

ФИЛОСОФИЯ ПОД АНТРОПОЛОГИЧЕСКИМ УГЛОМ ЗРЕНИЯ*

Почтеннейшие коллеги, благодарю за честь выступить в этом ученом собрании. Насколько я понимаю, замысел нашего цикла докладов в том, чтобы каждый из нас поведал, как в перспективе его собственного опыта, его идей представляется современная ситуация нашего общего дела – философии и философствования.

Уже немалое время опыт моей работы связан, в главном и основном, с созданием, а затем с развитием некоторого научного направления, которое сегодня называется *синергийной антропологией*. Таким образом, моя задача – раскрыть, как в призме синергийной антропологии ставится и решается проблематика оснований философии, и как в ней видится сегодняшняя философская ситуация. Но тут имеется дополнительная особенность: синергийная антропология – еще довольно новое направление, которое, по всей видимости, не слишком знакомо аудитории (хотя, между прочим, в стенах института, и даже именно в этом зале, уже два года как действует семинар по этой тематике). В силу этого, прежде чем перейти к самой теме, мне требуется дать хотя бы краткую характеристику синергийной антропологии.

Синергийная антропология – определенный общий подход к феномену человека, причем, в целом, подход не философский, а синтетический, полидискурсный, конкретнее же – трансдисциплинарный. В своей трансдисциплинарной природе он родственен, например, подходу автопоззиса, который активно развивается в нашем институте Владимиром Ивановичем Аршиновым. Но это родство, главным образом, типологическое и достаточно ограниченное. Конечно, у синергийной антропологии есть сеть родственных связей, однако в своей основе, равно как и в процессе создания, в генезисе, это направление полностью самостоятельно. Поэтому описывать его следует *ab ovo*, отправляясь от его базовых идей и структур. При этом ясней всего наш подход выступает, если мы рассматриваем его в диахронии – по этапам развития, начиная с генезиса. Тогда сразу выявляется и логика его идей, и характерная для него проблематика. Поэтому для начала я кратко и поэтапно опишу, как складывался замысел синергийной антропологии и возникли ее основы.

Исходным этапом послужило фронтальное и опять-таки трансдисциплинарное исследование исихазма. Более точно, осуществлялись не исследования конкретных явлений в истории исихазма, но полноценная реконструкция исихазма как такового, как определенного духовного и антропологического феномена. Напомним, что исихазм (от греческого «исихия», что значит ‘покой, безмолвие’) – древняя духовная практика православия, которая развивается с IV в. по сей день и в своей основе имеет особое искусство непрерывной молитвы. Бесспорно, это – весьма специфическое явление и, на первый взгляд, крайне далекое от философии. Когда я им начинал заниматься (а было это еще в 1970-х гг., в какой-то мере совместно с Владимиром Вениаминовичем Бибихиным), даже и само слово «исихазм» было очень мало кому знакомо в России. В эмигрантской мысли, в западной науке задачи всестороннего

* Текст статьи выполнен на основе доклада, сделанного на Ученом совете.

изучения, современной реконструкции исихазма тоже не ставились. Встает вопрос: откуда же и зачем взялась моя постановка задачи? В каком контексте, в какой логике идей возникает необходимость поставить в центр внимания исихазм как целое и заняться всесторонним осмыслением этого целого?

К исихастской тематике я был выведен логикой развития русской философской традиции, и шире *восточно-христианского дискурса* – собственного оригинального способа мышления, выработанного византийским православием. Эта логика подводила к тому, чтобы увидеть в исихазме духовное ядро восточно-христианского мироотношения и видения реальности; а отсюда, в силу историко-культурной трансляции, он оказывался ядром также и русского мироотношения и видения реальности. Долгое время это ядро пребывало под спудом, его роль недопонималась, и в самом деле весьма назрела необходимость выдвинуть его, как подобает, на первый план и продумать на современном уровне. Но эта логика, исходящая из проблем русской философии и восточно-христианского мышления, в дальнейшем оказалась скорее частной и не самой существенной. Главное значение и главная эвристическая ценность исихазма обнаружилось в иных и более общих аспектах. И в итоге, когда все это было постепенно осознано, изучение исихазма вылилось в большую программу, которая, завершившись, затем нашла свое продолжение за пределами исихазма и пошла своим путем, к целям, которые ранее мною не предвиделись и лежали уже в сфере общей антропологии. Непрерывно развиваясь, этот путь и привел к формированию синергийной антропологии.

Можно считать, что реконструкция исихазма как целостного феномена служит первым структурным блоком синергийной антропологии, в известной мере, фундаментом всего ее комплекса. В исихазме мне удалось, пожалуй, опознать новый класс антропологических явлений, который прежде особо не выделялся, не был в науке идентифицирован, а тем не менее имел принципиальное значение для антропологии как таковой, для понимания феномена Человека. Здесь была практика самореализации человека в бытии, практика, в которой главным было ее онтологическое измерение и которая занималась выстраиванием фундаментального онтологического отношения человек – Бог, человек и абсолютное бытие, или же обобщенно, человек и Иное человеку как таковому.

В привычной для нас новоевропейской традиции это фундаментальное онтологическое отношение было исключительным предметом разума и философии. Оно ими разрабатывалось, культивировалось и составляло их прерогативу. Эта прерогатива философского разума всегда, как известно, оспаривалась религией, и на этой почве разворачивалась извечная тяжба философского и религиозного разума, которая, по сути, и составляла главное содержание истории умозрения в течение многих веков. Эпохой секуляризации эта тяжба давно уже была решена в пользу философии. Но здесь, в исихазме, а также и вообще в духовных практиках, классическим образцом которых был исихазм, прерогатива вновь пересматривалась. Здесь выдвигался свой подход к этому же фундаментальному, конституирующему человека отношению. Подход этот, если внимательно взглянуть, оказывается отличен не только от философского, но также и от религиозного, каким тот обычно представляется в западной культуре. *Специфическое отличие подхода духовных практик состояло в их преимущественной и пристальной сосредоточенности на антропологии.* Здесь развивались определенные тщательно организованные и отрефлектированные антропологические практики, которые – что первостепенно важно! – были также наделены мета-антропологическим измерением.

За счет последнего в них и осуществлялась конституция фундаментального онтологического отношения – причем данное отношение конституировалось как *трансцендирование* Человека. Разумеется, в новоевропейской традиции тематизация трансцендирования всегда представляла собой сугубо философский предмет; но здесь такая тематизация возникала в совершенно иной перспективе. Принималось, что проблематика трансцендирования – не предмет философской речи, а дело определенной антропологической и мета-антропологической практики.

Однако каким же образом духовные практики, и конкретно исихазм, осуществляли столь дерзостное предприятие? В истории известно лишь самое малое число полностью развитых духовных практик, и в каждом случае создание подобной практики было многотрудной работой, занимавшей несколько столетий. Трансцендирование как антропологическое задание – вещь не только необычайная, но попросту невозможная для обыденного и рационального разума; и для преодоления этой невозможности необходимо было развить некоторые также необычайные, весьма специфические средства. Человеку требовалось достичь актуальной онтологической трансформации, претворения себя в иной образ бытия – что в восточнохристианской традиции именуется *обожением*. Путь к такой цели, отсутствующей в горизонте наличного бытия (т.е. представляющей собой транс-цель, цель-телос), заключался в выстраивании некоей специфической антропологической и мета-антропологической практики, продуцировании особого рода антропологического опыта. Уже на первых этапах уяснилось, что для продвижения к инобытийному телосу необходимо иметь путевую инструкцию, антропокарту пути, и строго, точно следовать ей. Опыт духовного пути должен быть организован и методичен: как я показал, он должен иметь собственный *органон*, в аристотелевском смысле, т.е. полный канон своей организации, верификации и интерпретации. И лишь полноценный органон способен служить состоятельной путевой инструкцией трансцендирования как антропопрактики.

Создание органона и является той работой, которую в течение веков выполняет «духовная традиция», понимаемая как сообщество адептов определенной духовной практики. Научное же изучение данной практики должно реконструировать этот органон, причем для научного подхода задача сразу удваивается: мы должны восстановить точно тот органон, который создан духовной традицией и существует в ее сознании и на ее специфическом языке; но мы также должны дать и наш научный взгляд на него, что означает – дать его перевод и интерпретацию в рамках современного научного языка и методологии. В первом случае, по вводимой мною терминологии, мы получаем «внутренний органон» духовной практики, во втором случае – «внешний участный органон» (термин «участный» отражает установку участности, без которой для внешнего, пусть даже и научного сознания, невозможно адекватное понимание опыта духовной практики).

Систематическое описание этих двух органонов для случая исихастской практики составляет основу «исихастского этапа» построения синергийной антропологии. Здесь въявь представлены и проанализированы все компоненты органона: аппарат постановки опыта, его организации, затем – аппарат проверки, критериология (в духовных практиках она важна чрезвычайно, ибо, ввиду инобытийности телоса, практике всегда грозит опасность сбиться с пути, или же «впасть в прелесть», приняв ложный опыт за истинный). Затем идет исихастская герменевтика, представляющая большой интерес необычностью, своеобразием своих принципов; и все здание завершается

процедурами интеграции получаемого опыта в корпус совокупного опыта традиции. Оба возникших органа были достаточно новы для европейской эпистемологии. Это неизбежно было уже по новизне их предмета: они отвечали опыту холистической аутотрансформации человека, ориентированной на онтологическое трансцендирование. Как заранее ясно, орган подобно-го опыта кардинально отличался от наиболее знакомого европейской мысли позитивистского органа субъект-объектного познания. Отличался он и от другого известного органа, феноменологического органа интенционального опыта – но в этом случае, наряду с отличиями, обнаруживаются и весьма интересные, глубокие сближения, параллели, сходства, так что, в итоге, возникает отдельная содержательная тема «феноменология и исихазм», где, в частности, выявляется базисная роль парадигмы интенциональности в духовных практиках.

Но главная линия развития движется в ином направлении. При общем обозрении исихастского органа в нем обнаруживается целый ряд элементов, отражающих тот факт, что исихастская практика развивает собственный оригинальный взгляд на человека: в отличие от классической европейской антропологии, она не сопоставляет с ним ни сущности, ни каких-либо восходящих к ней отвлеченных характеристик, но рассматривает его как энергичное образование, совокупность всевозможных и разнонаправленных энергий. Это неклассическое энергичное видение человека закодировано в содержании внутреннего органа: за специфическим дискурсом восточнохристианской религиозности, византийского или русского монашества, за сугубо рабочим, техническим языком аскетического делания скрываются очертания цельной энергичной антропологии, открываемой в школе исихастского опыта. Исихастский орган может рассматриваться как образец базы неклассического антропологического мышления. Среди его элементов рассеяны принципы, термины, установки, таящие в себе общеантропологический смысл. Такие элементы несут потенциал обобщения, обладают эвристической продуктивностью и подсказывают путь выхода в более общий антропогоризонт. Их следовало выявить – и превратить в концепты. Сейчас я укажу лишь важнейшие примеры конституируемых таким путем концептов неклассической антропологии.

Путь опыта духовной практики имеет ступенчатое строение, ему отвечает знаменитая парадигма «Райской лестницы» (по названию трактата VII в., в котором впервые были представлены все ступени). Будем продвигаться от подножия лестницы в нашем обзоре концептов. Процесс онтологической (ауто)трансформации начинается с исходного события обращения и покаяния, наиболее адекватно выражаемого греческим термином *метанойя*, «перемена ума». Это – радикальное потрясение и всецелый переворот во внутреннем мире человека, в итоге которых человек избирает своей доминирующей стратегией восхождение к Инобытию. В этом событии достигается еще не открытость или разомкнутость человека к Инобытию, но готовность, стремление к такой открытости – что можно называть «предразмыканием» человека. Далее, продвигаясь к центральной части лестницы, мы встречаем одно из ключевых понятий исихастской практики: *трезвение*, или *непсис* (греч.). Это – установка собранного, бдительного самоконтроля сознания, в которой сознание, преодолевая антиномию активности и пассивности, фокусируется на собственной энергичной конфигурации и охраняет ее от всех «помыслов», рассеивающих и деформирующих импульсов. Именно с трезвением, в первую очередь, связаны вышеупомянутые сближения между исихастским

органом и феноменологической парадигмой интенционального опыта. Как было мною прослежено, существует многоаспектная, далеко идущая параллель между трезвением и интенциональностью: оба понятия выступают как порождающие ядра концептуальных комплексов, которые характеризуют определенный модус сознания, отличаемый установкой нацеленного интеллектуального всматривания.

Подступы к высшим ступеням восходящего процесса – это подступы к встрече человека с Инобытием. Для исихастского и православного энергийного видения такая встреча есть встреча их энергий – их взаимное сообразование, соработничество, которое в византийском богословии получило название *синергии*. Именно в этой византийской концепции оказался заложен наибольший эвристический потенциал. Она оказалась самой существенной для формирования новой антропологии, ибо событие синергии наделено максимальной онтологической и антропологической значимостью. В нем человек достигает соединения своих энергий с некими энергиями, которые опытно опознаются им как не принадлежащие ему, имеющие свой источник не в нем, и даже не где-либо в пределах горизонта его сознания и опыта, а за пределами этого горизонта; иначе говоря, – как принадлежащие некоторому *внеположному источнику*, являющиеся энергиями Инобытия, онтологического Иного. Но, коль скоро энергии человека достигают свидетельствуемого опытом контакта с энергиями Иного, это значит, что человек сумел сделать свои энергии открытыми для восприятий энергий Иного. Тем самым он сумел сделать себя открытым навстречу Иному, сумел разомкнуть свой бытийный горизонт в его энергийных измерениях. Поэтому можно говорить, что синергия представляет собою не что иное как *антропологическое размыкание*. Очевидно, что в подобном трансцендирующем размыкании человек достигает полноты самореализации, достигает своего бытийного исполнения, – и это, в свою очередь, означает, что **событие размыкания антропологически конститутивно**.

Итак, в синергии (или антропологическом размыкании) мы обретаем уже не просто очередной элемент неклассической концепции человека, но сам конститутивный принцип такой концепции: неклассический принцип конституции человека. Именно по этой причине опыт неклассической антропологии, начинающий постепенно формироваться здесь, получает название *синергийной антропологии*. Парадигма синергии, размыкания человека, оказывается тем ключом, посредством которого возможно развить цельную антропологическую дескрипцию.

Однако на пути к цельной дескрипции, основанной на парадигме размыкания, лежит еще ряд необходимых этапов обобщения. Этап ближайший – распространение найденных концептов и парадигм на всю область духовных практик, т. е. на все классические практики восточных духовных традиций, такие как классическая йога, буддийская тантра, дзэн, даосизм. Самым же близким соседом исихазма в мире духовных практик является исламский суфизм, которому был как раз посвящен вчерашний доклад в нашем семинаре по синергийной антропологии; докладчиком же был здесь присутствующий Ильшат Рашитович [Насыров]. Существенно, что развитый аппарат – и, прежде всего, исходная идея характеристики практики посредством двоякого органа – оказался эффективным для дескрипции и анализа не только общих элементов духовных практик, но также и их различий. В частности, получает отчетливую концептуализацию фундаментальная бифуркация в сообществе духовных практик, порождаемая существованием двух противоположных реализаций телоса, динамической (личное бытие-общение) и статической

(Нирвана или Великая Пустота – превыше оппозиции бытия и небытия). Очевидно также, что наличие универсальных концептов, таких как органон практики, создает удобную базу для компаративных исследований, а неклассичность новых концептов делает их более приспособленными для дескрипции восточных практик с их крайне специфическим неаристотелианским дискурсом. Однако работа конкретной реконструкции органонов восточных практик сложна и почти необозримо обширна. Она остается существенной частью рабочей проблематики синергийной антропологии; ведутся, в частности, исследования концептуальных оснований суфизма, дзэна.

В плане дальнейшего продвижения главным итогом исследования духовных практик служит развернутая дефиниция общей «парадигмы духовной практики», сводящая воедино важнейшие структурные черты всякой духовной практики как таковой. Шаг, следующий за этим, должен являться уже заключительным обобщением, переходом к общей антропологической концепции. Суть этого перехода составляет рефлексия конститутивной парадигмы размыкания человека, выясняющая возможность ее универсализации. Здесь обнаруживается, что синергийное размыкание, усмотренное нами в духовных практиках, не является единственным видом размыкания человека. Как показывает богатый антропологический опыт, человек может оказываться открытым, разомкнутым не только по отношению к Инобытию; его размыкание может быть и не онтологическим размыканием.

Известна обширная сфера антропологических феноменов, где также во внутренней реальности человека осуществляется контакт его – его энергий – с некоторыми энергиями, которые он опознает как не принадлежащие ему и источник которых он не может локализовать нигде в горизонте своего сознания и опыта. Но в этих феноменах человек не ставит задачи трансцендирования, не идентифицирует себя с определенным образом бытия («здесьним бытием»), стремящимся к претворению в Инобытие; а вместо этого репрезентируется как сущее, наделенное сознанием, самосознающее. Соответственно, в данном случае возможно, что источник «иных» энергий является внеположным человеку и его опытному горизонту не онтологически, а только онтически. Являя собой, по самому своему смыслу, «Иное» человеку, он может при этом представлять не Инобытие, а всего лишь «Иносущее». Именно такой род внеположности имеет место для бессознательного: по самому определению, оно – за пределами горизонта сознания, горизонта человеческого опыта, но при этом ему не сопоставляется иной онтологический модус. Тем самым в его лице перед нами – другая репрезентация Иного, отличная от онтологического Иного (Инобытия). С этой репрезентацией человек также завязывает отношения, и ясно, что механизм этих отношений вновь представляет собой именно антропологическое размыкание – осуществление энергийной открытости человека Иному. Существенно, что, хотя это размыкание уже не есть трансцендирование, не есть синергия, оно остается конституирующей парадигмой: как известно, процессы, индуцируемые энергиями бессознательного (неврозы, мании, фобии и пр.), индуцируют специфические топологии сознания, а отсюда и определенные (патологические) структуры личности и идентичности человека.

На этой стадии универсализации размыкания пора ввести и универсальную терминологию. «Энергии человека» – не вполне ясный, недоопределенный концепт; в силу глубоких причин, формирование корректного философского концепта «антропологической энергии» есть трудная и нерешенная проблема. Поэтому в синергийной антропологии в качестве базового термина избирается менее содержательный, но зато полностью корректный тер-

мин «антропологические проявления». Размыканию человека соответствует определенный класс таких проявлений, а именно «предельные проявления» – такие, в которых человек приближается к пределам горизонта своего существования и опыта, что выражается в начинающихся изменениях существенных характеристик, предикатов этого горизонта. В силу конститутивности размыкания, предельные проявления играют определяющую роль в конституции человека; или же, иными словами, человек в существенном определяется своими предельными проявлениями. Отсюда явствует необходимость ввести еще одно понятие: полную совокупность всех предельных проявлений человека мы называем *антропологической границей*. Как видно из нашего рассуждения, смысл данного понятия тот же, что у философского концепта границы: граница явления или предмета, ограничивая его, придает ему определенность и служит его определением. Определяя конституцию человека, антропологическая граница в известной мере служит заменой или аналогом классического концепта сущности человека. Что весьма важно, она не пространственна, не субстанциальна, но является сугубо энергийным образованием.

Как мы убедились выше, к антропологической границе принадлежат два разных вида предельных проявлений, которые отвечают размыканию человека, соответственно, к онтологическому Иному (Инобытию) и онтическому Иному (бессознательному). В силу очевидной дихотомии: Иное может быть репрезентировано либо онтологически, либо онтически – Иное человеку не имеет других репрезентаций. Но, несмотря на это, у человека имеется еще один способ быть разомкнутым. Как нетрудно заметить, он оказывается разомкнут также и в виртуальных практиках, которые сегодня становятся все более массовыми. Согласно преобладающей трактовке виртуальности, обосновывавшейся, в частности, и в моих текстах, виртуальные феномены отличаются от актуальных ключевым свойством недоактуализованности, недовоплощенности, которое означает отсутствие какой-либо части определяющих предикатов. Конституция антропологических проявлений, отвечающих виртуальным практикам, недовершена, и потому эти проявления суть предельные проявления, лежащие на границе горизонта человеческого существования. Поскольку же проявления человека здесь недоактуализованы, недовершены, то, в этом смысле, человек в них открыт, разомкнут – хотя на сей раз не навстречу энергиям Иного, а только навстречу потенциальному довершению своих проявлений. Такой род разомкнутости можно назвать также и «недозамкнутостью» (если рассматривать обычные, до конца актуализованные проявления как «замкнутые в себе»).

Размыкание в бытии, размыкание в сущем, виртуальное размыкание «недозамыкание» – этими тремя видами, как ясно уже, исчерпывается размыкание человека. Антропологические проявления, соответствующие этим видам размыкания, исчерпывают антропологическую границу, образуя на ней три области, которые мы именуем, соответственно, Онтологической, Онтической и Виртуальной топики границы. И, поскольку размыкание антропологически конститутивно, эти структуры размыкания задают основу цельной трактовки человека: *человек может быть определен как сущее, творящее размыкающее себя*.

Выделив полный репертуар способов размыкания человека, мы получаем основу, каркас синергийной антропологии как некоторого антропологического дискурса, способа описания-означивания антропологической реальности. Философ должен спросить: что это за дискурс, каковы его природа и статус? Ближайшим ответом будет: полученный дискурс есть некоторая *антропологическая модель*, т. е. концептуальная конструкция, предназначенная для опи-

сания определенной области антропологических явлений. Как нетрудно увидеть, все рассуждение, ведущее к появлению синергийной антропологии, развертывалось именно в логике моделирования: выделить определяющие черты некоторого класса явлений и воспроизвести их в нужном языке и дискурсе, нужной знаковой системе. Системно-модельное мышление – далеко не самый углубленный мыслительный способ; оно тяготеет скорей к естественнонаучной, нежели гуманитарной методологии. Модель функциональна, от нее требуется лишь эффективная дескрипция заданной феноменальной сферы, и она не обязана удовлетворять каким-либо философским требованиям или эпистемологическим критериям. В свете этого мы, разумеется, не можем признать «модель Человека» финальной и совершенной формой репрезентации знания о Человеке. Но не следует и спешить с оргвыводами, с проявлениями философского высокомерия. В сложившейся ситуации, модель человека, если она построена на принципах, отвечающих новой антропологической реальности, способна принести немалую пользу: она может дать адекватную дескрипцию тех важных и уже многочисленных феноменов, которые не поддаются пониманию на базе прежней, классической антропологии. Поэтому в развитии синергийной антропологии сначала следовал этап ее эксплуатации в качестве модели; и лишь затем, уже в последний период, настало время методологической рефлексии и переосмысления ее статуса: своеобразный сдвиг приоритетов от антропологической прагматики к антропологической эвристике.

Более тесное отношение к теме доклада имеют аспекты эвристики, и поэтому стадию прагматики я затрону лишь мельком. Очевидным свойством нашей модели является ее неклассичность: она не вводит базовых для классической антропологии концептов субъекта, сущности и субстанции, является бессубъектной и бессущностной. Именно это свойство и обеспечивает для нее большое поле весьма актуальных приложений. Как мы сказали, сегодня имеется уже целый круг новых антропофеноменов, которые не отвечают образу классического новоевропейского (Декарто-Кантова) человека и не укладываются в понятия классической антропологии. В качестве альтернативного, неклассического способа дескрипции синергийная антропология применялась уже ко многим явлениям из этого круга: к виртуальным практикам, трансформативным телесным практикам, ориентированным к Постчеловеку, опытам новейшего «трансавангардного» искусства, феноменам религиозного экстремизма, стратегиям межконфессионального диалога и др. Надо сразу признать, что в большинстве таких применений новый способ дескрипции и новая трактовка явления лишь намечались в общих чертах, без основательной разработки, – но все же можно было удостовериться, что полученная модель валидна во всех этих областях и аппарат синергийной антропологии дает реальную возможность новой, неклассической интерпретации подобных явлений. Круг этих явлений широк, и применения такого рода продолжают развиваться; но, наряду с ними, все большее место начинает занимать разработка иных, более общих возможностей синергийной антропологии, лежащих в сфере методологии и эпистемологии гуманитарного знания.

* * *

Увидеть эти возможности нам поможет вопрос: какова природа нашей модели и каково ее место в сфере наук о человеке? Как ясно сразу, она не принадлежит целиком какой-либо одной из этих наук, ибо строилась на базе

опытных данных и концептуального арсенала целого ряда дисциплин: философии, богословия, психологии и т. д. Тогда это, по-видимому, *междисциплинарная модель*? Нет, и это неадекватная характеристика. Междисциплинарные направления и модели возникают опять-таки в рамках парадигм естественнонаучного мышления. Это своего рода сборные конструкции, которые естественники строят для освоения новых предметных областей. Когда некоторая интересующая ученых область не умещается в предметную сферу какой-то одной науки, они берут блоки (данные, аппарат...) из разных наук, разных дисциплинарных дискурсов – и, соединяя их, стремятся достичь эффективного описания нужной области. Но синергичная антропология отнюдь не строится в данной парадигме. Во-первых, ее предметная область, *человек*, – никак не из новооткрытых и ранее наукой не замечавшихся. А во-вторых, и описание своей области она производит не путем соединения блоков из разных дисциплин, а совсем иначе.

Как мы видели, структурные основания синергичной антропологии целиком возникают, развертываются из определенного ядра, которым служит парадигма антропологического размыкания. При этом и ядро, и способ его развертывания мы ниоткуда не заимствовали, их можно считать «собственно антропологическими» и образующими первичный, автохтонный эпистемологический фонд нового направления. И это значит, что, вбирая в себя содержания из разных предметных сфер, синергичная антропология препарирует их собственным методом, выражает их в собственных понятиях и организует их в некоторое новое методологическое и концептуальное единство. Используя известную метафору Гумбольдта, можно сказать, что она действует как «плавильный тигель», способна переплавлять вбираемые предметные содержания, производить над ними некую свою «синантропологическую переплавку» – чего отнюдь не предполагает междисциплинарная парадигма. Будет корректным сказать, что синергичная антропология – *трандисциплинарное направление*, поскольку приставка «транс» может, в частности, означать и переплавку указанного типа. Однако и эта формула, которую мы уже приводили в самом начале, выражает природу нового направления не полностью. Важно взглянуть на то, каков диапазон явлений, охватываемых этим направлением, какие предметные сферы оно затрагивает. Конечно, не в реальной своей практике, пока весьма скромной, а «в принципе», по своей природе, синергичная антропология вовлекает в свою орбиту не отдельные, избранные, а, вообще говоря, все восходящие к человеку дискурсы – все те, которые в текстах российских науковедов (В.С.Стёпина, В.И.Аршинова и др.) именуются «человекомерными». Этот термин, возможно, и неуклюжий, полезен нам: он объемлет не только гуманитарные дискурсы, но и все, что несут причастные антропологии содержания, – скажем, относятся к биологии человека и т. п. Само же подмеченное свойство, *охватывать весь комплекс человекомерных дискурсов*, можно выразить еще одним термином: оно означает, что синергичная антропология *пандисциплинарна* по отношению к данному комплексу или сообществу дисциплинарных дискурсов.

Соединение же *транс-* и *пан-* дисциплинарности рождает некоторое новое качество. Такое соединение означает, что синергичная антропология – конечно, не в конкретных, уже проделанных разработках, а в своей конституции, по своему типу – обращается ко всем человекомерным дискурсам, и, обладая собственным методом, производит с ними некоторую переплавку. Тем самым она доставляет, продуцирует некоторое единое основоустройство для всего сообщества человекомерных дискурсов – и, в частности, гуманитарных

дискурсов, поскольку они заведомо человекомерны, уже в силу этимологии. А это, в свою очередь, означает, что синергийная антропология потенциально выступает как ядро определенной эпистемы для гуманитарного знания.

Полученный вывод важен, поскольку он определяет статус направления и открывает для него, хотя бы в потенции, новые перспективы и новые стратегии развития. Поэтому надо задать вопрос: что именно, какие сущностные черты синергийной антропологии порождают эту ее эпистемостроительную способность? Ответ поучителен: как нетрудно заметить, для вывода совсем не потребовались конкретные особенности нашего направления – концепт антропологической границы, ее топическое строение и даже базовая парадигма антропологического размыкания. Предикат трансдисциплинарности требует лишь наличия у модели собственного, «автохтонного» метода и концептуального аппарата, независимо от их конкретного характера. Что же касается пандисциплинарности, то она, безусловно, не является общим свойством антропологических моделей: такая модель может учитывать, вообще говоря, лишь некоторый скудный набор особенностей человека, но при этом удовлетворять критерию эффективности, успешно описывая определенный круг антропофеноменов. В нашем случае это свойство возникает, как легко проследить, за счет того, что рабочие понятия синергийной антропологии (предельные антропологические проявления и антропологическая граница) суть понятия *конститутивные* – задающие конституцию человеческого существа, его личности и идентичности. Синергийная антропология дает такую дескрипцию феномена Человека, которая включает в себя его конституцию: именно это – ключевая черта, обеспечивающая пандисциплинарность нашего направления, а за ней – и его эпистемостроительные способности. Совершенно аналогично и всякая другая модель, способная конституировать Человека, будет так же способна служить ядром цельной эпистемы. Это вполне понятно: ведь, фигурально выражаясь, сам человек и является таким ядром! Он несет эту эпистемную способность в себе, поскольку является общим знаменателем, общим содержанием гуманитарных дискурсов. И в силу этого любая теоретическая формация, которая содержит в себе основоустройство человека, содержит в себе, пусть имплицитно, также и основоустройство некоторой гуманитарной эпистемы.

Итак, синергийная антропология могла бы составить основу проекта новой эпистемы для гуманитарного знания, антропологической или антропологически фундированной. Но какое значение может иметь сегодня такой проект, является ли он актуальным в современной научной ситуации? Признано и очевидно, что эту ситуацию характеризует *эпистемный вакуум* – отсутствие единой методологической парадигмы, единого идейного и эвристического основоустройства для всего сообщества гуманитарных дискурсов. Наличие эпистемы не является обязательным условием научного развития, но тем не менее в ее отсутствие нет и определенного уровня организации и смыслового единства знания, определенного уровня его осмысления. Эпистема концентрирует и выражает в себе единство знания, притом не символически и не декларативно-постулативно, а конкретно-операционно. В ее отсутствие в научном познании создается известная эвристическая дезориентация, в частности, – раздробленность и разобщенность в отношениях между различными дисциплинарными дискурсами. Мы видим это наглядно в гуманитарной науке наших дней, где, скажем, философский, филологический, социологический секторы сегодня имеют весьма мало общего между собой. В научном сознании это ощущается как известная ущербность ситуа-

ции. Эпистемическая рефлексия и эпистемический поиск активизируются, и преодоление эпистемного вакуума все ясней выступает как одна из стратегических задач гуманитарной мысли.

Особый вопрос – о характере очередной эпистемы, приход которой заполнит вакуум. Каковы были предшествующие этапы? После того как с большою помощью Первой мировой войны позитивистская, кантианская, неокантианская парадигма научного познания утратила свое господство, настал период смены гуманитарной парадигмы. Тогда эпистемический поиск питали двоякие и разнонаправленные импульсы: стоявшие под знаком «Системы» или «Структуры» и стоявшие под знаком «Истории» или «Жизни». Последние были активнее и заметнее, являя собой наглядную антитезу старой парадигме и отводя почетное место прежде третируемому мыслью мирам искусства, человеческих чувств и межчеловеческих отношений. Бенъямин выдвигал проект эпистемы, основанной на эстетическом начале, – отголосок «жизнестроительных синтезов» модернизма с верховной ролью искусства. Гадамер характеризовал существо периода как «поворот от мира науки к миру жизни». Свидетельствами поворота были не только прямолинейные попытки «философии жизни», но также и появление парадигм диалогизма, участности, и фундаментальная онтология Хайдеггера, и концепция «жизненного мира» Гуссерля... И, может быть, всю совокупность стоявших под этим знаком эпистемических усилий лучше всего было бы обозначить именно как «гуманитарную парадигму жизненного мира» – так и не сформировавшуюся до конца. Тренды другого рода, системно-структурные, успешнее достигали интегрального оформления (как то и положено по их сути), и мы с полным основанием говорим о «структуралистской эпистеме». Но она не имела монопольного господства, ибо всегда оставались и заметные, влиятельные элементы «парадигмы жизненного мира»; и конкуренция двух этих эпистемных принципов так и не успела достичь какого-либо итога, когда пришли постструктурализм и постмодернизм – как своеобразный негативный синтез, который отверг оба принципа, но отказался от задач позитивного эпистемостроительства, создания цельной эпистемы (хотя и представил ряд весьма дельных эвристических и методологических установок).

Какой же принцип сумеет стать основой, ядром для «эпистемы следующего поколения»? На этот вопрос еще не заявлено решительного ответа; и все же в наличной ситуации мы найдем множество свидетельств, которые все указывают в одном направлении – *в направлении к человеку*. В культурном сознании, в широком научном обиходе складывается антропологический поворот – усиленная антропологическая ориентация, обращенность к человеку, убеждение, что за многими ключевыми проблемами современности стоят антропологические факторы. Отсюда идут очевидные импликации и к эпистемной проблеме. Антропологический поворот влечет и вывод о том, что следует поставить человека в центр проблемного поля, признать решающую роль антропологических факторов, антропологических процессов во всей сфере гуманитарного знания. И, применительно к эпистемной проблеме, это непосредственно означает, что новая эпистема для гуманитарного знания может и должна быть – антропологической эпистемой. С ней не возникнет вновь старая оппозиция и конкуренция принципов типа «Структуры» и типа «Жизни»: в дискурсе интегрального человека эта оппозиция снята, ибо снят участвующий характер предметной основы принципа. Человек должен репрезентировать себя как эпистемопорождающий фокус – антропология же будет репрезентирована как «наука наук о человеке», то есть метадискурс или эпистема для данного сообщества наук.

Мы заключаем, что проблема формирования новой гуманитарной эпистемы на антропологической основе весьма актуальна, поставлена в порядок дня. И если так – главный вопрос в том, насколько реальны, практически осуществимы подмеченные нами эпистемостроительные возможности синергичной антропологии. Разумеется, формирование новой эпистемы – крупномасштабное предприятие, затрагивающее все гуманитарные дискурсы и требующее усилий целого сообщества. Но в нашем случае уже удалось по крайней мере проанализировать процедуру формирования в ее методологических аспектах и сформулировать детальную схему поэтапного выполнения этой процедуры. Суть процедуры состоит, очевидно, в том, чтобы, избрав произвольный гуманитарный дискурс, произвести его «синантропологическую переплавку» – новую концептуализацию, в итоге которой феноменальная сфера, изучаемая данным дискурсом, получит дескрипцию на базе синергичной антропологии, ее понятий и аппарата. Коль скоро синергичная антропология действительно имеет в наличии «плавильный тигель» – его необходимо продемонстрировать в работе.

Даже в общей схематической форме процедура преобразования, «модуляции» произвольного гуманитарного дискурса в дискурс синергичной антропологии и (син)антропологическую эпистему довольно сложна, и за ее изложением приходится отослать к опубликованным текстам¹. Здесь же мы лишь укажем ее основные этапы – к тому же подчеркнув сразу, что для каждого дискурса ключевые моменты его трансформации зависят от его специфики и заведомо не могут быть полностью эксплицированы на универсальном уровне.

1) *Этап антропологической расшифровки.* Любой гуманитарный дискурс, в силу своей «человекомерности», описывает феномены если не прямо принадлежащие, то восходящие к антропологической реальности; но язык описания, вообще говоря, не выражает антропологического содержания этих феноменов в явной форме. Рабочий язык синергичной антропологии – язык антропологических проявлений, и первый этап «переплавки» – перевод избранного дискурса на этот язык, или же идентификация соответствующей ему сферы антропологических проявлений.

2) *Этап антропологической (топической) локализации.* Поставив в соответствие избранному дискурсу некоторую сферу антропологических проявлений, мы далее должны «определить местоположение этой сферы в синантропологических координатах». Синергичная антропология описывает антропологическую реальность в терминах предельных антропологических проявлений, принадлежащих трем топикам Антропологической Границы – Онтологической, Онтической и Виртуальной. Поэтому задача очередного этапа – установить связь заданной сферы проявлений с предельными проявлениями, тем самым осуществив привязку этой сферы к топикам Границы, или же «топическую локализацию». Именно здесь – ключевое звено нашей «переплавки», где должно совершиться включение новой феноменальной сферы в орбиту синергичной антропологии. Оно же и наиболее сложное, требующее глубокого вхождения в конкретику данной сферы, ее внутреннюю жизнь. В силу конститутивности предельных проявлений человека искомая связь, зависимость избранной сферы проявлений от проявлений предельных заведомо существует; однако нам требуется представить ее явно и конструктивно. Решая эту задачу, мы конкретно, предметно раскрываем особую при-

¹ См., напр.: Хоружий С.С. От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергичной антропологии: (Доклад в Семинаре ИСА 12.09.2007 г.) // Точки – Puncta. 2007. № 3–4(7).

роду и роль практик размыкания человека. Их уникальная специфика в том, что этот весьма узкий и вовсе не массовый, как правило, род практик обладает беспрецедентным воздействием и влиянием, «излучением», которое распространяется, вообще говоря, на весь массив антропологических практик. Мы вводим специальные понятия, описывающие это влияние: определяемые нами *примыкающие, ассоциированные, участные* практики – это виды практик, тем или иным образом зависящих от практик размыкания. Круг этих понятий служит вспомогательным аппаратом для решения задачи локализации.

3) *Завершающий этап.* Когда установлена связь избранной феноменальной сферы с топиками Антропологической Границы, гуманитарный дискурс, которому отвечает эта сфера, наделяется индуцированной концептуальной структурой и вводится в контекст синергийной антропологии. Это не конец «переделки», но скорее начало ее нового, продуктивного этапа. Произведя «модуляцию» дискурса, мы можем вернуться к его рабочей проблематике; и можно ожидать, что переосмысление этой проблематики на базе синергийной антропологии, давая новое освещение проблем, будет творчески плодотворным. Исполнена будет и эпистемическая задача. Феномены, изучаемые данным дискурсом, предстанут непосредственно как деяния главных реализаций существа Человек – деяния, соответственно, Онтологического, Онтического и Виртуального человека. Дискурс примет (син)антропологизированную форму – и если описанная процедура будет проведена если и не со всеми, то с большей частью гуманитарных дискурсов, можно будет говорить о формировании (син)антропологической эпистемы.

Как можно видеть, набросанная программа универсальна лишь в своем общем ходе и общих принципах. Ее реальное осуществление должно представлять собой ряд отдельных программ, масштабных и непростых, весьма различных между собой. Однако для некоторых дискурсов процедура их антропологизации уже в главных чертах намечена.

Прежде всего, весьма важно выяснение отношений с историческим дискурсом: здесь углубляются и сами основания синергийной антропологии, дополняясь историческим измерением. В данном случае наша процедура имеет двоякий смысл: равным образом она может трактоваться как антропологизация истории или как историзация антропологии, раскрытие историчности Человека. Существо же ее заключается в сопоставлении каждому историческому периоду (или моменту, срезу) определенной антропологической формации или, что то же, топика Антропологической Границы – а именно той топике, которой принадлежат доминирующие в данный период практики. (Так, в социумах средневекового типа доминирующим способом размыкания человека является онтологическое размыкание, актуализация отношения к Инобытию; в новейшее время начинает доминировать виртуальное размыкание, и т. д.) История, в результате, репрезентируется как процесс смены взаимодействующих друг с другом антропологических формаций. Отсылая за описанием этого процесса к моим работам (в частности, к ссылке (1) настоящего доклада), сделаем лишь два замечания. Во-первых, как выясняется при прослеживании исторического процесса, в нем реализуются не только формации, соответствующие топикам Границы; мы обнаруживаем и некоторые иные формации. Но это не противоречит конститутивности Границы. В ранние эпохи истории антропологическое размыкание, будучи изначально конститутивным, осуществлялось, однако, не в развитых, артикулированных топических формах, а в слитных, сращенных прото-формах, где еще не были различены размыкания онтологическое и онтическое. (Типичным примером

является шаманизм.) Эту архаическую формацию мы квалифицируем как *До-топического Человека*. А в секуляризованном социуме – как, например, в Европе, начиная с Ренессанса, – возникает формация с вытесняемым и отрицаемым отношением к Границе, которую мы обозначаем как *Человека Безграницного* и которая в дальнейшем сменяется доминантностью отношений с бессознательным, временем Человека Онтического, или же Безумного, по терминологии Лакана. Второе же замечание в том, что установка антропологизации истории активно и плодотворно, на богатейшем материале, воплощалась в исследованиях Фуко, в его знаменитых штудиях по истории сексуальности, истории безумия, истории наказаний. У Фуко эта установка не ставилась в связь с парадигмой размыкания и проводилась, разумеется, совсем иначе, нежели в синергийной антропологии; и потому его классические штудии служат для нас источником глубоких компаративных проблем.

Далее, из размышлений над современными художественными практиками возникли и определенные продвижения к (син)антропологизации эстетики. Вновь отсылая к опубликованным текстам², упомянем лишь некоторые основные выводы. Мы находим, что в отношении к идентичности человека практики размыкания и художественные практики соотносятся как практики, конституирующие определенный тип идентичности и культивирующие уже заложенный тип, откуда вытекает примыкающий статус художественных практик; мы намечаем антропологизированную концепцию художественного (эстетического) акта, выделяя главные оси его структуры; и, опираясь на вышеописанную антропологизацию истории, мы прослеживаем эволюцию эстетической сферы в терминах антропологических формаций.

Разумеется, данная программа должна быть проведена также и по отношению к философскому дискурсу. Однако отношения антропологии – и, в частности, синергийной антропологии – с философией сложнее и многосторонней, чем отношения с другими дискурсами; здесь затрагиваются многие глубокие вопросы, тонкие грани. Вдобавок, и философия, не менее чем антропология, сегодня – в кризисе и процессе преодоления кризиса, в капитальном переосмыслении себя, в движении – и безуспешно сейчас пытаться подвести итоги, зафиксировать взаимное отношение двух движущихся, меняющихся, быть может, и перерождающихся дискурсивных миров. Мы приведем лишь некоторые предварительные соображения на эту тему, в основном, общие и очевидные.

Начнем с наиболее очевидного: синергийная антропология не принадлежит сфере философской антропологии, не является разновидностью последней. Это непосредственно ясно, если философскую антропологию понимать в точном, «цеховом» смысле, как определял ее Макс Шелер – как речь о «сущностной структуре человека», сугубо эссенциальный дискурс; но это ясно и в случае более общего и размытого ее понимания, которое широко бытует. Ясно потому, что если синергийная антропология рассматривается как эпистема, то человек в ней выступает, тем самым, как эпистемопорождающий принцип, как топос, где продуцируются дискурсы и где все они сходятся как в фокусе. В этом смысле, она – не **наука о человеке**, а скорее – **наука человека**: если первая рассматривает, препарирует человека (что делает, в частности, и философская антропология, будь то в узком или широком понимании), то вторая конституируется самим человеком, который выступает как творец гуманитарного универсума, как альфа и омега дискурса. Эта вторая позиция необходима, ибо выражает фундаментальный эпистемологиче-

² Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С. 327–367.

ский факт: все гуманитарные дискурсы не только «говорят о человеке», но и *строятся человеком же*, они суть эпифеномены антропологической реальности (и более того, той или иной антропологической формации). Однако она принципиально отсутствует в основоустройстве философской антропологии, отчего последнюю и следует расценить как слишком узкий, методологически редуционистский подход к феномену человека. Эта узость философской антропологии замечалась антропологической мыслью, и одним из первых на нее указал Хайдеггер, заявивший прямо (в известной дискуссии с Кассирером в Давосе в 1929 г.): «Весь проблемный узел “Бытия и времени”, имея дело с существованием человека, не является философской антропологией. Она слишком узка и предварительна для этого». Итак, расходясь с философской антропологией, синергичная антропология преодолевает ее антропологический редуционизм, следуя в этом, если угодно, линии, заданной Хайдеггером.

Но далее обнаруживаются расхождения уже и с философией как таковой. Они не могли не обнаружиться: совершив круг, наше рассуждение возвращается к замеченной нами в самом начале «конкуренции» философии и духовных практик как двух в корне различных стратегий трансцендирования. Синергичная антропология вбирает в свой дискурс стратегию духовной практики как аутентично антропологическую, холистическую стратегию. Отправляясь от нее, она открывает универсальную парадигму антропологического размыкания и делает ее своей базовой парадигмой. Но это – отнюдь не философская парадигма! В онтологической топике она, как парадигма синергии, описывается в дискурсе богословско-антропологическом, в онтической топике – в психоаналитическом или топологическом дискурсе, в виртуальной топике – в смешанном дискурсе разнообразных антропопрактик. Отсюда наглядно выступает наличие дистанции между синергичной антропологией и философией, их коренная разноприродность; но содержательное раскрытие их отношения остается большой проблемой. Наша стратегия ее решения должна следовать, разумеется, общей эпистемостроительной методологии, описанной выше. В данном случае такое следование означает, что мы предполагаем философский дискурс (в силу его человекомерности) наделенным некоторой антропологической подосновой, антропологическими предпосылками, и ставим задачу выявления и раскрытия этих предпосылок посредством понятий и методов синергичной антропологии. По логике мысли, это отчасти напоминает задачу «вскрытия онтологических предпосылок гносеологии», с которой русские философы Серебряного века подходили к современной им гипергносеологизированной – в первую очередь, неокантианской – западной философии. И уже беглый взгляд под этим углом приносит любопытные выводы.

«Большие формации» философского разума как такового, разума, открывающего и культивирующего специфически философский род трансцендирования³, представлены античной философией и новоевропейской классической метафизикой. Опираясь на «историзацию антропологии», кратко описанную выше, мы можем прочесть антропологическое содержание этих формаций, осуществив их топическую локализацию. Онтологическое размыкание, синергия, в зрелой форме, как цельная стратегия конституции человека

³ Так определяет этот род А.В.Ахутин в наших «Диалогах об опыте»: «Трансцендирование определенного опыта человеческого бытия в возможность иного самоопределения человека». См.: Ахутин А.В., Хоружий С.С. Диалоги об опыте. 1. Опыт в философии и религии: отправляясь от Канта // Точки – Puncta. 2007. № 3–4(7).

в размыкании к Личностному Инобытию, складывается лишь в христианстве (как то и утверждает известное положение: *личность – открытие христианства*). Тем самым, при всей высоте античного умозрения, в антропологическом аспекте, оно принадлежит еще До-топическому Человеку. Что же до классической метафизики, то она существенно связана с секуляризованным сознанием Нового времени, которому отвечает антропоформация Человека Безграничного, вытесняющего и отрицающего Антропологическую Границу. Если же обратиться, далее, к постклассической философии, мы найдем, что она антропологически локализуется как отвечающая топикам Онтического Человека и Виртуального Человека. И этот ряд соответствий заставляет заключить, что имеет место своего рода *антропологическая взаимодополнительность* философских практик и духовных практик, философского и религиозного (т.е. холистического) способов трансцендирования. Они культивируются разными репрезентациями существа Человек, в разных ареалах антропологической реальности; и важно было бы проанализировать, насколько подобная взаимодополнительность отлична от полной несовместимости.

Это – лишь небольшой пример, показывающий, в каких линиях должна развиваться тематизация отношения (синергийная) антропология – философия. Как видим, в основной части, тематизирующей это отношение применительно к онтологической топике, перед нами, по сути, все та же проблема отношений философии и религии, философского и религиозного опыта. Однако стариннейшая проблема предстает у нас в новом ракурсе. Уходя от дискурса «религиозного» с его аморфным, смешанным и зачастую идеологизированным содержанием, мы выделяем его квинтэссенцию, дискурс духовных практик, наделенный отчетливым онтологическим измерением, но в то же время принадлежащий антропологии. За счет этого возникает новая конфигурация: отношение философии и религии переосмысливается как отношение философского опыта и религиозного опыта, которые оба рассматриваются в антропологическом горизонте, опосредуются им – и благодаря этому опосредованию, в тематизируемом отношении выявляются существенные новые грани. И нетрудно заметить, что, опосредуя отношение двух ключевых дискурсов гуманитарного универсума, синергийная антропология действует в согласии с нашим замыслом: как эпистемический принцип.

... Еще преждевременно предрешать, каким сложится облик философии с преодолением ею очередного – и на сей раз глубокого, системного – кризиса и каковы будут ее отношения с антропологией, продвигающейся к трону «науки наук о человеке». Но, если мы хотим уловить тенденции тех движений, перемещений, превращений, что происходят ныне в сообществе гуманитарных дискурсов, – мне кажется, очень стоит взглядеться пристально в разработки последних лет творчества Мишеля Фуко. Этот его период отмечен был, как известно, и творческим, и личным сближением с Пьером Адо, который многие годы, на обширном предметном материале, развивал концепцию античной философии как «духовного упражнения» или, по его собственным словам, «как искусства жить, как стиля жизни, как образа жизни». Углубляя эти концепции, обобщая их до универсальной трактовки философствования как такового, Фуко вбирает их в свою знаменитую теорию «практик себя». Но ведь совершенно очевидно, что, под нашим углом зрения, эта теория, утверждающая понимание философии как «аскезы», включающая в основоустройство философского дискурса классические концепты духовной практики *metanoia*, *anakhoresis* и т. п., есть явная антропологизация философии и, более конкретно, решительное сближение философии с парадиг-

мой духовной практики! Констатируя это, мы далее замечаем, что нет причин считать такую позицию особенно новой, революционной: скорей, она лишь усиливает (хотя и довольно радикально) те установки и тенденции, что уже присутствуют в мысли Хайдеггера, Витгенштейна⁴. Прочерчивается пунктир; наша антропология, продвигающаяся к претворению в эпистему, находит встречный содействующий импульс, «синергию» со стороны самой философии. Однако всё здесь не просто! Взаимное продвижение к сближению антропологии и философии непременно встретит предел, препятствующую грань. Философия заведомо не достигнет, не может достичь простого отождествления с духовной практикой...

Таковы те вопросы, над которыми предстоит думать, находя выход из кризиса философии, выстраивая новую конфигурацию гуманитарного знания. Я надеюсь, из сказанного ясно, что синергичная антропология способна сыграть в этом процессе конструктивную роль. На ее языке, в ее эпистемологической перспективе возможно ставить ключевые вопросы и размышлять над ними.

⁴ У Витгенштейна эти черты не столь очевидны, но, тем не менее, они отчетливо выявлены в витгенштейновских штудиях В.В.Бибихина. См., напр. раздел «Сказать и показать» в его книге о Витгенштейне, где он квалифицирует метод Витгенштейна как «упражнения в зрении», замечая, что эти упражнения «пригодны, чтобы разобраться в нашем человечестве» (Бибихин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. М., 2005. С. 47).