

Глава 2. Онтологическое размыкание человека

Основания дискурса

Сопоставляя западную предысторию с восточной, мы можем заключить, что на стадии реконструкции исихазма обе линии, первоначально, казалось бы, лишенные всякой связи, весьма сближаются. Если русло русской религиозной философии все же было скорее «местной традицией», лишь в избранных точках (как, скажем, в творчестве Соловьева) включающейся в глобальный философский процесс, а неопаламитское богословие, при несомненной и активной включенности в глобальный контекст религиозной мысли, не ставило антропологических задач, — то современная реконструкция исихастской антропологии, глубоко неклассической, явно откликается на вызовы антропологической ситуации, на универсальную проблематику, перед которой стоит и западная традиция. Современное осмысление исихазма оказывается проблемным полем, в освоении которого восточнохристианская (в частности, русская) традиция переключается от узких заданий собственного развития к глобальным заданиям поиска новой антропологии — выходя тем самым в универсальный и глобальный контекст. В сегодняшних терминах это значит, что исихазм и его изучение суть типичные «глокальные» феномены, сочетающие локальную и глобальную природу: принадлежащие некоторой локальной традиции, однако несущие универсальное содержание и делающиеся значимыми факторами глобальных процессов. (Стоит, впрочем, заметить, что эта новомодная проблематика «глокальности» отнюдь не нова. Проблема отношения «своего», «местного», и всеобщего ставилась так или иначе в любой культуре; и, в частности, русская культура Серебряного века, говорившая о проблеме «Родного и Вселенского» и о необходимости раскрыть и постичь Родное как Вселенское, не только продумывала, но и осуществляла стратегию глокализации, хотя главные ее успехи были не в философии, а в искусстве.)

Итак, на итоги нашей реконструкции исихастской антропологии теперь следует взглянуть с позиций глобальной проблематики «новых начал для антропологии». Две предыстории вкуче создают основательную базу для продвижения в этой проблематике. Западная линия доставляет общий контекст и ориентацию в нем, методологии постановки проблем и организации дискурса, а также большой негативный опыт, позволяющий видеть, какие концепты, установки и целые направления уже утратили свой потенциал. Восточная же линия, как ожидалось, должна послужить фондом неклассических идей и понятий, неклассической логистики и эвристики для новой антропологии. Сейчас время уточнить: безусловно, исихастская антропология — уже готовый и весьма содержательный пример антропологии неклассической; но при этом она является существенно *частной* антропологией: вместе со всем своим содержанием она относится не к человеку как таковому, но к «исихастскому человеку», человеку в определенной практике. Отсюда — первый вопрос: а какова ее ценность, что она способна внести в общеантропологическую проблематику, в понимание человека как такового? В не столь давнее время не только на Западе, но и в православии исихазм был почти неведом культурному сознанию и рассматривался им как сугубо маргинальное явление, феномен духовной эксцентрики на грани патологии, лишенный малейшей общезначимости. Будь это так, никакой общезначимости не имела бы и его антропология; но современное научное изучение ведет к диаметрально противоположному взгляду. Наша реконструкция не оставляет места для дискуссий: в ней въявь представлен целый ансамбль таких элементов исихастской антропологии, которые имеют, по своей сути, универсальный характер, несут потенциал обобщения. Задача состоит в том, чтобы реализовать этот потенциал, т.е. ввести данные элементы в общеантропологический контекст.

Первый шаг на этом пути — *антропологическая идентификация*. Необходимо решить вопрос: к какой категории антропологических явлений принадлежит исихастская практика? Ответ поверхностный на этот вопрос очевиден, но полный ответ оказывается далеко не тривиален. Всякий скажет, что исихазм — это «духовная практика», явление той же категории, что

исламский суфизм, йога, другие известные дальневосточные практики; иные при этом вспомнят, что его издавна сближали с йогой, иногда даже называя «христианской йогой». Но что это за категория, чем именно объединяются все эти явления? Задав вопрос таким образом, мы обнаруживаем, что духовные практики как антропологическая категория до сих пор оставались по сути не отрефлектированы в европейской антропологии; и понимаем, что эта лакуна закономерна, поскольку данная категория, единоприродная исихазму, — за рамками классической антропологии. Напротив, наша реконструкция исихазма создает предпосылки для заполнения лакуны. Конечно, каждая из духовных практик, как и исихазм, — сложное явление с древней историей и весьма непростым техническим языком. Поэтому потребовался конкретный анализ основных практик — суфизма, классической йоги, буддийской Тантры, дзэна и даосизма; и на этой базе была сформулирована единая сводная дефиниция духовной практики как антропологической категории⁵. Были выделены важнейшие общие черты конституции и структуры, присущие всем явлениям данной категории. Из них наиболее глубокое значение имеют две, одна из которых характеризует «внутреннюю форму» практик, другая — их онтологию. Во-первых, подобно исихазму, каждая духовная практика вырабатывает полный органон своего опыта, который строится в ступенчатой парадигме; и общая форма ее современной дескрипции есть диада из этого «внутреннего органона», дополненного «внешним участным органом». Во-вторых, каждая практика определяется своим телосом, внеположным горизонту эмпирического существования человека, и в продвижении к телосу решающим условием служит достижение того или иного аналога синергии, онтологическое размыкание энергийной конфигурации. В итоге *органон* и *синергия* — два элемента реконструкции исихазма, обладающие наибольшим эвристическим потенциалом. Но из них органон — специфическая характеристика категории духовных практик; синергия же, как мы сейчас убедимся, оказывается гораздо более универсальной концепцией.

Вернувшись к описанию исихастской практики, мы видим, что уже и в рамках исихастского опыта синергия характеризовалась нами как общая антропологическая (и мета-антрополо-

гическая) парадигма — парадигма онтологического размыкания человека, которая — и это было ее важнейшим отличием — является также и парадигмой конституции человека, событием, в котором формируются его личность и идентичность. Можно заметить, что данное свойство вытекает из самой природы события размыкания. Действительно, в этом событии, достигая контакта своих энергий с энергиями иного бытийного горизонта, человек, тем самым, доходит до предела, границы собственного бытийного горизонта. Это — особый, выделенный род его проявлений. По стандартной философской аргументации, определение предмета равносильно указанию его пределов, границ. Согласно Гегелю, «лишь благодаря своей границе нечто есть то, что оно есть» и, соответственно, всякий феномен определяется своей границей и ею конституируется: *граница конститутивна*. Если же мы, воспринимая энергийную природу исихастской антропологии, будем рассматривать человека как определенную конфигурацию энергий или же ансамбль проявлений (эквивалентный, но, по ряду причин, более корректный термин), то при таком описании, развертываемом «в энергийном измерении», границу человека будут составлять также определенные проявления — граничные или *предельные антропологические проявления* — такие, в которых начинают изменяться определяющие признаки, фундаментальные предикаты горизонта его существования и опыта, — и тем самым достигаются пределы этого горизонта. (Разумеется, это отвечает обобщенной, философской трактовке границы, отнюдь не пространственной и не имеющей никакой пространственной репрезентации.) И, согласно приведенной аргументации, эти предельные антропологические проявления, образующие границу человека в энергийном измерении, должны быть конститутивными.

Заметим, что это последнее рассуждение уже носит общеантропологический характер. Отвлеченный философский аргумент о конститутивности границы мы дополнили наблюдением, подсказанным антропологией духовных практик, однако не ограниченным их сферой, общеантропологическим: о том, что граница феномена Человека может быть репрезентирована как ансамбль всех его предельных проявлений (наше определение «предельного проявления» носит, очевидным об-

разом, общеантропологический характер). Отсюда явствует, что данный ансамбль играет выделенную, ключевую роль в дескрипции антропологической реальности и с ним следует связать особый концепт: полную совокупность всех предельных проявлений человека будем называть *антропологической границей*.

Необходимо установить связь этого концепта с парадигмой онтологического размыкания человека. Изменение фундаментальных предикатов горизонта человеческого существования, происходящее в предельных проявлениях, означает, что в таких проявлениях человек размыкает этот свой горизонт или, иными словами, осуществляет размыкание себя, *антропологическое размыкание*. Это свойство можно считать равносильным определением предельных проявлений, понимая их как те проявления, в которых осуществляется размыкание человека. В свою очередь, антропологическое размыкание следует понимать как еще один общеантропологический концепт, прямо связанный с антропологической границей. Возвращаясь же к сфере духовных практик и связанной с нею парадигме онтологического размыкания, мы заключаем, что они должны рассматриваться как определенные участнениа нововведенных понятий, явно более общих. Характер этих участнений еще надо, однако, уточнить. Онтологическое размыкание человека осуществляется в таких его проявлениях, которые, как выше замечалось, являются предельными. Эти проявления принадлежат, тем самым, антропологической границе, и мы должны выяснить, исчерпывают ли они ее целиком или составляют лишь ее часть. Иначе говоря, существуют ли другие предельные проявления, помимо тех, что отвечают духовным практикам и осуществляют онтологическое размыкание? Существуют ли другие парадигмы размыкания человека, помимо онтологического размыкания? Вопросы эти весьма принципиальны, ибо, в силу конститутивности границы, им равносильен и еще вопрос: существуют ли другие парадигмы конституции личности и идентичности, помимо парадигмы онтологического размыкания (она же — парадигма синергии)?

Чтобы продвинуться к ответу, всей этой серии вопросов следует дать еще одну переформулировку: *какими способами человек может репрезентировать себя и горизонт своего существования?* В духовных практиках человек, очевидно, репрезен-

тирует себя онтологически, как определенный образ, род бытия. В этом случае в своих предельных стратегиях (которые и суть духовные практики) он актуализует и культивирует отношение «Человек — Инобытие»; в своих предельных проявлениях достигает соработничества с энергиями Инобытия и осуществляет онтологическое размыкание, в котором и конституируются его личность и идентичность. Но, вообще говоря, горизонт человеческого существования может быть также репрезентирован не онтологически, а онтически, как лежащий не в бытии, а в сущем. В поле антропологического опыта без труда можно идентифицировать предельные проявления человека, которые соответствуют и такой репрезентации. Психоанализ выявляет и изучает широкий круг антропологических проявлений, которые индуцируются из бессознательного — иначе говоря, представляют собой результат энергетического воздействия бессознательного на сознание, его энергии. По самому определению, бессознательное есть инстанция, внеположная сознанию и внеположная, тем самым, горизонту человеческого существования; но эта внеположность не является онтологической, она не в бытии, а в сущем; онтической репрезентации человека сопряжена и онтическая репрезентация Иного человеку. Поэтому, в наших терминах, проявления, индуцируемые из бессознательного (неврозы, мании, фобии и т.п.), являются предельными проявлениями, в которых человек осуществляет размыкание навстречу бессознательному. Однако это размыкание не является онтологическим, оно представляет собой другой род антропологического размыкания — размыкание навстречу не онтологически Иному (Инобытию), а онтически Иному («Иносущему»). Что же касается антропологической границы, то она приобретает структуру: как видим, она включает в себя по меньшей мере два разных вида предельных проявлений, реализующих, соответственно, онтологическое и онтическое размыкание человека. Поскольку Иное человеку с необходимостью репрезентировано либо в бытии, либо в сущем, то каких-либо других видов предельных проявлений, конституируемых Иным, быть не может. Части границы, занимаемые двумя описанными видами, мы называем, соответственно, *Онтологической* и *Онтической топиками* границы.

Наряду с ними существует еще одна (но всего одна) топика, еще один род размыкания Человека. Как явствует из наших определений, к предельным проявлениям принадлежат также те, что осуществляются в виртуальных практиках, погружениях человека в виртуальную реальность. Виртуальная реальность определяется по отличию от актуальной, и согласно нашей трактовке виртуальности⁶, определяющим свойством виртуальных феноменов служит их *недоактуализованность*: для любого виртуального феномена найдется феномен актуальный, от которого он отличается лишь отсутствием тех или иных конститутивных атрибутов или предикатов — и для которого он, тем самым, представляет собой его недо-сформировавшуюся, недо-актуализованную версию, «виртуализацию». (Такая трактовка воспроизводит главные идеи точных концепций виртуальных явлений и частиц, созданных в современной физике.) Характеризуясь этой недоактуализованностью, недо воплощенностью, виртуальные антропологические проявления, тем самым, образуют предельную область по отношению к совокупности всех актуальных проявлений и потому занимают предельное положение в горизонте человеческого существования и опыта, т.е. являются предельными проявлениями (заметим, мы не предполагаем здесь, что горизонт человеческого существования всецело принадлежит актуальной реальности; для вывода о том, что виртуальные проявления предельны по отношению к этому горизонту, такого предположения отнюдь не требуется). Можно считать, что в виртуальных проявлениях также осуществляется размыкание человека — хотя на сей раз имеет место разомкнутость, открытость уже не навстречу воздействиям некоторого Иного человеку, а лишь по отношению к актуальным явлениям, навстречу перспективе потенциального довершения, до-актуализации. Такой род разомкнутости можно рассматривать как своего рода «недозамкнутость», если полагать актуальные, до конца сформировавшиеся явления как «замкнутые в себе».

Итак, в структуре антропологической границы добавляется *Виртуальная топика*, третья и последняя. Размыкание в бытии, размыкание в сущем, виртуальное размыкание-«недозамыкание» — тремя этими видами исчерпываются репрезента-

ции антропологического размыкания. В итоге мы получили общее описание структуры антропологической границы, и вместе с ним — полный спектр парадигм конституции Человека, способов формирования структур личности и идентичности. Тем самым возник фундамент цельного способа дескрипции антропологической реальности, или же определенного направления неклассической антропологии. Определяющее свойство данного направления в том, что универсальным принципом конституции человека здесь выступает антропологическое размыкание. Его первым образцом, который был выделен, идентифицирован в опыте антропологических практик и концептуализован в богословско-философском дискурсе, явилась парадигма синергии — и поэтому названием данного направления стал термин «синергийная антропология».

Самое крупное и заметное отличие нового направления — его плюрализм: парадигма размыкания, базовая парадигма конституции человека, дана в трех различных репрезентациях, и Человек предстает как тройственное антропосообщество: *Человек Онтологический — Онтический — Виртуальный*. Каждый из этих трех концептуальных персонажей характеризуется соответствующей топикой границы, и потому основоустройство направления должно, в первую очередь, включать в себя развернутую дескрипцию каждой из трех топик — т.е. составляющих топик антропологических проявлений и практик. (Подобный характер основоустройства отражает специфику *энергийной* антропологии; в классической антропологии основоустройство составляли бы субъекты и сущности, соответствующие им законы и нормы и т.д.) Затем необходимо реконструировать весь комплекс топических отношений: взаимосвязи и взаимодействия топик, взаимные переходы между ними (взаимопревращения в антропосообществе) и т.д. Отсылая за рассмотрением этих проблем к нашей книге «Очерки синергийной антропологии», упомянем сейчас только одну особенность: взаимное перекрывание топик, т.е. наличие смешанных антропологических проявлений, соединяющих в себе свойства разных топик. Эта особенность существенна, поскольку именно такой, смешанный антропологический опыт в его разных формах становится крайне характерным для нашей современности.

Области смешанного опыта мы называем *гибридными топиками*; и при трех базовых топиках их также может быть три. Это суть области, объединяющие антропологические проявления, которые сочетают в себе, соответственно, элементы: (1) духовных практик и паттернов бессознательного, (2) духовных практик и виртуальных практик и (3) паттернов бессознательного и виртуальных практик. Опыт первой из этих топик не имеет особой связи с современностью: он отвечает ситуациям, когда в процессе духовной практики возникают искажения, уклонения, индуцированные из бессознательного и не распознаваемые самим адептом практики, который ошибочно принимает их за феномены подлинного продвижения по пути практики. Известные с древности во всех духовных практиках и традициях, подобные эффекты в православии называются явлениями «прелести» (греч. *planesis*), и потому эту гибридную топика мы также назвали «топикой прелести». Но уже явления из других двух гибридных топик принадлежат к наиболее типичным для наших дней. В обоих случаях перед нами виртуализации — недовершенные, недоактуализованные версии некоторых не-виртуальных предельных проявлений. Для второй гибридной топика это виртуализации духовных практик — едва ли не самый популярный род практик в молодежных субкультурах уже несколько десятилетий, начиная с движений хиппи и битников. Здесь стремятся испытать «настоящий» предельный опыт каким-нибудь скорым и облегченным путем, без воплощения его измерений, связанных с жизненным выбором и ответственностью, — стремятся «испробовать» этот опыт, «побывать» в нем, «спутешествовать» в него (совершить «трип»), имитировать, инсценировать его и т.п.; а радикальные психотехники, типа школ Грофа или Кастанеды, даже претендуют (безосновательно) на продуцирование подлинного опыта духовной практики. Различных ускоренно-облегченных стратегий множество, но самый распространенный их вид — с использованием воздействующих на сознание средств, наркотиков или психоделиков; и поэтому мы назвали данную топика «психоделической», или, на сленге этих субкультур, — «кислотной». Последняя же гибридная топика особенно любопытна и специфична. Зачем и как может устраиваться виртуализация паттернов бессознательного, «паттернов безумия», как часто их на-

зывают? Прежде всего, феноменами такой виртуализации являются сновидения. Однако виртуализация паттернов безумия может происходить и не во сне, а наяву. В основном она здесь носит примерно тот же характер, что и в сфере духовных практик — характер имитационно-миметических стратегий «примерки», разыгрывания предельного опыта, «трипа» в его область. По отношению к опыту безумия подобные стратегии его симуляции называются в быту «придуриванием», «идиотничаньем». И примечательная черта современной антропологической ситуации в том, что стратегии такого типа получают в ней все более широкое распространение, какого они не имели никогда; в частности, они активно культивируются в сфере художественных практик, где существуют уже и мастера, и целые группы, открыто связывающие себя с ними — «разрабатывающие художественный идиотизм», как сказано в одном из их манифестов. Синергичная антропология предлагает свое понимание этой черты, относя данные явления к одной из гибридных топик, «топике идиотии», и связывая их с феноменами виртуализации, наиболее характерными для современного человека. Наконец, добавим для полноты, что могут существовать и практики, соединяющие в себе черты всех трех топик — всех трех способов размыкания человека. Примером такой практики, являющей собой композицию всех форм предельных антропологических проявлений, может служить феномен юродства.

К основоустройству синергичной антропологии принадлежит и определяемый ею реперторий парадигм конституции человека, структур личности и идентичности. По недостатку места мы ограничимся их самой минимальной характеристикой⁷. В Онтологической топике человек (Онтологический Человек) конституируется энергиями Инобытия, к которым он приобщается на вершине духовной практики — в бытийном размыкании, синергии. Инобытие, телос духовной практики, есть «локус идентичности» — единственный ее источник, единственная инстанция, наделенная всей полнотой идентичности, держатель и гарант начал, производящих и полагающих идентичность. Конституция же человека, формирование его идентичности есть его приобщение, посредством синергии, к идентичности телоса. Соответственно, данная парадигма конституции, равно как тип идентичности, формируемой путем этого

приобщения, может быть названа *участной*, или же *причастной*. Но, на поверку, с Онтологической топикой оказывается связана не единственная парадигма. Во-первых, коль скоро личность и идентичность человека обретаются им из мета-антропологического, инобытийного источника, то этот источник, Инобытие, есть сам по себе носитель некоторой парадигмы полной и абсолютной идентичности, по отношению к которой «участная» идентичность человека является частичной, неполной формой (и мера неполноты идентичности сообразна мере неполноты приобщенности энергиям Инобытия). Во-вторых, парадигма абсолютной идентичности, определяемая телосом, также не единственна. В сообществе всех духовных практик имеет место онтологическая бифуркация: инобытийный телос, определяющий каждую из них, может иметь две противоположные реализации — соответственно, в динамической персоналистской или статической имперсональной парадигме. Первая из них выступает как телос христианских практик, эксплицируясь как личное бытие-общение; вторая же — как телос дальневосточных практик, эксплицируясь как нирвана или Великая Пустота, онтологический принцип за пределами оппозиции бытия и небытия. Они определяют два кардинально различных типа идентичности. В первом случае, это — личностная, или же «тринитарная» идентичность: в тройственном сообществе Лиц-Ипостасей совершается *перихорисис*, непрестанный вне-темпоральный взаимный обмен бытием, который раскрывается как тождество трех фундаментальных понятий, перихорисис — личное общение — любовь, и несет в себе бытийное само-удостоверение и взаимно-подтверждение Ипостасей, т.е. их идентичность. Во втором же случае имперсональный Абсолют, лишенный всякой динамики, всяких структур и различений, несет в себе отсутствие идентичности и отрицание самого принципа идентичности. Эти две модели «абсолютной идентичности» порождают и две различные модели «участной идентичности», воплощаемые в двух типах духовных практик: соответственно, модель «лицетворения», продвижения к личностной идентичности, и модель отказа от идентичности, демонтажа и растворения ее структур и продвижения к ее полному отсутствию.

Далее, в Онтической топике конституция человека и структуры его идентичности — прямо противоположного характера. Если Инобытие — источник идентичности, полагающий и пи-

тающий ее, то бессознательное, топологическая аномалия в мире сознания, — источник воздействий, деформирующих и травмирующих идентичность. Ключевая характеристика Онтической топике — нарушенная связность, несвязная топография мира сознания. Ею порождается широкий спектр всевозможных «субнормальных явлений» — расстройств и дисфункций на низших уровнях сознания, влекущих рассогласования и несоответствия в поведении и активности, невольные промахи, сбои стереотипов, «оговорки по Фрейду» и т.п. Все такие явления выражают дефекты идентичности — и, в результате, классификация структур идентичности в Онтической топике оказывается классификацией дефектов и нарушений идентичности, имплицитруемых топологическими аномалиями в мире сознания. Наконец, конституция личности и идентичности в Виртуальной топике характеризуется той же главной чертой, что и виртуальная реальность в целом, т.е. недоактуализованностью. Виртуальный Человек наделен недоактуализованной идентичностью, что означает — неполной, лишенной каких-либо базовых элементов или структур полноценной идентичности человека актуального. Можно заметить, что неполной является и идентичность Онтического Человека, коль скоро мы характеризовали ее наличием «дефектов идентичности». Различие двух топик, однако, в том, что указанные дефекты могли иметь лишь строго определенные формы, диктуемые определенными топологическими аномалиями сознания, — тогда как у Виртуального Человека отсутствующими, не сформировавшимися могут оказаться, вообще говоря, любые произвольные элементы или структуры идентичности. Отсюда следует, что, сравнительно с Онтической топикой, в топике Виртуальной деструктивные тенденции в сфере идентичности человека принимают более глубокий, радикальный характер.

Применения и стратегии развития: от прагматики к эвристике

Итак, основоустройство нового направления, хотя бы бегло, пунктирно, — очертилось. Синергичная антропология предстает перед нами как целиком неклассическая, бессубъектная

и бессущностная «энергичная предельная антропология», как «антропология размыкания», как дескрипция антропологической реальности, представляющая Человека глубоко плюралистически: ансамблем трех кардинально различных существ, конституируемых тремя существующими способами размыкания. Несмотря на известную необычность своей структуры, она отнюдь не является некой изолированной странностью. В своей радикальной неклассичности она близка опытам французского постструктурализма, и писавшие о ней обоснованно сопоставляли ее, в частности, с философией Ж.-Л.Нанси⁸. Ее первые и ближайшие рабочие задачи неизбежно оказывались связаны именно с этой неклассичностью, поскольку неклассическая антропология была настоящим запросом антропологической ситуации, «социальным заказом». Уже длительное время в этой ситуации накапливался и рос фонд проблем, фонд новейших явлений, которые принципиально выходили за рамки классической антропологии и не могли быть поняты на ее базе. Поэтому все возникавшие неклассические концепции применялись первым делом к трактовке этих явлений и проблем — и синергичная антропология не стала здесь исключением. Сразу же, параллельно с продолжающейся разработкой ее основ начинаются ее приложения к наиболее актуальным антропологическим феноменам современности:

— анализируются антропологические аспекты процессов глобализации и, с другой стороны, глобальные аспекты и следствия антропологических процессов; в частности, на базе опыта духовных практик указываются новые возможности в сфере межконфессионального и межкультурного диалога;

— анализируются новейшие антропологические тренды, сопряженные с развитием компьютерных и генных технологий. В рамках общей концепции «трансформативной антропологии» представлена трактовка идеи Постчеловека; указаны критерии для оценки и отбора стратегий, ведущих к Постчеловеку, и других радикальных трансформативных трендов;

— с помощью общей концепции духовных практик выявляются религиозно-антропологические механизмы (прежде всего, специфический эффект «узурпации харизмы»), которые могут порождать феномены религиозного экстремизма, наси-

лия на религиозной почве. Отсюда, прослеживаются возможные связи определенных деформаций суфийской практики с феноменами исламского терроризма;

– ареной самых, пожалуй, революционных и радикальных трансформаций в наши дни стала сфера пластических искусств. Их глубина такова, что за ними уже явственно проступает их антропологический фон, антропологическая подоснова. *Антропологическая рефлексия современных художественных практик* стала насущной задачей актуального искусства — и в рамках синергийной антропологии намечаются подходы к ее решению: специфицирован класс эстетических антропологических проявлений и раскрываются его связи с конституирующими, предельными проявлениями; очерчена энергийная концепция художественного акта и т.д.

Поле подобных применений еще далеко не исчерпано, и разработки в нем продолжают. Но в перспективе главная роль должна, по всей видимости, принадлежать другому кругу задач, которые связаны с общим состоянием сферы гуманитарного знания. Как заметили мы уже в начале, это состояние сейчас носит специфически переходный характер. Длится процесс кардинальных перемен во всем сообществе гуманитарных дискурсов, и осмысление этих перемен рождает крупные вопросы методологического, эпистемологического, эвристического рода. Весьма вероятно, измениться должен будет и сам статус антропологии, ее роль и место в сфере гуманитарного знания. Как следствие этого, общие методологические и эпистемологические вопросы встают и применительно к синергийной антропологии. Прежде всего, это вопросы о природе ее дискурса и о ее отношениях с другими гуманитарными дискурсами. Только ответы на них решат, какую нишу следует ей занять в гуманитарной науке и каковы, следовательно, должны быть ее стратегии развития.

Резюмируем, не входя в детали, основное содержание получаемых ответов⁹. В своей исходной форме, как и в своей начальной функции (дескрипции конкретных антропологических феноменов), дискурс синергийной антропологии отвечает статусу *антропологической модели*. Но сразу же выясняется ряд существенных отличий этой модели. В своих основаниях она не

принадлежит целиком никакой из наук о человеке, ибо затрагивает целый ряд из них: философию, богословие, психологию и пр. Но она не соответствует и понятию «междисциплинарной модели»: такие модели, строимые, как правило, в естественных науках, заимствуют готовые блоки из разных дисциплинарных дискурсов и не развивают собственной методологии. Меж тем в синергичной антропологии создается не только фонд собственных базовых концептов (важнейшие из них были введены выше), но и собственный метод, который можно назвать *методом топического анализа антропологических проявлений*.

Строя дескрипцию антропологической реальности в терминах антропологических проявлений, синергичная антропология осуществляет анализ антропологических феноменов, устанавливая их связь с предельными проявлениями, т.е. с определенной топикой антропологической границы (что то же — определенной репрезентацией парадигмы размыкания, определенным типом конституции человека). Следующая важная особенность ее метода выступает, если задаться вопросом о его предметной области, сфере применимости. В составе этого метода — полный репертуар способов конституции человека; но конституция человека, структуры его личности и идентичности определяют собою весь ансамбль его проявлений — так что любые антропологические проявления могут, в принципе, быть реконструированы, описаны на их основе. Далее, по самому определению гуманитарных или «человекомерных» дискурсов, феномены, описываемые любым из таких дискурсов, по своей природе антропологичны, т.е. восходят к антропологическим проявлениям — и опять-таки, в принципе, могут быть реконструированы на их основе, описаны в их терминах. Отсюда следует важный вывод: предметная область метода охватывает, вообще говоря, сферу всех гуманитарных или «человекомерных» дискурсов. По существу, этот вывод уже говорит нечто о статусе и природе синергичной антропологии как научной теории, устанавливая определенное отношение между ее методом и дискурсом, с одной стороны, и произвольным гуманитарным дискурсом — с другой. Но его еще нужно существенно прояснить и уточнить; он весьма неслучайно обставлен оговорками «в принципе» и «вообще говоря».

Основные моменты указанного отношения отчетливо видны из нашего рассуждения. Во-первых, для любого гуманитарного дискурса, в силу его гуманитарности, описываемые им феномены могут быть связаны с антропологическими проявлениями, охарактеризованы на их языке — так что соответствующей ему феноменальной сфере будет сопоставлена определенная сфера проявлений. Во-вторых, в силу конститутивности предельных антропологических проявлений проявления из указанной сферы могут быть, в свою очередь, связаны с предельными проявлениями. В третьих, полученная таким образом связь будет, в итоге, связывать феноменальную сферу выбранного дискурса с парадигмой антропологического размыкания и топиками антропологической границы, тем самым давая ей, взамен ее исходного описания, описание в дискурсе синергийной антропологии. Такой итог означает, очевидно, не что иное как трансформацию дискурса — его преобразование в антропологизированный понятийный строй, в котором его антропологическое содержание, первоначально лишь имплицитное, будет эксплицировано и поставлено во главу угла. *Метод синергийной антропологии*, за счет того, что он включает в себя конституцию человека, *оказываеться способен не только к дескрипции антропологических феноменов, но и к антропологизирующей трансформации гуманитарных дискурсов*. И если подобная трансформация будет выполнена не для одного, а для всех основных гуманитарных дискурсов, это будет значить, что тот единый дискурс, в который все они претворяются, есть, по самому определению понятия, *новая эпистема для сферы гуманитарного знания*. Эпистема, ядро которой составляла бы синергийная антропология.

Но теперь — по поводу оговорок. Из очерченной процедуры пока следует, по сути, лишь то, что синергийная антропология имеет известные предпосылки к тому, чтобы выступить в качестве эпистемы, имеет *эпистемостроительные потенции*. Реализация же этих потенций (конкретно — реализация вышеуказанных первого и второго пунктов) представляет собой сложную проблему, решение которой лишь отчасти универсально, но в главном содержании должно строиться особо для каждого из дисциплинарных дискурсов. Сегодня лишь сформулирова-

ны стратегии этого решения, указаны средства, меж тем как сама трансформация дискурса, даже в общих чертах, проделана только в немногих случаях (в частности, для истории). Впереди трудный путь; и, разумеется, законченное создание антропологической эпистемы для гуманитарного знания есть по своим масштабам не столько дело отдельного направления, сколько «общее дело» гуманитарной науки наших дней.

И все же, независимо от успеха или неудачи нашей программы, можно выразить убеждение в актуальности избранного в ней подхода. Ситуация рождает уверенность: двойной поиск современной мысли — поиск новых парадигм и нового статуса для антропологии и поиск новых принципов единства гуманитарного знания имеет один, общий ответ, и этот ответ есть создание антропологической, или антропологизированной, эпистемы. В этой эпистеме антропологический дискурс будет независимым, несводимым к композиции каких-либо других дискурсов (как является несводимой к другим дискурсам, чисто антропологической, парадигма размыкания человека). Статус же антропологии будет выражать формула, которая уже нередко звучит сегодня: *наука наук о человеке*.