

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ДИАПАЗОН АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

Глава 1. Синергийная антропология (На путях к новой конституции антропологического дискурса)

Предыстория западная и восточная

Ситуация в сфере гуманитарного знания сегодня являет собою пеструю картину. Глобальные процессы всеобщих контактов и взаимовлияний культур, кардинальные перемены в сообществе гуманитарных дискурсов, включающие кризис оснований многих из них, смену базовых парадигм, смещения, а то и стирания границ меж ними, — все это привело к тому, что новые явления в этой сфере, как правило, соединяют в своих истоках разные русла и традиции, имеют синтетичные и гетерогенные корни. Синергийная антропология, о которой нам предстоит говорить, не является в этом исключением: в своем генезисе она вобрала многие нити, идущие с Запада и с Востока, отразила проблемы, опыт многих дискурсов и дисциплин. Сегодняшняя реальность склоняет думать, что такая гетерогенность истоков полезна или даже необходима во всякой попытке передать облик современного человека и понять происходящее с ним.

Методологические и концептуальные основания синергийной антропологии складывались в процессе участной рефлексии двух, прежде всего, предметных полей: пути русской философской традиции и кризиса классической европейской антропологии. Русская (она же и византийская) линия ближе связана с непосредственной тематикой развертывавшихся штудий и размышлений; однако западная линия глубже раскрывает те крупные проблемы современной мысли о человеке, в решение которых синергийная антропология стремилась внести

свой вклад. Чтобы увидеть эту западную составляющую в генезисе синергийной антропологии, надо взглянуть на основные этапы европейской антропологической мысли под определенным критическим углом зрения, выявляющим истоки и фазы развития того кризиса, что привел в наши дни к полному отказу от классической модели Человека. Подобная критическая ретроспектива представлена в нашем цикле работ под общим названием «Неотменимый антропоконтур» (заимствованным из «Улисса» Джойса)¹. Из этой ретроспективы отчетливо выступает логика процесса.

На Западе и Востоке христианской Ойкумены мысль о человеке рано пошла различными путями. В восточном христианстве его преимущественная сосредоточенность на опыте Богообщения толкала к созданию антропологии практической и даже технической, операционной, служащей лишь «единому на потребу» — выстраиванию *практик пути*, что должны вести к соединению человека с Богом. Такая антропология создавалась в аскетической (или мистико-аскетической) традиции православия, исихазме; но при всем богатстве ее содержания оно было закодировано в особом аскетическом дискурсе, закрытом для широкого культурного и тем паче научного сознания. Напротив, западное христианство в целом было гораздо более обращено к задачам развития цельной системы христианского вероучения и миропонимания. Постепенно здесь возникало и систематическое учение о человеке. Процесс, однако, был медленным, поскольку, по свойствам теоцентрического сознания раннехристианской и средневековой эпох, на первом месте в корпусе знания стояло учение о Боге.

Систематический подход к задачам умознания делал неизбежным обращение к античной философии и кардинальную зависимость от нее. Классическая западная антропология стоит на аристотелианских основаниях, и краеугольным ее принципом служит эссенциализм, изначально заложенный Стагиритом в учение о человеке. С первых своих шагов — как это отчетливо видно уже у Боэция — она ставит в центр своей рефлексии *проблему индивидуации*: проблему формирования метафизического концепта индивидуального человека как автономного, самодостаточного агента мышления и действия.

Первым крупным этапом в ее решении можно считать найденное Боэцием определение личности (*persona*) как «индивидуальной субстанции разумной природы» (*naturae rationalis individua substantia*). Завершенное же решение, концепт с законченной конституцией, появляется лишь спустя тысячелетие — уже в Новое время, у Декарта. В знаменитом когнитивном акте, ставшем фундаментом декартовой метафизики, *Res cogitans*, «мыслящая вещь», или же субъект, конституируется именно как предел индивидуации, т.е. последнее основание и неотчуждаемое ядро самодовлеющей мыследействующей индивидуальности. Проблема была решена с успехом, и ее решение открыло новую, необычайно плодотворную перспективу развития философии. Но для антропологии эта перспектива, как мы видим сегодня, была более сомнительной, амбивалентной.

С одной стороны, с указанным решением был, в общем, завершен и процесс создания европейской концепции человека. Затем длительное время эта концепция хотя и подвергается доработке (прежде всего у Канта), но существенно не меняется, оставаясь господствующей и общепринятой. В нашей ретроспективе мы резюмировали ее в форме комплекса из пяти основных особенностей, или же «портрета о пяти чертах»: *индивидуированность (осуществленность индивидуации) — дуалистичность (у Декарта, дихотомия Res cogitans — Res extensa) — субстанциальность (предполагающая и эссенциальность) — гносеологизированность (примат когнитивной установки) — секуляризованность (в аспекте антропологии, переход конституирующей роли от отношения Человек — Бог к отношению Человек — (безграничный) Универсум)*. Все эти особенности прочно связаны и взаимно согласованы, вкуче порождая полноценную антропологическую модель. Долгая ее жизнь неоспоримо свидетельствует о ее адекватности и эффективности в системе европейской культуры; и тем не менее столь же неоспоримо наличие в ней целого ряда кардинальных недостатков.

Прежде всего, пристальный взгляд легко обнаруживает существенные лакуны, непредставленность в классической модели (как на декартовом, так и на позднейших ее этапах) целых измерений антропологической реальности. В основном эти лакуны носят один и тот же характер, который мы передаем осо-

бым понятием *антиантропологичности*: мы говорим, что антропологический дискурс (модель, теория) несет в себе качество антиантропологичности, если в нем отсутствует тематизация *человека в целом*, тематизация предикатов полноты и единства, законченной цельности человеческого существа и человеческой личности. Классическая модель несет это качество, поскольку в ней (опять-таки и в декартовой, и в позднейших ее версиях) оказываются практически отсутствующими «интегральные» проявления или характеристики человека — те, что принадлежат именно человеку-в-целом, а не какой-либо из его частных функций (эмоциональной, когнитивной и т.п.). Главные виды интегральных характеристик составляют сферу экзистенциальных предикатов (каковы бытие-к-смерти, забота, онтологический страх и прочие, формирующие основоустройство конечности), дискурс религиозной жизни, мир intersубъективности, феноменов межчеловеческого общения. И когда наступила эпоха кризиса классической модели, отсутствие (или, по меньшей мере, ущербное присутствие) каждого из этих видов стало особой темой для критики, развивавшейся со стороны таких направлений, как экзистенциализм, религиозная и отчасти культурная антропология, диалогическая философия и др. Подобная критика составила одну из линий, ведущих к выводу о необходимости неклассической антропологии.

Взгляд *sub specie anthropologiae* на развитие новоевропейской мысли обнаруживает любопытное отношение взаимодополнительности — если даже не взаимоисключения — между метафизическими и антропологическими измерениями этого развития. Уже у Декарта его главные завоевания в метафизике, его «две истины», положение *cogito ergo sum* и дихотомия *Res cogitans — Res extensa*, оказываются для антропологии сомнительными приобретениями: первая истина конституирует субъекта, с которым в конце концов пришлось бороться, вторая же конституирует рассеченность человека, блокирующую дискурс интегрального человека и создающую наилучшие предпосылки для антиантропологичности. В дальнейшем это становится закономерностью: *победы и продвижения метафизики оказываются, на поверку, поражениями для антропологии, несущими нарастание ее ущербности*. Такой взгляд не отве-

чает устоявшимся историко-философским оценкам — прежде всего, оценке философии Канта, важнейшего из пост-декартовых движений; и все же, в свете современной критики классического дискурса, не столь трудно удостовериться в его справедливости. Бесспорно, антропология Канта преодолела многие несовершенства, слабые места картезианской (так, сняв дихотомию *Res cogitans* — *Res extensa*, Кант устранил вопиющую расчлененность конституции человека у Декарта). Но при этом она сохранила качество антиантропологичности: как мы показываем в нашей ретроспективе, все базисные виды интегральных проявлений человека у Канта также отсутствуют, хотя уже и в силу иных причин, иной логики, нежели у Декарта. Больше того, трансцендентальная философия существенно усугубляет антиантропологичность дискурса, внося ее новый род. Кант совершает структурную перестройку сферы познания: если у Декарта организующим принципом этой сферы служил субъект (Эго, *cogito*), то у Канта познание конституируется как систематика самодовлеющего сообщества трансцендентальных предикатов, имеющих чисто спекулятивную, не связанную с антропологией природу. С субъектом же, и тем паче с человеком, здесь совершается расчленение, разъятие его на содержания, разносимые по спекулятивным структурам систематики; причем собрать из этих содержаний цельную фигуру, — иначе говоря, ответить на вопрос: *Что такое человек?* — в рамках самой трансцендентальной философии невозможно. Это трансцендентально-спекулятивное расчленение человека и есть новый род антиантропологизма, который мы называем «системным» или «структурным». С ним антиантропологичность классической метафизики углубляется, становясь внутренней и структурной, внедренной на уровне самой онтологии.

Дальнейший шаг на пути де-антропологизации, расчеловечения философского дискурса делает пост-Кантов немецкий идеализм. Спекулятивный дискурс здесь продвигается на следующую ступень: происходят абсолютизация спекулятивного разума и организация дискурса в монистическую систему. На этой ступени уже проясняется, что по своей природе спекулятивный дискурс, отчуждающий от человека начало разума, гипостазирующий и абсолютизирующий его, — прямая противо-

положность, антитеза антропологически ориентированному дискурсу. Спекулятивный монизм, каким он воплощен, прежде всего, в системах Фихте и Гегеля, удерживая прежние виды антиантропологичности, добавляет к ним новые. По отношению к спекулятивному Первопринципу (Абсолютное Я, Абсолютный Дух), человек, как и любой элемент реальности, становится лишь дериватом. Он вторичен и служебен, лишен самостояния и самоценности, и это — явное усиление антиантропологизма по сравнению с Кантом, который твердо проводил принцип, что человек не может быть средством, а бывает только целью.

С господством спекулятивного монизма философия достигает полноты, апогея антиантропологичности. Не в меньшей мере, чем *забвение бытия*, диагностированное Хайдеггером, в классической метафизике воцаряется *забвение человека*. Дискурс не оставлял больше места для антропологически ориентированной мысли, и творческое развитие антропологии могло теперь происходить лишь вне классического руслу, в споре с ним. Первым значительным опытом в этой *линии антропологического протеста* стала философия Кьеркегора. В ней уже можно видеть многие типичные черты будущих построений в этой протестной линии — и в первую очередь сочетание критики антиантропологизма классического мейнстрима (в случае Кьеркегора — системы Гегеля) с поиском альтернатив ему, выходов к новой антропологии. Как правило, часть критическая бывала более убедительна, тогда как новым позитивным принципам и их разработке не удавалось достичь той капитальности, какую имели оспариваемые классические учения. У Кьеркегора самым глубоким и плодотворным нововведением явилась идея о том, что человек «должен сделать себя открытым», и именно в этом самопреобразовании в открытость, иначе говоря, в размыкании себя, конституируются личность и идентичность человека. Сам ее автор отнюдь не знал, что эта идея близко перекликается с восточнохристианской идеей синергии, и в современной разработке она стала ключевым принципом синергийной антропологии.

Философские ресурсы, заложенные в системе Гегеля, были настолько мощны, что, вопреки гегелевскому антиантропологизму, многие учения, тяготеющие к антропологическим уста-

новкам, к возрождению антропологизма в философии, также питались ими (как известно, избыть зависимость от этих ресурсов не могла и мысль Кьеркегора). Можно назвать здесь Фейербаха, Штрауса, Маркса и других, вплоть до нашего Герцена; но при всех различиях и характера, и творческого масштаба их теорий, они общи в том, что их собственно антропологическое значение невелико². Попытки антропологически ориентированной философии в рамках спекулятивного способа могли быть лишь неглубоки и мало перспективны. Поэтому, помимо Кьеркегора, подлинно крупный вклад в протестную линию в XIX в. — только вклад Ницше. Он до сих пор недооценивается: при всем огромном внимании к мысли Ницше на первый план всегда почти ставится его критика классической метафизики и, в частности, классической антропологии, тогда как рисуемый им новый образ человека трактуется слишком прямолинейно. Между тем в сложном дискурсе Ницше скрыто много ценных идей неклассической антропологии. За их извлечением следует обращаться, прежде всего, к книгам Делёза, а в аспектах, близких к синергической антропологии, — к нашей работе³.

Напротив, в XX в. протестная линия, неуклонно усиливаясь, получает преобладание над классическим руслом. Ведущим трендом в философском процессе становится «преодоление метафизики», которое возвестил Ницше. При этом в целом, за вычетом лишь отдельных направлений, таких как аналитическая философия, это преодоление является и преодолением антиантропологизма, прямо или косвенно обращаясь к человеку. Однако, как уже отмечалось, более успешно выполнялись задачи критики (заметим, что и сам девиз процесса носил негативный характер, не указывая «метафизике» никаких альтернатив). Уже в XIX в. успела развернуться фронтальная критика субъекта и субъект-объектной эпистемологической парадигмы; с ней тесно соединялась критика принципа субстанциальности в сфере сознания и мышления (напомним, одной из «пяти портретных черт» Классического Человека). Проходившая в мысли Ницше, Бергсона, Соловьева, в феноменологии Гуссерля, эта критическая работа была, в основном, завершена еще до Первой мировой войны. Однако уже у Канта исходный «субъект познания» был клонирован, породив своих двойников во

всех гуманитарных дискурсах (этики, права, истории и т.д.) и став универсальной моделью индивидуированного агента для любой сферы действия. Поэтому, следующим порядком, критический процесс, ведущийся такими направлениями, как психоанализ, структурализм, экзистенциализм, постепенно охватывал все эти сферы и дискурсы, становясь глобальным. Одним из важных поздних этапов стал здесь, к примеру, уход этического субъекта — крах классической этики, стимулированный опытом тоталитаризма и Второй мировой войны. Особняком от общего процесса, являя собою, если угодно, его самостоятельный параллельный вариант, разворачивалась мысль Хайдеггера — от аналитики *Dasein* к философии события и энергии. Род этой параллельной версии «преодоления метафизики» мы обозначили бы как *неклассически-неоклассический синтез*: ибо, доводя критику классического дискурса и философского способа до самых глубин, отбрасывая субстанциализм и эссенциализм западной традиции, обращаясь к энергетизму, — Хайдеггер в то же время утверждает свою опору на Аристотеля (в концепции энергии) и Канта (в замысле фундаментальной онтологии).

С успешным продвижением критики старых оснований отсутствие достаточно капитальных альтернатив этим основаниям становилось все более заметным. Хотя в своем большинстве течения, сменявшие друг друга на протяжении XX в., могли бы уже быть отнесены к «протестной», неклассической линии, но они далеко не обладали фундаментальностью отвергаемых классических устоев и оказывались эфемерны. И в свете этого представляется вполне естественным, подготовленным приход следующего этапа, который именуют постструктурализмом и постмодернизмом. По масштабности охвата, универсальности идей это был также синтез; но, в отличие от хайдеггеровского, он носил много более радикально-негативистский, даже нигилистический характер — что было на популярном уровне резюмировано в форме серии кончин всех «больших нарративов» и краеугольных принципов европейской культуры: смерть Бога (ницшевский пролог к серии), смерть субъекта, смерть автора; смерть истории, времени, человека... Этот нигилистический синтез нес, очевидно, уже полное завершение, закрытие классического русла, ибо доводил до предела критику всех его оснований. Но он

нес, тем самым, также конец, тупик и протестной линии — ибо она дошла до предела в своей работе ниспровержения и все ее цели и задачи, в основном, были исчерпаны.

Пройденный путь диктовал несомненный вывод: необходимость *Нового Начала*. Вывод равно относился и к философской, и к антропологической ситуации. Для антропологической мысли на повестку дня выдвигалась *позитивная*, и весьма масштабная проблема: поиск новых, неклассических принципов концептуализации человека и оснований антропологического дискурса. Вышеописанный опыт говорил, что все аспекты, все содержания этого дискурса — его концепты, принципы конституции, место и статус в составе гуманитарного знания — могут оказаться сколь угодно далеки от прежних классических образцов. Но, за вычетом общих выводов о неадекватности старых эссенциалистских и субъектных парадигм, этот опыт практически не давал судить о характере новых оснований и не подсказывал стратегий их поиска.

Эти более конкретные указания синергийная антропология обретала во втором из своих истоков, в мире восточнохристианской традиции.

* * *

Восточные корни синергийной антропологии — самые непосредственные. На ранних своих этапах она связывала свои задачи не столько с европейской концепцией человека, сколько с русской философской традицией. Начало восточной линии в ее истоках представляют ранние работы С.Хоружего с критической рефлексией феномена русского религиозно-философского возрождения. Оценив общие задания русского философствования как рефлексию некоторого сложносоставного фонда опыта, связанного с понятиями восточнохристианского дискурса и русской духовной традиции, эти работы рассматривали данный феномен — или же специфический жанр «русской религиозной философии», созданный Серебряным веком, — как умозрение синтетического характера, использующее философский способ классической западной метафизики для выра-

жения содержаний восточнохристианского дискурса. Из этих оценок вытекал вывод о том, что аутентичное содержание восточнохристианского дискурса, имеющее своим ядром мистический опыт соединения со Христом, культивируемый в православной (исихастской) аскезе, в полноте своей принципиально не может быть выражено в рамках дискурса «русской религиозной философии», ввиду кардинальной зависимости этого дискурса от концептуального строя классической метафизики. Вслед за этим выводом было замечено, что существенные аспекты и содержания восточнохристианского дискурса, принадлежащие к указанному ядру и не получавшие адекватного выражения в философии Серебряного века, находили плодотворное осмысление в рамках другого, более позднего направления русской мысли, возникшего в середине XX в. в трудах эмигрантских богословов — В.Н.Лосского, иером. Василия (Кривошеина), о. Георгия Флоровского, о. Иоанна Мейендорфа и др. Поэтому для верной оценки путей развития русской мысли и верного определения ее дальнейших задач это новое богословие диаспоры, ставшее известным под именами неопатристики и неопаламизма, необходимо было увидеть в единстве с предшествующей русской философией — дабы понять и то, и другое как звенья единого процесса раскрытия феномена русско-византийской (православной) духовности. Процесс оказывался своеобразным: в ходе него происходила смена, «модуляция» дискурса с философского на богословский — своего рода возврат, вынужденный, в конечном счете, разноприродностью опыта восточного христианства и опыта, лежавшего в основе классической метафизики.

Появление единой картины процесса позволяло увидеть и его перспективы, проблемы дальнейшего развития. Происшедшая модуляция была обусловлена специфической природой опыта, лежащего в основе восточнохристианского дискурса. Философский дискурс классической метафизики не давал его адекватного выражения; но и богословский дискурс неопаламизма не притяжал на полноту его выражения, фокусируясь преимущественно на проблематике Божественных энергий. Назревшая задача была в том, чтобы сделать предметом рефлексии сам этот опыт во всей полноте его данности и его природы. В наиболее

чистой, квинтэссенциальной форме это был мистико-аскетический опыт исихазма — духовной практики и традиции, развивавшейся и хранившейся в православии с IV в. до наших дней.

В контексте процесса развития русской мысли обращение к исследованию исихазма — непосредственное обращение к определенной опытной почве — означало феноменологический поворот, подобный совершенному в гуссерлевской феноменологии и также отвечавший девизу Гуссерля: *Zur Sachen selbst! К самим вещам.*⁴ Но было и существенное отличие: подлежащий изучению опыт здесь был иного и очень специального, темного для науки рода. Он не был отрефлектирован, не имел отчетливой дескрипции, и на исходном этапе о нем можно было сказать лишь то, что он добывается в некоей сложноустроенной антропологической практике. Данная практика и должна была стать непосредственным предметом обследования, реконструкции во всех своих измерениях — социокультурных, исторических и психологических, философских и богословских. Проблема сдвигалась, тем самым, к антропологическим феноменам, в сферу антропологии; новый этап означал не только феноменологический поворот, но и *антропологический поворот*. При этом сама антропология здесь выступала по-новому: если в классической западной традиции мы реконструировали определенное философское целое и в рамках него, *в рамках философского дискурса, вычленили антропологическую концепцию*, то в данном случае отношения дискурсов менялись. Для реконструкции антропологического феномена, *в рамках антропологического дискурса*, требуется обращаться к философскому, богословскому и прочим дискурсам — так что антропология выступает как общая объединяющая основа, общий знаменатель всего сообщества этих дискурсов. Здесь впервые, еще намеком, возникает важная будущая тема о том, что на новом этапе может измениться сам статус антропологии, ее положение в системе знания.

В известном смысле программа реконструкции исихазма как антропологического феномена аналогична вышеописанной критической ретроспективе классической западной традиции: проводимая под антропологическим углом зрения, эта ретроспектива есть тоже своего рода реконструкция некоей философской традиции как «антропологического феномена». Но далее

эти две реконструкции оказываются прямо противоположны. Лейтмотивом нашего описания была констатация конструктивным неклассическим содержанием нарастающей антиантропологичности в главной, классической линии традиции и негативного характера линии протестной, крайней ее скудости. Напротив, антропология исихазма — изначально, в самих корнях и исходных принципах неклассическая антропология, и потому продвижение в ее реконструкции дает постоянное накопление того самого «позитива», которого так не хватало западному антропологическому протесту, накопление конкретных неклассических концептов, принципов, установок... Исток этой неклассичности прозрачен: исихастская антропология — сугубо практическая, опытная. Ее задача — быть операционным руководством для аскета, адепта практики, в выстраивании пути восхождения, знаменитой исихастской Лестницы, ступени которой ведут от покаяния к обоже-нию, соединению с Богом в Его энергиях. Поэтому она не сопоставляет человеку никаких отвлеченных характеристик — ни сущности, ни субстанции, не трактует его и как субъекта, а трактует как энергийное образование, ансамбль энергий, разноприродных и разнонаправленных, образующих различные конфигурации, непрерывно сменяющие друг друга.

Она строит высокоразвитый аппарат описания и анализа этих конфигураций, изучает их взаимосвязи и процессы их смены. Цель ее — развить искусство управления энергийными конфигурациями и их сменой так, чтобы процесс смены стал восхождением по ступеням Лестницы — самопреобразованием человека, направляющим его к финалу, «телосу» исихастской практики — актуальному онтологическому трансцендированию, энергийному претворению в иной, Божественный образ бытия. Ясно, что именно трансцензус — ключевая особенность всего процесса, определяющая его специфику. Соответственно, ключевой вопрос исихастской антропологии — идентифицировать и описать те энергийные конфигурации, что наиболее прямо связаны с ним и характеризуют его способ, его динамику. Ответом на этот вопрос является парадигма *синергии*, глубоко занимавшая и аскетику, и патристику православия, начиная, по меньшей мере, с преп. Максима Исповедника (VII в.). Синергия — соработничество, согласная сообразованность всех че-

ловеческих энергий с энергией Инобытия, иного бытийного горизонта, в который совершается трансцендирование человека. Важнейшая тема о синергии сейчас занимает нас только в своем антропологическом аспекте; и здесь наиболее существенны два момента. Во-первых, для человека достичь синергии означает, по определению, суметь соединить все свои энергии с энергиями иного образа бытия — что, в свою очередь, значит *сделать себя открытым* для энергий Инобытия, или же *разомкнуть себя* навстречу им, навстречу иному бытийному горизонту в его энергиях. Иными словами, в своем антропологическом содержании парадигма синергии представляет собой *онтологическое размыкание человека* — ту самую парадигму, которую на Западе и в философском дискурсе выдвигал Кьеркегор. Во-вторых, синергия — решающая предпосылка, быть может, даже «достаточное условие» достижения телоса практики. Телос же концентрирует в себе смысловое содержание всего пути практики, всех выстраиваемых ею энергийных конфигураций — откуда следует, что в синергии, в разомкнутости для энергий Инобытия человек конституируется, формируются его личность и идентичность. Иными словами — что тоже настойчиво утверждал и Кьеркегор — *размыкание есть парадигма конституции человека*.

В свете инобытийной, трансцендентной природы телоса исихастской практики понятно, что для достижения цели практики оказывается необходим строгий метод, и даже не просто метод, а полноценный органон в смысле Аристотеля: исчерпывающий канон правил организации, проверки и истолкования опыта практики. Именно органон и есть адекватное определение природы и формы исихастской антропологии. Наша же реконструкция, следуя за этим «внутренним органоном» исихастской практики, также выстраивает органон, но уже иного типа — «внешний участный органон», являющийся итогом аналитической дескрипции «внутреннего органа» в установке участности, диалогической аккомодации путем частичного разделения опыта. Оба органа — концептуальные комплексы со сложной структурой, каждый из которых содержит, в частности, свою особую герменевтику; и полная реконструкция их диады — весьма объемное предприятие, осуществленное нами в книге «К феноменологии аскезы» (1998).