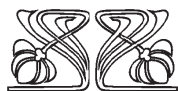
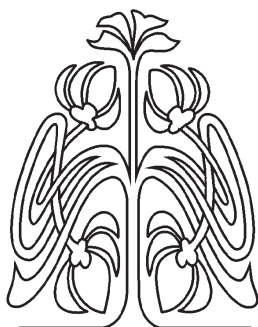
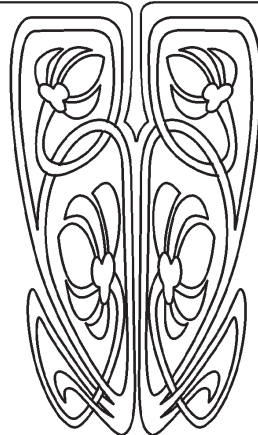




ФИЛОСОФИЯ



НАУЧНЫЙ
ОТДЕЛ



Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2021. Т. 21, вып. 1. С. 4–8

Izvestiya of Saratov University. New Series. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogy, 2021, vol. 21, iss. 1, pp. 4–8

Научная статья

УДК 101.1:11:304:316

<https://doi.org/10.18500/1819-7671-2021-21-1-4-8>

Антропологическая практика как невозможная возможность

О. Д. Агапов

Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирязова, Россия, 420111, г. Казань, ул. Московская, д. 42

Агапов Олег Дмитриевич, доктор философских наук, директор научно-исследовательского института социальной философии, ag.oleg2015@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6352-8505>

Аннотация. Необходимость в антропологической практике как искусства быть собой осознается человеком современности все больше и больше. Основной круг социально-гуманитарных исследований второй половины XX – начала XXI в. был посвящен именно проблематизации, апологии, утверждению и упражнениям в практиках себя. Тема антропологических практик (социальных, духовных, психологических, соматических, арт-практик) пронизывает творчество Э. Фромма, Л. Бинсвангера, П. Рикера, П. Адо, М. Серто, М. Фуко, В. Бибихина, Ю. Лотмана, С. Аверинцева, С. Хоружего. Выход на уровень антропологических практик видится как спасение от отчуждения, одиночества, насилия и т.д. Новизна статьи – в изучении проблемы невозможной возможности антропологических практик, их хрупкости и излишества. Формулируется вывод о том, что антропологические практики носят антиномический характер и их возможность открывается в рамках экзистенциального события на грани его возможности и невозможности. Также в социально-философском плане важно учитывать, что антропологические практики способствуют самообновлению социального, распределению и преобразению всего безличного человеческого и отпавшего от человеческого. Социальное как человеческое способно начинаться, инициироваться, воплощаться, но не может длиться вечно, оно временно, событийно-ситуативно, принципиально гетерономно.

Ключевые слова: антропопрактики, полнота бытия, субъектность, возможность, социальные практики

Для цитирования: Агапов О. Д. Антропологическая практика как невозможная возможность // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2021. Т. 21, вып. 1. С. 4–8. <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2021-21-1-4-8>

Статья опубликована на условиях лицензии Creative Commons Attribution License (CC-BY 4.0)

Article

<https://doi.org/10.18500/1819-7671-2021-21-1-4-8>

The anthropological practice as an impossible possibility

Oleg D. Agapov, ag.oleg2015@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6352-8505>

Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov, 42 Moskovskaya St., Kazan 420111, Russia

Abstract. A contemporary man is now more and more recognizing the necessity of the anthropological practice of the art of being himself. The main sphere of the research conducted in social



science and the humanities in the second half of the 20th – the beginning of the 21st centuries was dedicated to problematization, apology, assertion and exercises related to practices of the self. The topic of the anthropological practices (social, spiritual, psychological, somatic, and art practices) permeates the works by E. Fromm, L. Binswanger, P. Ricoeur, P. Hadot, M. de Certeau, M. Foucault, V. Bibikhin, Yu. Lotman, S. Averintsev, and S. Khoruzhy. Reaching the level of the anthropological practices is seen in this article as salvation from alienation, loneliness, and violence as a “second breath” for a better and more dignified life. However, together with the expansion of the topic of the anthropological practices, the comprehension of their multiplicity and multidimensionality we are faced with the arising problem of the impossibility of these practices, their fragility and excessiveness. The originality of this paper lies in the research of the problem of the impossible possibility of the anthropological practices, their fragility and excessiveness. Consequently, we can acknowledge that the problematics of the anthropological practices has an antinomic character and the “resolution” of the problems is possible within the bounds of an existential event on the edge between its possibility and impossibility. It’s also important to consider that the anthropological practices facilitate the self-renewal of the social, the transcendence of alienation, and the transformation of everything that is impersonal towards a man and fallen away from him. The social as the human can begin, be initiated, and realized but it cannot last forever, it is temporary, event-bound and situation-bound, and principally heteronomous.

Keywords: the anthropological practices, the fullness of being, subjectivity, possibility, social practices

For citation: Agapov O. D. The anthropological practice as an impossible possibility. *Izvestiya of Saratov University. New Series. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2021, vol. 21, iss. 1, pp. 4–8 (in Russian). <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2021-21-1-4-8>

This is an open access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License (CC-BY 4.0)

Множественными путями, с различных сторон, в разных теоретико-методологических подходах, философских школах и течениях с 20–30 гг. XX в. начинает звучать тема бытия человека. Экзистенциальные, герменевтические, феноменологические, психоаналитические, аналитические направления современной философии, развивая свою предметную проблематику, выходят на вопрос не только о специфике человеческого бытия, но и о многообразии практик и форм человеческого существования. Антропологическая парадигма сегодня явно носит трансдисциплинарный характер, показывая себя как форму познания, преодолевающую различного рода упрощения в интерпретации динамики человеческого рода, противостоящую методологическому редуционизму естественных, социальных, гуманитарных и технических наук.

На наш взгляд, вопрос сущности и смысла антропологических практик имеет фундаментальное значение не только в плане осознания их оснований и форм (это значительный прорыв в понимании динамики человеческого рода для социально-гуманитарных наук), но и в плане выстраивания иной цивилизационной конфигурации современного мира.

Взаимосвязи развития личности и развития социума были предметом осмысления со времен Античности, и каждый новый виток данных отношений раскрывает перед философией новые аспекты, что в целом свидетельствует о динамике человеческого рода. Напомню о наблюдении Льва Карсавина, согласно которому «нет развития без субъекта развития», что есть «развивающийся субъект» [1, с. 20]. Философская позиция относительно единства развития и субъекта развития Л. Карсавина *дает основание* для современной антропологической парадигмы уже тем, что не гипотезирует развитие, не объективирует его в отчужденной от человеческого рода

форме. Разумеется, необходимо различать уровни развития, но свою полноту, исполненность развитие получает именно в совершенствующемся субъекте, который в процессе эволюции может: а) раскрыть как самого себя, так и б) *доопределить (дать) дорасти* до полноты всему сущему.

В философии личности Л. Карсавина развитие связано с *обогащением* сущего во взаимоотношении мира и человеческого рода. Следовательно, развитие каждого человека и мира связано и представляет собой единство (сингулярность), обладающее гибкой иерархией. Однако трансформация каждого человека в личность, его выход на уровень личностной формы бытия даны всегда потенциально, необходим труд по превращению своей «ублещенной» личности в «симфоническую». В процессе этого превращения расширяются восприятие и понимание *субъектности* – из единичного (индивидуального) оно становится объемным, приобретает глубину, высоту, широту. Путь превращения человека (человеческого рода) оказывается практикой «стяжения», восхождения к всеединству, практикой трансценденции к Богу, миру, Другим. При этом более «высшая ступень развития во всеединстве не отменяет низшей, а только расширяет ее и восполняет» [1, с. 327].

Трансцендентальная интенция задает человеку предельный горизонт его существования, ставит человека в *пограничную* ситуацию, когда он стоит перед выбором проявить волю «к усовершенности» или отказаться от этой практики. Л. Карсавин пишет, что недостаточность воли к развитию есть, во-первых, *вина* (peccatum – culpa), во-вторых, *кара* (peccatum – poena), и кара вечная, бесповоротная, ибо нежелание полноты есть неполнота» [1, с. 333]. В карсавинской концепции историческое развитие отличается свободой и творчеством, «обогащает» Божество через причастность тварного субъекта.



В этой практике самосозидания человека есть и аспект собственного самосозидания, и процесс «творения его Богом и слияние его с Богом в совершенное двуединство» [1, с. 336].

Антропологическая практика выступает одновременно и антроподицеей, и теодицеей (в далекой перспективе онтодеей – оправданием бытия).

Таким образом, по Л. Карсавину «высшей задачей исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта» [1, с. 81], а высшей задачей исторического творчества человеческого рода как субъекта истории может быть опыт синергии, опыт со-творчества Богу или отказ от развития себя как сложности, причастной сложности бытия, социума, Другого.

Анализ философии личности Л. Карсавина, на наш взгляд, обнаружил первый барьер для выхода на уровень антропологических практик. Его сущность состоит в отказе от перспективы *видения себя* в качестве причастного большим целостностям – Богу, Бытию, Универсуму, Личности.

Сергей Хоружий, комментируя тексты позднего М. Хайдеггера, описал поведение человека, отказывающегося от экзистенциального существования, термином «латон» (от греч. – *lathon*, «скрывающийся», «замыкающийся от бытия»). Конкретнее, речь идет о человеке, который «не устанавливает своего отношения к истине в ее ... онтологическом (а не эпистемологическом, новоевропейском) истолковании – к истине, *Aletheia*, как несокрытости. *Lathon* – тот, кто скрывается и остается сокрыт от истины, а тем самым, и от бытия» [2, с. 58].

В рамках существования человека – латона формируются целые сообщества и идеологии, избегающие трансценденции, практикующие именно «забвение», «искажение», «затемнение» [2]. С. Хоружий отдельно разбирает типы социально-антропологического поведения латона (латонов). Он опознает латона в поведении людей авторитарно-тоталитарных политических режимов, в структурах деятельности людей общества потребления. Степень забвения бытия может быть различной, от практик невменяемости, сохраняющих память о трансценденции/«просвете», до практик полного провала в «плоский мир» безразличия к своему существованию. Предельный опыт забвения бытия – это сфера действий Ультра – Латона или (по типологии синергичной антропологии) как Онтического Человека: «Здесь подойдет известный образ романтиков: если сказать, что Латон – “тень” человека как присутствия бытия, то Онтический Человек – тень, отделившаяся от своего хозяина» [2, с. 59].

В своей беспристрастной аналитике человека, выбравшего отказ от «практики себя», С. Хоружий не одинок. Наиболее близок ему по методологии и мировоззренческой позиции французский философ-феноменолог Эммануэль Левинас, обозначающий форму существования «человека без существования» как «П у а» (фр. – «имеется», «наличествует»).

Э. Левинас обращает наше внимание на то, что удел человека – это «*брат на себя существование*». Существования как экзистенции без человека просто нет, есть сущее, данное как «П у а». Прикосновение к структурам «П у а» вызывает у человека ужас. Осознание человеком себя как Я, как субъекта по Э. Левинасу дает ему шанс просто быть, быть не кем-то (социальные роли и статусы), ведь «быть Я – это не только быть для себя, но и быть собой» [3, с. 254].

Отказ человека от существования обрекает его на *пассивность*, где нет восприимчивости, силы, намерений, воли. Пребывание в пассивности для каждого человека мучительно, поскольку его неустранимое чувство жизни, его Я не воплощается, оказывается в ситуации нерожденного ребенка, который находится в утробе матери, но она принимает решение избавиться от плода. Человек «П у а» живет стираниями себя, других, мира, выступая в сущности, по меткой характеристике Эриха Фромма, некрофилом. При этом человек не только себя, но и мир обрекает на мучение, не давая ему выйти на уровень смысла, уровень выси, ибо только человек в качестве субъекта «позволяет бытию быть» [3, с. 593].

Зададимся вопросом: что или кто заставляет человека делать выбор в сторону забвения себя? Согласно Э. Левинасу свою причастность миру и ответственность за его осмысленность («выведение в просвет») человек переживает как уязвимость, незащитность, «заложничество у всех» [3, с. 655]. Иными словами, второе условие невозможности для антропологических практик – это наличие Других. Осознание своего Я, своей субъектности человек переживает не только как самость, но и как универсальность и интерсубъектность, что требует от него способности к медиации между образами Я, навыка превращения множественного в единое, без которого вся его жизнь превращается в абсурд.

Стратегией, приводящей человека к себе, является интерес к Другому, взятие на себя заботы о нем. К такой открытости перед Другим и тем более ответственности за Другого мы, как правило, не готовы и в силу этого предпочитаем *сокрыть от себя* множественность собственного Я, *редуцировать* его до принятых в конкретно-историческом обществе социальных статусов



и ролей. Вместе с тем практика редуцирования бесплодна, ибо ответственность за Другого – это неустранимый атрибут Я/субъектности. Его нельзя забыть или отменить волевым решением, передать кому-либо. Быть человеком – это значит со-страдать миру, людям, Богу. Принятие Другого, осознание асимметричности заботы о Другом тогда, когда он проявляет безразличие, совершает проступки и преступления, дает человеку, как утверждает Э. Левинас, шанс на выход из *низшей в высшую реальность*, где есть свет, вьсь, смысл, благо, любовь, справедливость.

Следовательно, третьим условием антропологических практик выступает *различие* в бытии низшей и высшей реальностей, само *признание* существования высшего (выси) в бытии. Однако человек – Латон (человек «И у а») отказывается от любой выси, яростно борется с любыми метафизическими, как ему представляется, спекуляциями. Тем самым он отстаивает свой мир «у себя (в себе)».

Возвращаясь к проблематике статьи, отметим, что возможность для антропологической практики открывается только через открытость сознания жизни, восприимчивость к феноменам бытия. Признание самоценности антропопрактик в теоретико-методологическом плане ведет за собой признание этики, а не онтологии в статусе первой философии. Именно это и предлагал сделать Э. Левинас, утверждающий, что этическое – это антропологическое (человеческое) как таковое, до всякой культуры и смыслов. Этика для него – это оспаривание спонтанности, автономности и суверенности самим фактом присутствия Другого, в ее основе духовное видение лика Другого, лика Бога.

Признание приоритета этики над онтологией для философской традиции – это *скандал*, как и сам человек, все человеческое в бытии. Скандал (с фр. – соблазн, препятствие) – это имя человека, все бытие которого есть отрицание стройности природы в научной картине мира. Для максимально рационального технократического мышления именно человеческое бытие (человеческий фактор) выступает как препятствие для идеального действия искусственного интеллекта. Антропологические практики – это *соблазн* для социально-гуманитарных наук, построенных по канонам парадигмы позитивизма. Все же нам надо иметь мужество на устройство собственно антропологической парадигмы без потери человека, без «потери себя из вида», без онтологического «обморока бытия».

В последующей части статьи постараемся с опорой на философию Э. Левинаса не только изучить условия оснований антропологических практик, но и рассмотреть теоретико-методологи-

ческие эффекты антропологической интервенции в социально-философское (шире – социально-гуманитарное) познание.

Итак, начнем. Э. Левинас пытается построить онтологию человеческого бытия не как «онтологию изолированной субъективности» и не как «онтологию безличностного, реализующего себя в истории разума» [4, с. 286]. Это онтология личности, разделяющей свое бытие с Другими, онтология человека как субъекта, способного к бесконечному отступлению от себя для утверждения мира, Других, любви и света.

Исток антропологического в пробуждении Я внутри модуса бытия как «И у а», где все спутано (ризомы), где все и вся – заложники друг друга, сцеплены и сбиты эволюцией. В этой «сцепке» есть своя самодостаточная размеренность (биогеоценоз), восстанавливающая свое равновесие. В этой сцепке нет места Я, нет места человеку, вопрошающему о своем месте и роли, значении, цели и смысле в существующем распорядке.

Мир Я – это «скандал» в бытии, вообще человек – это «болезнь» бытия, но не зло [4, с. 363.] Отсюда для человека как Я остается путь Субъекта – путь жизни *заложника сущего*, которое он способен, опираясь на свой потенциал ума и доброты, превращать из всегда *несоразмерного (отчужденного)невозделанного* в нечто *соразмерное(возделанное)вспаханное*.

Процесс превращения начинается с рождения Я, но он не может быть бесконечным, ибо человек смертен и, что самое главное, инертен, способен к безразличию. Быть Я (быть субъектом) означает взять на себя *труд бытия*, труд выведения сущего из *тьмы* неразличения и безразличия в мир света, различения и заботы, любви и справедливости. Это труд превращения *тотально безликого* в *бесконечно различное*, где в единстве даны трансценденция и эксценденция, опирающиеся на такую малость, как допущение выси, смысла, любви. Принятие мира и себя Э. Левинас называет добротой. Открытие различного есть открытие плюральности сущего и в сущем, утверждение его единства многообразия. Именно так перед лицом человека открывается мир: «единство множественности – это мир (la paix), а не связь элементов, составляющих множество» [4, с. 286].

Состояние мира, в отличие от «И у а», уже допускает Я и Других (потенциального всего того, что «сковано» в тьме «И у а»). Однако этот мир не безличен, он должен быть прежде всего моим миром, но разделяемым с Другими, с которыми я живу в желании и доброте, в ситуации вне эгоизма. Таким образом, «мир (la paix) постигается, отправляясь от «я», в единении моральности и реальности» [4, с. 286].



Одна из форм подобного единения дана человеку как феномен семьи (шире как род). Создание семьи – это первейшая из антропологических практик, дающая как саму жизнь, так и образ жизни. Биологическая плодовитость семьи – это прообраз творчества человеческого рода, а также отношения «человека к человеку, отношения Я к себе, не похожего на структуры, образующие Государство» [4, с. 287].

Развитие общества в контексте философско-этической антропологии Э. Левинаса предстает как развитие практик единения моральности и реальности, где антропологическое сопрягается с социальным, это пространство единого становления, где «ткань» социальности образуется деятельностью и поступками людей, ответственных за себя и друг за друга. Интенсивность социального бытия, его масштаб, уровни, насыщенность и содержание, плотность и осмысленность, прямо пропорциональные интенциям ответственности, строятся на *совместном труде бытия*, преодолевающим инерцию отчуждения, насилия, безразличия.

Специфика социальных отношений – в фигуре Третьего или человеческого рода, в Лице которого мы получаем возможность объективировать свои отношения друг с другом, а значит поставить вопрос об их совершенствовании. Но любая объективация способна стать областью *от-падения* человека от мира, от самого себя, Другого.

В конечном итоге максимально объективированные социальные структуры будут усиливать давление «П у а». Как отмечают Сергей Азаренко и Дмитрий Макаров, социальность «соответствует логике “со”, логике нахождения “между”, логике предела, а значит, передела и постоянного обновления отношений. Нет бытия вообще, но есть бытие-в-месте» [5, с. 65]. Благоговение перед жизнью Другого, открытие путей для жизни – это путь гражданского общества, где задача сограждан отстаивать пространство свободы, любви, дружбы, справедливости. Мера развития государства – отношение к гражданам как к личностям. «Только исходя из моего отношения к Лицу, или из отношения к Другому, можно говорить о законности или незаконности Государства. Государство, которое изначально

руководствуется собственными законами, где невозможны межличностные отношения, – это тоталитарное государство» [4, с. 357].

В целом общество развивается через кризисы, сущность которых в *самообновлении* социального. Перманентный кризис социального состоит в устранении *безличного* человеческого и *отпавшего* от человеческого. Социальное как человеческое способно начинаться, инициироваться, воплощаться, но не может длиться вечно, оно временно, событийно-ситуативно, принципиально гетерономно.

Список литературы

1. Карсавин Л. П. Философия истории. СПб. : АО «Комплект», 1993. 352 с.
2. Хоружий С. С. Как обходиться без бытия, или механика Латона // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 50–66.
3. Левинас Э. Избранное : Трудная свобода. М. : РОС-СПЭН, 2004. 752 с.
4. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. 416 с.
5. Азаренко С. А., Макаров Д. И. Синергичная антропология как междисциплинарная парадигма. Размышления об онтологии «интерфейса» // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 61–71.

References

1. Karsavin L. P. *Philosophiya istorii* [Philosophy of History]. St. Petersburg, AO “Komplekt” Publ., 1993. 352 p. (in Russian).
2. Khoruzhy S. S. How to do without being, or the mechanics of the Lathon. *Voprosy filosofii*, 2013, no. 10, pp. 50–66 (in Russian).
3. Levinas E. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Édition Albin Michel, 1963. 331p. (Russ. ed.: Levinas E. *Izbrannoe: Trudnaya svoboda*. Moscow, ROSSPEN Publ., 2004. 752 p.).
4. Levinas E. *Totalite et Infini*. La Haye, Nijhoff, 1961. 284 p. (Russ. ed.: Levinas E. *Izbrannoe. Totalnost i Beskonetsnoe*. Moscow, St. Petersburg, Universitetskaya kniga Publ., 2000. 416 p.).
5. Azarenko S. A., Makarov D. I. The Synergic Anthropology as an Interdisciplinary Paradigm. Reflections on the Ontology of an “Interface”. *Voprosy filosofii*, 2019, no. 2, pp. 61–71 (in Russian).

Поступила в редакцию 27.06.2020, после рецензирования 10.07.2020, принята к публикации 11.12.2020
Received 27.06.2020, revised 10.07.2020, accepted 11.12.2020