного обращения, подчиняясь в своем функционировании в качестве благ законам иного порядка²². К сожалению, я не могу

остановиться на этой проблеме детально, так как непозволительно выйду за границы своей темы, поэтому ограничусь лишь постулированием следующего тезиса: нетоварность есть функциональное свойство духовных ценностей²³. Вот почему в условиях сегодняшней интеграции материально-производственной и духовной практики экономика вынуждена менять свои «приоритеты». Норма накопления уже не влияет в прежней степени на темпы экономического роста, а увеличение основного капитала в денежном эквиваленте составляет лишь один из его источников. Это вызывает появление новых экономических структур — с превашированием внерыночных сил и социальных институтов, связанных с управлением, прогнозированием, изучением спроса и предложения на рынке товаров и услуг и т.п., что меняет содержание принципа экономической рациональности (эффективности).

Последняя все чаще дополняется востребованностью интеллектуальности, широкой образованности и творческих способностей работника. До сих пор понятие «экономическая рациональность» выражало требования, сложившиеся под влиянием товарно-денежного обмена и закона стоимости, т.е. соответствовало «формальной рациональности», о которой говорилось выше. Таковой ситуация остается по большей части и сегодня, что находит косвенное выражение в тенденции к глобальной коммерциализации общественной жизнедеятельности. (Массовое распространение эрзац-культуры, откровенно работающей на бизнес, циничная манипуляция потребительскими интересами, жизненными целями, предпочтениями людей, нацеленность образования на утилитаризм, подчинение его диктату рынка и мн. др.) И, тем не менее, нельзя не признать, что сегодня все настойчивее заявляет о себе культурная интенция общественного производства (его «сущностная рациональность»), свидетельствующая, что, с одной стороны, в сфере экономической жизнедеятельности вместе с миром товаров сосуществуют, оказывая на нее все более значимое воздействие, социокультурные ценности, а с другой стороны, что результаты самого материального производства далеко не всегда поддаются оценке в денежном эквиваленте.

Абсолютное противопоставление интересов прибыли социокультурным параметрам развития общества становится неоправданным на уровне и «большой политики» и «здорового смысла». Обнаруживаются границы, за которыми выгодно сосредоточить средства не в собственно материальном производстве, а за его пределами (в сфере науки, образования, новых технологий, подготовки кадров). Развитие производственной и непроизводственной сферы выступает экономически эквивалентным. Более того, прежнее их разграничение становится неадекватным реальному состоянию, поскольку не всегда верно отражает, в какой из них создаются наиболее эффективные, отвечающие требованиям и запросам времени производительные силы. Примечательно, что и совокупное общественное богатство представит для человека благом «широкого диапазона» — это и вещные ценности, отвечающие потребностям современного человека, и развитая система услуг, ориентированная на обеспечение доступного образования, здравоохранения, отдыха, и культурные ценности, и гражданские и политические свободы, и стабильный социальный порядок, и свободное время, и возможности самовыражения в труде и многое др.²⁴

Реалии наших дней как никогда ранее подтверждают истинность философского постулата: общественное производство всегда осуществляется как воспроизводство **социальной** жизни во всем ее многообразии и сложности, а его историческое движение детерминировано множеством внутренних и внешних факторов — объективных и субъективных, природных и культурных, необходимых и случайных, общечеловеческих и национальных, духовных и материальных, сциентистских и религиозных, этических и политических. Общественное производство предстает системой, внутри которой таится множество возможностей и исторических вариаций. Предположить **однозначно**, какая реализуется, трудно, поскольку жестко запрограммированного «исхода» попросту нет: этому «мешает», повторю, импровизационный момент, заложенный в механизм воспроизводства, делающий общественное производство **открытой системой**, готовой не только быть управляемой, а и

способной к самоорганизации. Сегодня этот механизм явно актуализирован обозначенными выше процессами.

Итак, в рамках философского подхода общественное производство предстает как производство общества в единстве, обеспечивающем системный характер общественных связей и отношений между людьми и человека как существа, способного к универсальной деятельности и к универсальному обмену. В силу отмеченных выше моментов философская концепция общественного производства может, на мой взгляд, стать «точкой роста» для разработки современных проблем общественного развития. В рамках исторической ретроспективы можно вспомнить о попытках использования этой трактовки «легальными марксистами» в конце XIX в. для выработки модели капитализации российского хозяйства, которая была сконструирована П.Б. Струве на базе философского (для Струве – Марксова) толкования общественного производства. Замечу, что предложенная модель была отчасти реализована в ходе перестроечной практики наших дней. Сам по себе этот факт не очень удивляет: начало и конец этого векового интервала по странной иронии истории «упирается» в одну проблему – встраивание в капиталистическую систему хозяйства, покоящегося на ином типе социальности, но заставляет задуматься: исчерпан ли исследовательский потенциал философского подхода для разработки экономических моделей и прогнозов нашего времени? Думаю, нет.

Примечания

- ¹ См.: Клейнер Г.Б. Эволюция институциональных систем. М., 2004.
- ² См.: Федотова В.Г. Человек в экономических теориях // Вопросы философии, 2007. № 9.
- ³ См.: Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. М., 2003. С.197.
- ⁴ Колпаков В.А. Экономическая теория в контексте эволюции капитализма // Новые идеи в социальной философии. М., 2006. С. 93.
- ⁵ К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч. Т. 46. Ч. II. С. 222.
- ⁶ Критикуя Прудона, Маркс писал: «Господин Прудон очень хорошо понял, что люди производят сукно, холст, шелковые ткани, и не велика заслуга понять так мало. Но чего г-н Прудон не понял, так это того, что люди сообразно своим производительным силам сами производят также общественные отношения, при которых они производят сукно и холст» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 410).
- ⁷ Ахизер А.С., Рябова М.Э., Савкин Н.С. Марксова концепция воспроизводства в свете современной философской науки // Философия и общество. 2006. № 4. С. 41.

- ⁸ Там же.
- ⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 90; Т. 3. С. 19; Т. 25. Ч. II. С. 382; Т. 42. С. 94.
- ¹⁰ Как утверждает В.Л. Иноземцев, приверженцы самой влиятельной и востребованной «постиндустриальной теории» «не только не отрицали научного значения марксизма, но и стремились вести с ним глубокой конструктивный диалог» (см.: Иноземцев В.Л. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 4).
- ¹¹ Особый интерес с этой точки зрения представляет мир-системный подход к анализу капитализма И. Валлерстайна (см.: Валлерстайн И.М. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001).
- ¹² Инглегарт Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 250.
- ¹³ Драккер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 95.
- ¹⁴ Тайичи Сакай. От объективного к субъективному, от симбиотики к независимости // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 362.
- ¹⁵ См.: Федотова В.Г. Этика и капитализм. Пути объединения // Политический класс. 2007. № 9.
- ¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 483.
- ¹⁷ Там же. Т. 26. Ч. II. С. 279.
- ¹⁸ Там же. Т. 13. С. 17.
- ¹⁹ Межуев В.М. Маркс как теоретик истории, общества и культуры // Межуев В.М. Маркс против марксизма. М., 2007. С. 58.
- ²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 100.
- ²¹ См.: Назаретян А. Технология и психология: концепции эволюционных кризисов // ОНС. 1993. № 3.
- ²² Результаты всеобщего труда могут быть достоянием всех и каждого (потому он и «всеобщий») как только получают общезначимое выражение, им не нужно принимать форму товара, включаться во всеобщий обмен ценностями в качестве меновой стоимости. А это означает, что на пути получения максимальной прибыли из использования достижений научного знания, информационных технологий через включение их в систему товарных отношений стоят объективные, связанные с природой последних, пределы.
- ²³ Эта проблема стала предметом обстоятельного анализа еще в 80-е годы прошлого столетия (см.: Сиземская И.Н. Диалектика материального и духовного производства. М., 1978; Духовное производство. Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности. М., 1981; Марксистско-ленинская теория исторического процесса. М., 1981. Раздел III. Гл. 1; Производство как общественный процесс М., 1986; Лебедев А.Б. Духовное производство: сущность и функционирование. Казань, 1991).
- ²⁴ См. об этом: Сиземская И.Н. К вопросу о том, что такое общественное богатство // Новые идеи в социальной философии. М., 2006. Раздел II. Гл. 1.

АНТИНАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОГРАММА И ЭКОНОМИЧЕСКАЯ НАУКА

В.А. КОЛПАКОВ

Экономическая теория в реальном процессе экономического познания характеризовалась многообразием типов и форм. Можно утверждать, что понятие «теория» в экономике изначально имело очень много коннотаций, а движение в направлении построения теории, т.е. ее конкретного воплощения различными учеными и научными сообществами велось в самых различных направлениях. При этом ученые основывались на различных представлениях об идеальной теории, образцы которой они находили в естественных или гуманитарных дисциплинах. Зафиксировать это различие возможно при помощи таких концепций современной эпистемологии, как «идеалы научности», «натуралистические и антинатуралистические исследовательские программы», «научные парадигмы» и т.д. Ниже мы покажем, что формирование каждого исторически конкретного типа экономической теории находилось под влиянием вполне определенного идеала научности и соответствующей исследовательской программы. Но о чем говорит этот факт с точки зрения философии науки? Напрашивается вывод о том, что при внимательном взгляде на познавательный процесс всегда можно обнаружить *исходное многообразие типов теорий* в их актуальном виде или же в виде еще только зарождающемся, имеющих предтеоретическую фазу, но уже заявивших о себе как некая программа и направление движения теоретической мысли. Экономические теории по мере своего развития воплощали целое многообразие как научных, так и вненаучных практик, которые присутствовали во вне экономическом знании, как, например, в медицине, философии, математике, физике, биологии, истории, а позднее в культурологии, антропологии и т.п. Это позволяет предположить, что становление и развитие экономических теорий происходило по сценарию развития теоретического знания, написанному в соответствии с канонами неклассической эпистемологии.

В отношении развития экономических теорий имеется во многом уникальная ситуация взаимодействия философии и процесса научного познания. Анализ этого подхода к сотрудничеству философии науки и ученых-экономистов может предложить сегодня неклассическая теория познания. Неклассическая теория познания исходит из предпосылки особого участия в познавательных процессах. Свою роль она видит в том, чтобы обеспечить *ученых* пониманием процессов социального производства знания и его функционирования на уровне теорий внутри сообщества ученых. С другой стороны, неклассическая теория познания может обеспечить *общество* таким разнообразием научных результатов, изначально базирующихся на декларируемом разнообразии парадигм, которое позволяет снять с научной практики все обвинения в пристрастии и односторонности. Принцип методологического плюрализма, положенный в основу деятельности ученых, приводит в качестве идеала научного развития, к постулированию одновременного существования не одной парадигмы, а сразу нескольких альтернативных друг другу¹.

Процесс становления и развития экономических теорий можно представить как результат взаимодействия двух исследовательских программ: *натуралистической и антинатуралистической*. Эвристические возможности этих программ были неодинаковы.

Если исходить из идеала строгой теории и классических критериев научности, то натуралистические теории не имеют себе равных. Особенно в вариантах аксиоматически построенной экономической теории они обладают безусловной строгостью и точностью, подобной математическим дисциплинам. Некоторые натуралистически построенные теории экономики во многих чертах сходны с развитыми физическими теориями. Однако при ответе на вопрос о возможности онтологизации этих теорий возникает огромная проблема. Они воспроизводят не весь процесс экономической жизни, а лишь определенные регулярности отдельных сторон экономической системы, взятой в изоляции от других сфер общества и от экономики как целого, поскольку такая изоляция весьма условна и в действительности может

существовать лишь чрезвычайно кратковременно. Кажется, эту методологическую трудность предвидел А. Маршалл: «Если мы закроем глаза на реальность, нам удастся построить посредством воображения величественное здание из чистого хрусталя, которое отражениями от своих граней бросит свет на реальные проблемы, и, возможно, оно представит интерес для существ, которые вовсе не сталкиваются с экономическими проблемами, подобным нашим. Такие воображаемые путешествия могут подсказать неожиданные идеи, они дают хорошие упражнения для ума и, видимо, приносят пользу, пока существует четкое представление об их назначении»².

В данной статье будет проанализировано формирование экономического знания, под влиянием *антинатуралистической исследовательской программы*³. Анализируя основные исследовательские программы социально-гуманитарных наук – натурализм и антинатурализм – В.Г. Федотова отмечает, что антинатуралистическая программа получает развитие в тот момент, когда «*найдена иная онтологическая реальность, отличная от природы, но столь же самостоятельная и значимая, как первая*» (Курс. мой. – В.К.).

Культурцентризм

Такая реальность впервые была найдена в культуре, получившей признание в качестве столь же самостоятельной сферы, что и область природы. В качестве ведущей черты неклассической (современной) философии многие исследователи отмечают переход от ориентации на каноны наук, изучающих природу, к признанию равноправия с природой культуры, социальной сферы и соответственно равноправия изучающих их наук с естествознанием»⁴. Поэтому негативная характеристика исследовательской программы как антинатуралистической дополняется позитивной качественной характеристикой, позволяющей назвать ее *культурцентристской* или *социоцентристской* (институционалистской), но, в любом случае, ориентированной на «другую» реальность, чем природа. Оба эти варианта антинатуралистической программы обнаруживают свое влияние на процесс формирования современной экономической теории.

Среди важных особенностей «другой» реальности исследователи выделяют следующие моменты:

- *восприятие культуры как другой природы;*
- *органическую целостность общества;*
- *включенность в формирование социальных фактов ценностно-когнитивно ориентированных субъектов;*
- *фактор историчности и многомерности описаний самих фактов;*
- *значение повседневности и человеческих мотиваций;*
- *изменчивость, нелинейность развития, неравновесность социальных экономических систем, и ряд других.*

Следовательно, чтобы говорить об ином, чем рассмотренные выше, натуралистические концепции и типы теории в экономической науке, нужно показать, что «другая» реальность в качестве социальной среды или культуры, от которых зависит экономика, была открыта экономистами лишь на некотором этапе развития экономического знания. Открытие новой реальности произошло вместе с открытием общества как продукта культуры и изучением его институтов, но не как особого, отличного от природы явления (социальные факты можно изучать вполне натуралистически), а как принципиально новой органической целостности, не сводимой к сумме своих составляющих.

Среди многих мыслителей, повлиявших на формирование подходов к изучению общества в сторону отхода от натуралистической исследовательской программы, представленной в естествознании, назовем Г. Риккерта, В. Виндельбанда, В. Дильтея, которые показали существование гуманитарных наук, отличных от социальных тем, что они используют индивидуализацию и понимание вместо генерализации и объяснения. Хотя О. Конт и Г. Спенсер были позитивистами и, следовательно, сторонниками натуралистической программы, открытие социологии как позитивной науки, похожей на естествознание (и признаваемой в качестве таковой даже Риккертом и Виндельбандом, открывшим различие похожих на естествознание социальных наук и непохожих на него, строящихся на критериях «иностранности» гуманитарных наук), все же сыграло роль в том отношении, что экономика стала рассматриваться как часть

общества, а не сама по себе. Но для экономической науки, пожалуй, одной из главных фигур в этом ряду был К. Маркс. Говоря о зависимости экономики от политики и общества, он разрушил ее натуралистическую изоляцию, создав анти-натуралистическую программу не культурцентристского, а институционального типа.

Социоцентризм (институционализм)

Мысль о человеке как совокупности общественных отношений, о зависимости экономики от социальных отношений и институтов как социальном продукте по сей день продолжает оказывать влияние на умы социальных философов.

Вместе с открытием общества как особой реальности постепенно пришло понимание важности для целей экономического анализа исследование внутренней организации любой хозяйствующей единицы и ценностно-когнитивных структур самого экономического агента в противоположность неоклассической экономической тенденции, идущей от А. Маршалла и до сих пор принимающей ценности как нечто предзаданное и к тому же неизменное. Экономическому агенту в натуралистической неоклассической исследовательской программе предлагается лишь осуществить выбор между благами. При этом рассматриваются только индивидуальные предпочтения, а коллективные игнорируются. Допущения такого рода вполне приемлемы при построении теорий натуралистического типа, однако они ведут к тому, что экономическая теория полностью абстрагируется от социальной и политической сфер общества. В анти-натуралистической исследовательской программе поведение человека ориентировано ценностно-когнитивными структурами, которые «встроены» в присущую данному обществу культуру. Важным элементом поведения человека является использование как естественного языка, так и специальных научных языков. Отметим, что предпочтения, на основании которых только и может быть осуществлен выбор, формируются в результате коллективного взаимодействия людей в актах речевой коммуникации или совместного действия. Предпочтения не образуют платоновский мир идей, а создаются самими индивидами. Кроме того,

целая система внешних условий, таких, как когнитивные и ценностные структуры общества, рассматривается как важная в качестве предпосылок формирования предпочтений, которые рождаются человеком в актах выбора. В этом смысле любой акт выбора уникален. Ясно, что выбор зависит от времени, от места и от целого набора других граничных условий. Однако наличие общей для всех людей данного общества культуры и также других базовых структур, наличие которых человек застает от рождения, сводит личную уникальность акта выбора к кластерному множеству «ситуаций выбора». Неоклассическая теория сводит множество кластеров к однородному множеству ситуаций, она изучает условия спроса и предложения как данность и показывает с помощью уравнений, каким образом происходит аллокация ограниченных ресурсов между множеством конечных целей, направленная на обеспечение устойчивого равновесия всей системы. Но в новой парадигме экономическое поведение всегда если не уникально, то типологически различно.

Важно обратить также внимание и на то, что в теориях типа социальной механики формирование экономической реальности было подчинено действию принципа методологического индивидуализма⁵. Согласно этому принципу, положенному в качестве методологического регулятива построения научной онтологии, все многообразие действий экономических агентов сводится к индивидуальным. Известный экономист Л. фон Мизес в этой связи писал: «Если мы тщательно исследуем смысл действий, предпринимаемых индивидами, то неизбежно узнаем все о деятельности коллективных целостностей, поскольку коллектив не существует вне деятельности отдельных членов. Коллектив живет в деятельности составляющих его индивидов. Реальность общественного образования заключается в направлении и облегчении определенных действий индивидов. Таким образом, путь к познанию коллективных целостностей лежит через анализ действий отдельных индивидов»⁶.

Открытие общества как «иной реальности» предполагало изменение взгляда на онтологию экономической науки, к которой принцип методологического индивидуализма был уже не применим. В анти-натуралистической исследова-

довательской программе изменялось понятие субъекта деятельности. На место абстрактного индивида, вырванного из среды своего существования, приходит субъект социальный, который включен в структуру самых разнообразных связей, и, вместе с тем, сам является их творцом. Такой субъект зачастую рассматривается как изначально рациональный, способный к саморефлексии и рефлексии по отношению к другим участникам действий. Его деятельность осуществляется в предположении о существовании и реакции других подобных ему субъектов. В свою очередь, социальность так же лишается универсальных характеристик и взамен приобретает живые локальные черты.

Если обратиться к истории экономического познания, то, на наш взгляд, первая попытка построить теорию, идеал научности которой находился под влиянием социально-гуманитарного знания, встречается в работах американского экономиста Т. Веблена⁷. Он был широко образованным ученым, помимо учения Маркса был знаком с эволюционными идеями Ч. Дарвина, знал антропологические открытия своего времени. Эрудиция и широта позволили ему выйти за пределы модели «экономического человека», увидеть ее ограниченность и впервые объяснить экономическое поведение людей традициями и обычаями, принятыми в обществе. Жанр его основной работы «Теория праздного класса» можно обозначить как историко-антропологическое исследование экономических процессов. Его считают основоположником институционалистского направления в экономическом анализе. Он объединяет по сути оба антинатуралистических подхода — культурцентристский и институционалистский.

Веблен впервые проанализировал влияние внеэкономических факторов на экономическое поведение и тем самым сделал очевидной ограниченность неоклассического подхода. Главной заслугой Веблена было введение в экономический анализ понятия «институты», роль которых он определял следующим образом: «Социальные институты не только сами есть результат процесса отбора и приспособления, формирующего преобладающие или господствующие типы отношений и духовную позицию; они в то же время являются особыми способами существования общества, ко-

торые образуют особую систему общественных отношений и, следовательно, в свою очередь выступают действенным фактором отбора. Так что изменение институтов ведет в свою очередь к дальнейшему отбору индивидов с наиболее приспособленным складом характера и к приспособлению привычек и темперамента отдельных людей к изменяющемуся вследствие образования новых институтов окружению»⁸. Институты, таким образом, включали не только организации и коллективные формы поведения, но и общие коллективные представления, нормы поведения.

Анализ дальнейшего развития идей институциональной экономики, конечно же, далеко выходит за пределы нашего исследования. Однако начало исследований, положенное Вебленом, постепенно оформилось в новое внутридисциплинарное направление экономического анализа, получившее название «неоинституционалистская экономика»⁹. Представители этого направления строят свои теории в предположении, что предмет их анализа — это сложные динамические развивающиеся системы с иерархией обратных связей и зависимостей.

Сегодня происходит возрождение институционализма, «получившее название неонституционализм». Если можно использовать некоторые аналогии, то в данном случае было бы оправданным сказать, что социально-экономические системы, являющиеся предметом анализа неоинституционалистов подобны динамическому хаосу, и институционалистский анализ направлен на анализ процесса рождения порядка из хаоса в экономике подобно того, как эту задачу поставили И. Пригожин и И. Стенгерс¹⁰ в отношении физики. Неоинституциональная экономика подчеркивает в социально-экономических системах неразрывную связь экономики с множеством социальных и политических институтов, которые всегда и в изобилии имеются в обществе¹¹. Поэтому некоторые представители неонституционализма при экспликации методологии теоретического анализа явно или неявно указывают на ее многие черты, подобные «наукам о духе», построенных на культурцентристской, а не на институционалистской версии антинатурализма. Так, У. Дж. Сэмюэлс в обзоре институциональной экономической тео-

рии, помещенном в коллективной монографии «Панорама экономической мысли конца XX столетия», среди методологической ориентации ученых институционалистской школы приводит целый ряд положений, подтверждающих наш тезис. Вот некоторые из них: «Институционалисты придают большее значение *пониманию*, чем прогнозированию... Институционалисты подходят к экономике как к органическому системному эволюционирующему целому, а не как к статичному механизму... Институционалисты критикуют использование ньютоновской физики как архетипа для экономической науки... Институционалисты призывают к моделированию паттернов, а не к ограниченному и часто сомнительному причинно-следственному объяснению»¹².

Эти тезисы отчетливо показывают, что неоинституционалистский подход по своей сути антинатуралистический и отчасти даже культурцентристский. Он характеризуется имплицитным присутствием факторов культуры и антропологии, позволяющих создавать теорию, связанную с философией науки.

Социальная история и антропология (междисциплинарность)

Помимо культурцентристского и институционалистского вариантов антинатурализма, в экономическом анализе возникают и другие антинатуралистические подходы. Так, например, особую позицию в подходе к построению экономической теории занимает В. Леонтьев, получивший Нобелевскую премию по экономике за разработку модели «затраты – выпуск». В своих многочисленных статьях, выступлениях он последовательно проводил идею о том, что экономическая теория должна базироваться на самой обширной первичной информации в различных сферах экономической деятельности. В этом смысле он иногда высказывался об экономике как «обыденной науке». Он выступал за создание таких теоретических конструктов, основные переменные которых имели бы реальное, измеримое значение. Однако он осознавал ограниченность и такого подхода, пытаясь реализовать в теоретическом плане представление об экономике, которое бы включало в себя взаимосвязь многих жизненно важных сфер общества. Теорети-

ческая точность для него обеспечивалась не математической формой или дедуктивным выводом, а широтой представленной информации, в том числе и о человеческих отношениях, влияющих на экономическое поведение. Поэтому он критиковал ортодоксию за абстрактность теоретических построений: «Год за годом экономисты производят десятки математических моделей и работают с формальными величинами, а эконометристы создают алгебраические функции всевозможных видов практически для одних и тех же наборов данных. Но и те, и другие не в состоянии на деле способствовать пониманию структуры и функционированию реальной экономической системы»¹³.

Он постоянно призывал правительство создать специализированное бюро по сбору информации о населении, о технологиях, и других самых отдаленных сферах общества, участвующих в экономико-хозяйственной деятельности. Он писал: «Прорыв в нашем понимании общественно-экономической реальности можно представить как прогрессивное замыкание, постепенное сжатие обобщенной описательной схемы. Внедрение новых, ранее неизвестных взаимосвязей между переменными, включенными в анализ, шаг за шагом сузит диапазон неопределенности, характеризующий все эмпирические знания – или отсутствие таковых – на любой стадии этого совокупного процесса. Тем не менее, полностью обоснованная законченная система представляет собой лишь практически недостижимый идеал»¹⁴. Потому что, как он считал, будут отсутствовать важные данные о «человеческих соотношениях». «Однако наши знания в области «человеческих соотношений, регулирующих поведение самих индивидуумов – тех, кто непосредственно занимается снабжением трудовыми ресурсами и потребляет конечный продукт, не говоря уже об управляющих так называемыми общественными секторами, – по-прежнему находятся в зачаточном состоянии»¹⁵.

Вклад Леонтьева в развитие экономической теории ценен не только тем, что он создал новые инструменты анализа национальных экономик, но и тем, что *он обосновал новую философско-методологическую программу экономических исследований, базирующуюся на интегрированном, целос-*

тном понимании взаимосвязи очень многих сфер жизни общества с экономикой и, наоборот, связи экономики с институциональной средой и ценностно-когнитивными структурами общественного организма.

Можно даже предположить, что творчество этого мыслителя находилось под влиянием идей Ф. Броделя и французской школы Анналов. Однако никаких явных упоминаний о влиянии идей французского историка Леонтьев не приводит. Но в некоторых моментах прослеживается удивительное созвучие фундаментальных идей Броделя об экономике, капитализме, рынке как механизме обмена и взаимосвязи экономической организации общества с другими его структурами и тем направлением экономического анализа, которое осуществил В. Леонтьев.

Невозможно пройти мимо идей Броделя, говоря о современном состоянии антинатуралистической программы экономических исследований. Бродель не вписывается в узкие рамки одного дисциплинарного подхода, поэтому его нельзя назвать просто историком, это мыслитель другого ранга. Его исследование материальной цивилизации и ее экономики заставляет переосмыслить многие философско-методологические основания наук об обществе. Бродель показывает, что экономику в конкретном обществе надо рассматривать как целостную иерархическую структуру, каждый из слоев которой прорастает друг в друга. Ее «нижний “этаж” материальной жизни, “неэкономики”, своего рода гумусный слой, где вырастают корни рынка, не пронизывая, однако, всей его массы. Этот нижний “этаж” остается огромным. Выше него, в зоне по преимуществу рыночной экономики, множилось горизонтальные связи между разными рынками; некий автоматизм обычно соединял там спрос, предложение и цену. Наконец, рядом с этим словом или, вернее, над ним зона «противорынка» представляла царство изворотливости и права сильного. Именно там и располагается зона капитализма по преимуществу как вчера, так и сегодня, как до промышленной революции, так и после нее»¹⁶. Гумусный слой образуют семейные хозяйства, надомные работники, мелкие хозяйства, с несколькими работниками, целые сферы мелких мануфактур и частных

предприятий. Его взгляд исследователя вскрывает слой за слоем, вплоть до развившегося в XVIII веке слоя промышленных предприятий среднего и крупного размера, ставших новым явлением в производстве. Поскольку вся экономика в обществе не может быть сводима к одному промышленному слою, хотя и непрерывно разрастающемуся и занимающему важное, доминирующее в развитых странах положение, то и рынок не является определяющим для понимания экономической жизни. Позиция Броделя по этому вопросу следующая: «Саморегулирующийся рынок, завоевывающий, рационализирующий всю экономику, – такой будто бы была главным образом история экономического роста. Карл Бринкман мог в недавнем прошлом утверждать, что экономическая история – это исследование происхождения, развития и возможного в будущем распада рыночной экономики. Такой упрощенный взгляд вполне согласуется с тем, чему учили поколения экономистов. Но ведь таким не может быть взгляд историков, для которых рынок – не просто эндогенное явление. И более того, он не представляет ни совокупности всей экономической деятельности, ни даже строго определенной стадии ее эволюции»¹⁷.

Для Броделя экономическая жизнь сращена со структурами повседневности, она укоренена в них и питает их своей заботой. В современных обществах экономика также не ограничивается только производством, она распределена среди многих сфер, имеет, в том числе, и гумусный слой. Поэтому полное представление о хозяйственно-экономической жизни общества может быть получено, на что обращал внимание В. Леонтьев, только учитывая все многообразие ее проявлений. Именно в этом моменте его философия экономики во многом созвучна взглядам Броделя.

Возвышение капитализма над структурами повседневности произошло в Европе, и это уникальное событие обязано участию также новоевропейского государства. Государственная власть и финансовый капитал нашли поддержку друг в друге, что привело, в конечном счете, к возвышению капитализма в той форме, в которой он возник в Европе и трансформации государственных экономик в глобальный капитализм. Бродель подчеркивал: «Современное государ-

ство было одно из тех реальностей, среди которых прокладывал себе дорогу капитализм, то стесняемый, то поощряемый и довольно часто продвигавшийся по нейтральной почве. Да и как могло быть иначе? Если интересы государства и интересы национальной экономики в ее целостности часто совпадали... то капитализм всегда находился в том секторе экономики, который обнаруживал тенденцию включиться в самые оживленные и самые доходные потоки международных дел»¹⁸.

Исследования Броделя содержат целостное представление о социальной реальности и подходах к ее изучению. Он критикует упрощающие дело подходы, в которых все экономические и социальные явления рассматриваются вне связи друг с другом, как бы вытекающие из одного ограниченного набора принципов. Он подчеркивал:

«Тем не менее, я вовсе не считаю, что в капитализме все материально, или все социально, или все есть общественное отношение, вне сомнения, остается, на мой взгляд, одно: он не мог выйти из одного сугубо ограниченного истока. Свое слово сказала здесь экономика; свое слово политика; свое слово — общество; свое слово сказали и культура и цивилизация. А также и история, которая зачастую была последней инстанцией, определяющей соотношение сил»¹⁹.

Идеи Броделя послужили картиной мира и дали теоретические схемы анализа современных экономических и социальных явлений для таких крупных мыслителей, как И. Валлерстайн и Дж. Арриги²⁰. Безусловно, концепция Броделя оказала, и будет оказывать возрастающее влияние на весь комплекс наук об обществе. В рамках настоящей статьи практически невозможно отразить это воздействие. Да мы и не ставили себе такую цель. Мы хотели лишь показать, что антинатуралистическая по своему замыслу исследовательская программа в области экономического знания может найти конкретное теоретическое воплощение.

Тем самым претензии формально-математической экономической теории отобразить в своих структурах динамически развивающуюся экономику обрели серьезную альтернативу, провоцирующую новые философско-методологические идеи.

Добавим также, что негативная характеристика исследовательской программы как антинатуралистической дополняется качественными характеристиками, позволяющими конкретизировать ее *культур-центристские и социо-центристские (институционалистские) черты*. Эта программа имеет также *социально-исторический антропологический (междисциплинарный) характер*, в любом случае она ориентированна на «другую» реальность, чем природа.

Методологические выводы

Антинатуралистические теории более полно конструируют предмет экономической науки, они также в значительно большей мере отвечают стандартам неклассической и постнеклассической научности. В целом в антинатуралистическом направлении можно выделить три типа исследовательских программ:

1. Культур-центристская исследовательская программа. Образцовой наукой здесь выступает культурология, которой присущ метод рациональной реконструкции, герменевтического понимания, принципиальная множественность описаний одного и того же фрагмента действительности и изначальная неполнота теоретических моделей.

2. Социо-центристская (институционалистский подход), которая ориентированна на ненатуралистически истолкованную социологию, способную связать любую сферу общества с социальной сферой, а также с другими сферами, в том числе со сферой культуры.

3. Социально-историческая антропологическая (междисциплинарная) тенденция, соединяющая исследование конкретно-исторических экономических систем с междисциплинарным синтезом теоретического типа.

Можно утверждать, что экономические теории в рамках натуралистической исследовательской программы уже созданы и практически все известны. Дальнейшее развитие экономических теорий натуралистического типа возможно за счет разработки новых средств математического анализа экономических процессов, что фактически и происходит сегодня²¹. Этот процесс, возможно, потребует дальнейшего развития математического аппарата, а также новых математи-

ческих теорий. В этом случае результат междисциплинарного синтеза скажется как на развитии направлений математики, так и экономических теорий натуралистического типа.

Что касается антинатуралистических программ в экономической науке, их число, полагаем, будет расти. Уже сейчас можно назвать эволюционную программу, с одной стороны, как будто наследующую биологический эволюционизм как некую метафору, но на деле расширяющую исторически — антропологический подход к механизмам наследования и изменчивости экономического поведения в конкретном обществе²².

И, завершая методологические выводы, скажем о роли социальной философии в экономическом познании. Выше было показано, что философия науки участвует в формировании всех рассмотренных исследовательских программ и их вариаций, что экономическое знание поставляет философии науки материал для этого. Представляется, что в совместном «обследовании» экономической жизни, исходя из разных точек зрения, идущих от рассмотренных исследовательских программ, философии науки принадлежит решающий голос.

При этом целесообразно отметить также роль других философских дисциплин, прежде всего, социальной философии. Вполне возможно, что дискуссия о сути социального, происходящая здесь, даст толчок для формирования новых программ в развитии экономических теорий. Это предположение основано на новых идеях социальной философии, с одной стороны, и на новых деверсификациях экономической деятельности, с другой.

Первая часть изменений касается того, что социальная философия сегодня берется не только за анализ макропроблем, но все чаще обращается к case study²³. Кроме того, меняющаяся роль социальной философии в новых познавательных стратегиях как части опыта неклассической науки получила обсуждение в современной литературе.

Примечания

¹ Вариант неклассической теории познания разрабатывает И.Т. Касавин (см.: *Касавин И.Т.* Познание в мире традиций. М., 1990; *его же.* Миграция. Креативность. Текст. М., 1999.

- ² *Маршалл А.* Принципы политической экономии. Т. III. М., 1983. С. 226.
- ³ Формирование экономических теорий под влиянием натуралистических исследовательских программ проанализировано автором в других работах (см.: *Колпаков В.А.* Натуралистические исследовательские программы в развитии экономической теории // Эпистемология и философия науки. 2008. № 2. Т. XV.
- ⁴ *Федотова В.Г.* Социальная философия и науки об обществе // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. II. № 2. С. 125.
- ⁵ См.: *Колпаков В.А.* Проблема совместного действия // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. IX. № 3. С. 33 – 38.
- ⁶ *Мизес фон Л.* Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории. Челябинск. 2005. С. 43.
- ⁷ Веблен автор целого ряда работ по экономике и социологии, наибольшую известность среди которых имеет «Теория праздного класса» (М., 1984).
- ⁸ Там же. С. 200.
- ⁹ Представителями раннего институционализма были, помимо Т. Веблена, У. Митчелл, Дж. Коммонс, Р. Тагвелл. В 40 – 50 годах влияние институционализма уменьшилось, это направление позднее развивали А. Беркли, Г. Минз, А. Лоув, К. Эйрес и другие. Неоинституционализм получил дальнейшее развитие в работах Д. Белла, Дж. Гелбрейта, У. Ростоу, О. Тоффлера, Г. Мюрдаля и многих других. На современном этапе это направление экономического анализа институционализировалось, имеет свои специализированные журналы, конференции и т.п.
- ¹⁰ См.: *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1985.
- ¹¹ См.: *Ходжсон Д.* Экономическая теория и институты. Манифест современной институциональной экономической теории. М., 2003. С. 41 – 47.
- ¹² *Сэмюэлс У. Дж.* Институциональная экономическая теория // Панорама экономической мысли конца XX столетия. В 2-х т. СПб., 2002. С. 129.
- ¹³ *Леонтьев В.* Избранные статьи. СПб, 1994. С. 175.
- ¹⁴ Там же. С. 140.
- ¹⁵ Там же. С. 141.
- ¹⁶ *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV – XVIII вв. В 3-х т. Т. II. М., 2006. С. 217.
- ¹⁷ Там же. С. 212.
- ¹⁸ Там же. С. 567.
- ¹⁹ Там же. С. 409.
- ²⁰ См.: *Арриги Дж.* Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. М., 2006; *Валерстайн И.* Миросистемный анализ: Введение. М., 2006.
- ²¹ Имеется в виду создание и использование новых математических языков, например, фрактальной геометрии для анализа экономических процессов (см.: *Mandelbrot B.D., Hudson R. L.* The (mis)Behavior of Markets: A Fractal View of Risk, Ruin, and Reward. N.Y., 2004.
- ²² См.: *Клейнер Г.Б.* Эволюция институциональных систем. М., 2004. С. 5; *Федотова В.Г.* Человек в экономических теориях: пределы онтологизации // Вопросы философии. 2007. № 9. С. 22 – 23.
- ²³ См.: Новые идеи в социальной философии. М., 2006.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Обзоры, объявления, сообщения

*Третьи научно-практические чтения памяти Н.А. Носова.
14 мая 2008 г., Институт философии РАН*

ВИРТУАЛИСТИКА И САМООРГАНИЗАЦИЯ СТРУКТУР ДОМИНИРОВАНИЯ И ПОДЧИНЕНИЯ В ЗАКРЫТЫХ КОЛЛЕКТИВАХ

Организаторы конференции:

Объединенная Секция «Виртуалистика» РФО и Российского психологического общества, Исследовательская группа «Виртуалистика» Института философии РАН (М.А. Пронин.), ГНИИИ военной медицины МО РФ (И.Б. Ушаков), Московская государственная консерватория (В.Ф. Жданов), Национальное общество виртуалистики, Национальный комитет по виртуалистике.

В рамках конференции запланировано обсуждение широкого круга вопросов, гипотез и тем, лежащих в основании заявленной проблематики – от причин проблем до форм их проявления и возможных путей решения.

В центре обсуждения одно из проявлений самоорганизации подобных социальных структур – феномен «дедовщины» в вооруженных силах.

«Дедовщина» не случайное явление, а социальный институт. В этом качестве она покоится на глубоких антропологических основаниях, которые должны быть вскрыты. Многие аспекты данной проблемы не изучены и требуют внимания специалистов в области комплексных междисциплинарных проблем изучения человека.

Представляется целесообразным рассматривать явление «дедовщины» как неотъемлемый феномен корпоратив-

ной армейской культуры, требующий, соответственно, осознанного и целенаправленного управленческого контроля. В узком смысле речь идет о проектировании такой формы «культурной дедовщины» – ритуалов посвящения (инициации), – которые будут адекватны как задачам строительства вооруженных сил, так и насущным проблемам формирования его человеческого потенциала: уважения, чести, достоинства, прав и здоровья конкретного военнослужащего.

Проектирование таких ритуалов – операторов перевода человека в целевые состояния, – фундаментальная теоретическая и научно-практическая проблема, возникающая на стыке философской антропологии, гуманитарной экспертизы, биоэтики, виртуалистики и этнологии.

Рабочая экспертная группа проекта формируется на базе отдела комплексных проблем изучения человека Института философии РАН (ИФ РАН) с привлечением специалистов других организаций, министерств и ведомств.

Предлагается реализовать идеологию единого комплексного междисциплинарного подхода к разработке общей исследовательской, социально-реабилитационной, учебной и информационной политики программы. Методологически подход включает в себя три взаимодополняющих друг друга направления:

- реализацию концепции человеческого потенциала применительно к Вооруженным силам РФ в части, касающейся проявлений неуставных взаимоотношений, их профилактики и ликвидации последствий «дедовщины»;
- гуманитарную экспертизу (в частности, принимаемых управленческих решений);
- виртуалистику (в узком смысле – виртуальную антропологию и психологию, медицинскую и управленческую виртуалистику).

Эксперты имеют опыт прохождения военной службы, работы с молодежными стратами общества (тинейджерами), антропологических полевых исследований, философско-антропологического осмысления возрастных, профессиональных и других инициаций, гуманитарной экспертизы, диагностики и коррекции виртуального человека и вирту-

альных объектов внутреннего пространства человека. Таких, например, как «чувство места»: чувство родины, чувство места в профессии, в жизни, в организации, «место в строю» и т.д. Имеют опыт виртуального антропологического проектирования (прототипирования) траекторий жизни человека и социальных организованностей.

Понимая общность механизмов самоорганизации структур доминирования и подчинения и в других закрытых контактных группах, организаторы и участники проекта приглашают к обсуждению всех заинтересованных коллег.

Предполагаемый формат работы: неформальное содержательное рабочее обсуждение проблем, гипотез и возможностей.

Порядок выпуска сборника материалов и его форма будут определены во время конференции.

Адрес: Москва, ул. Волхонка, 14, к. 206,
Исследовательская группа «Виртуалистика»
Института философии РАН
(бывший Центр виртуалистики Института человека РАН).
Тел.: (495)-203-90-67.
E-mail: nsv@ich.iph.ras.ru, info@virtualistika.ru.



Наши авторы



Аванесов Сергей Сергеевич – доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Томского государственного университета.

Генисаретский Олег Игоревич – доктор искусствоведения, руководитель Центра Синергичной Антропологии Государственного университета «Высшая школа экономики» (ГУ ВШЭ), главный научный сотрудник Института философии РАН.

Дробышев Виталий Николаевич – кандидат философских наук, слушатель Гуманитарного института (ИППК) Санкт-Петербургского университета.

Колпаков Владимир Александрович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

Сержантов Павел Борисович – диакон Русской Православной Церкви, служитель храма Преп. Зосимы и Савватия Соловецких в Гольянове.

Сиземская Ирина Николаевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

Хоружий Сергей Сергеевич – доктор физико-математических наук, директор Института Синергичной Антропологии, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Штекль Кристина – доктор философии, научный сотрудник Института Систематической Теологии Университета Инсбрука (Австрия), координатор Межфакультетской программы «Мировой порядок – религия – насилие».

CONTENTS

MODERNITY: TOPICAL ISSUES

Dominant ■

- KH.E. MARINOSYAN* We are 50!
Pondering on the point 5

Actual and Eternal ■

- V.M. MEZHUYEV* Cultural function of philosophy 10

Philosophy and Science ■

On the Eve of a New Civilization

- THE EDITORIALS* On the Way
to a Nano-Technological
Paradigm 25
- M.V. KOVALCHUK* Nano-Technology and
Scientific Progress 28
- V.G. GOROKHOV* The Problem of Techno-Science:
Connection of Science
and Modern Technologies 33
- V.I. ARSHINOV,
M.V. LEBEDEV* Philosophical Problems of
Nano-Technologies
Development and Employment 58
- L.V. SEMIRUKHIN* Nano-Technologies and
Mentality 80
- V. PRIDE,
D.A. MEDVEDEV* Phenomenon of NBIC-
Convergency: Reality and
Expectations 97
- D.A. MEDVEDEV,
A.A. POPOV* Eric Drexler's Molecular
Machines 117

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

Philosophical Dimension ■

- A.Y. ALEXEYEV* How to Define Philosophical
Zombies 126

SCIENTIFIC LIFE

Surveys, Announcements,
and Other Information ■

- S.N. KORSAKOV* Phenomenon of Frolov
Readings 149
-
- Books Published by
“Humanitary” in 2007 157
-
- On Our Authors** 159







