

---

**ТЕМА НОМЕРА:  
«ГОРИЗОНТЫ ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ  
ГУМАНИТАРНЫХ НАУК: ТЕЗАУРУСНЫЙ ПОДХОД»**

DOI: [10.17805/ggz.2021.4.1](https://doi.org/10.17805/ggz.2021.4.1)

**Тезаурусный анализ подходов к человеку в концепциях  
синергийной антропологии и интегральной духовности**

*А. А. Горелов*

*Институт философии РАН,*

*Т. А. Горелова*

*Московский гуманитарный университет*

*Сравниваются тезаурусы современных холистических концепций человека, возникших на основе кардинально противоположных религиозных моделей, — синергийной антропологии как попытки расширения и осмысления духовной практики исихазма (С. С. Хоружий) и интегральной духовности на основе дзэн-буддизма (К. Уилбер). Анализируются возможности духовного пути человека через призму базовых принципов современного естествознания — глобального эволюционизма, иерархической системности и самоорганизации.*

*Ключевые слова: самотворчество; духовность; исихазм; дзэн-буддизм; глобальный эволюционизм; иерархическая системность; самоорганизация; С. С. Хоружий; К. Уилбер*

**Thesaurus Analysis of Approaches to Man:  
Conceptions in the Field of Synergetic  
Anthropology and Integral Spirituality**

*A. A. Gorelov*

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,*

*T. A. Gorelova*

*Moscow University for the Humanities*

*The article compares the thesauri of contemporary holistic conceptions of man that appeared on the basis of radically opposite religious models — synergetic anthropology as an attempt to expand and conceptualize the spiritual practice of hesychasm (S. S. Khoruzhiy) and integral spirituality based on Zen Buddhism (K. Wilber). The authors analyze possibilities of the spiritual path of man through the prism of the basic principles of modern natural science — global evolutionism, hierarchical systematicity and self-organization.*

*Keywords: self-creativity; spirituality; hesychasm; Zen Buddhism, global evolutionism; hierarchical systematicity; self-organization; S. S. Khoruzhiy; K. Wilber*

### ВВЕДЕНИЕ

Революционный перелом нашего времени состоит в смене ракурса взгляда на мир. Новый ракурс требует новых источников философского вдохновения. Одним из таких источников стало «предрасположение к буддизму», возникшее из-за отказа от метафизики в постгегелевской философии XIX в. и появление принципиально новых философских направлений — философии воли А. Шопенгауэра и философии бессознательного Э. Гартмана, от которых «веет холодом буддийского пессимизма» (Кожевников, 1916: 14; см. также: Бернюкевич, 2009: 31).

В разговор на тему «христианство — буддизм в доктринально-религиозном смысле» вступала и русская религиозная философия XIX–XX вв. В. С. Соловьев по-новому переосмыслил идею всеединства; В. А. Кожевников назвал буддизм «учением о спасении без спасителя» и зафиксировал принципиальное отличие православной философии, которая обращается к сердцу, чувству, от учения Гаутамы, обращенного к рассудку; С. Н. Булгаков писал о положительном и божественном значении нирваны; Н. О. Лосский, с одной стороны, примерял буддистскую теорию перевоплощения к новой христианской теодицее через карму как организующий элемент, но, с другой, показывал противоположность обожения человека его «растворению» в нирване; С. Л. Франк рассматривал антагонизм христианской идеи «перевоплощения души» буддистской концепции «переселения душ» (там же: 34–48). Н. А. Бердяев видел крайности православия и буддизма в отношении к страданию: «Христианство принимает страдание, принимает крест и в просветленном перенесении страдания ищет освобождения и спасения. Буддизм не принимает мира, хочет победить желание, привязывающее к миру, и достигнуть нирваны, которая... лежит по ту сторону бытия и небытия, не есть ни существование, ни не-существование» (Бердяев, 1952: 95–96). Буддизм не стремится изменять мир, но хочет изменить отношение к нему. Рассматривая тождественность двух базовых понятий Востока — «Атман есть Брахман» («Я сам есть единое и единственное божество») и «Брахман есть Атман» («мое высшее Я, от всего отрешенное, будет истинной, высшей, последней реальностью»), — Б. П. Вышеславцев пришел к выводу, что первое ведет к теософскому пантеизму, а второе — к «антропософскому» атеизму (Вышеславцев, 1955: 215). Эти крайние решения могут истолковывать духовный опыт нирваны и как атеистическое затухание сознания, и как пантеистическое растворение в абсолютном. Доктринальная концепция

буддизма претендует, таким образом, на транскультурный, трансрелигиозный, транссистемный статус (Мертон, 1996: 199).

В XX в. буддистские мыслители привносят в западную культуру понимание того, что в буддизме очень сильна компонента индивидуального духовно-мистического опыта, которую не знает западное христианство (за редким исключением, например, М. Экхарта и Я. Беме). Именно эта интуитивная компонента, которая на самом деле изначально присутствует во всех мировых религиях (в буддизме — дзэн, в исламе — суфизм, в православном христианстве — исихазм), может стать в наши дни базой синтетического обновления культуры.

В данной статье мы сравним современные холистические концепции человека, возникшие на основе кардинально противоположных религиозных моделей — синергийной антропологии как попытки расширения и осмысления духовной практики исихазма (С. С. Хоружий) и концепции интегральной духовности на основе дзэн-буддизма (К. Уилбер). Связующим звеном нашего анализа является проекция двух представленных парадигм через призму определяющих современное естествознание принципов — глобального эволюционизма, иерархической системности и самоорганизации.

Синергийная антропология как современное направление русской философии отражает ее общую историческую нацеленность: она «больше всего занята *темой о человеке*, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории» (Зеньковский, 1991: 16; курсив источника. — *Авт.*). Эмпирическим уровнем подхода к человеку в синергийной антропологии можно считать духовную практику исихазма (Византия IV–XIV вв.) и старчество (Россия XIX — начало XX в.), которые начинаются с «эмпирических фактов» отдельных судеб и заканчиваются «эмпирическим обобщением» Лестницы Духа, олицетворяя собой поиск Теории (Феории) Духа. Эмпирическим уровнем концепции К. Уилбера являются разнообразные духовные практики медитации, а эмпирическим обобщением — интегральная теория, которая «является самым простым способом согласовать буквально все со всем, показав, что все вполне совместимо со всем остальным, дабы тем самым одновременно с этим «видеть смысл во всем»» (Уилбер, 2019: 16). Самым подходящим методологическим подходом для сравнения столь различающихся концепций человека, на наш взгляд, является тезаурусная методология Вал. А. и Вл. А. Луковых. Она особенно важна сейчас, когда ищется суверенная альтернатива развития России и мира.

---

*ОСОБЕННОСТИ ТЕЗАУРУСА  
КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА*

Тезаурусная методология Вл. А. и Вал. А. Луковых является примером субъектного подхода к социокультурным проблемам. Тезаурус («полнота», «накопление», «богатство», «достаточность», букв. «сокровище») как организационная структура во взаимодействии с другими структурами оформляет «жизненный круг» социального субъекта (от личности до человечества в целом), представляя собой часть действительности, включенной в сферу его жизнедеятельности. Принципом построения тезауруса является особая систематизация информации в триаде «свое — чужое — чуждое», которая составляет скелет тезауруса. Поэтому тезаурусный путь исследования — *поддержание своего, освоение чужого, исключение чуждого*. Структура тезауруса создает культурно-ценностный «фильтр», который просеивает поступающую информацию.

Символическим воплощением тезаурусной структуры является шар: «Тезаурус в наиболее общем виде представляется как шар со своим центром... и периферией (подвижной частью, где *свое* вступает во взаимодействие с *чужим* и противодействие с *чуждым*... со своей пограничной областью, где функционируют различные мембраны, пропускающие или ограничивающие продвижение внешней информации во внутренние структуры тезауруса. <...> Внутри сферы стираются объективные представления об иерархии ценностей входящих в нее феноменов, они представляются как объекты равноценные...» (Луков Вл., 2014: 310–311).

Тезаурус является ценностной структурой, поэтому устойчив к потоку информации, но разрушается, когда подрывается ценностное ядро.

Для обозначения базовых элементов тезауруса используется понятие «концепт», под которым понимается синтез образа и понятия. Устойчивые концепты названы «константами». Системные характеристики тезауруса — полнота, систематичность, ценностная заданность, оформленное предназначение (ориентировать субъект и обеспечивать его жизнеспособность) и избыточность (противоречивое свойство, которое означает одновременное присутствие необходимого и ненужного для ориентации, но задающего динамические импульсы знания) (Луков В., Луков Вл., 2013: 26–27).

Тезаурусная методология имеет широкое поле применения в гуманитарном знании. Мы использовали тезаурусную структуру анализа в работах об особенностях русского национального характера (Горелова, 2015), о сравнительных аспектах цивилизационных концепций Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера (Горелов, Горелова, 2017), а также вариантов («ликков») русской

идеи (Горелов, Горелова, 2019), опубликованных в 2015, 2017 и 2019 г. в трех сборниках Академических чтений, посвященных тезаурусному подходу.

*ТЕЗАУРУСНОЕ ЯДРО КОНЦЕПЦИЙ  
СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ И  
ИНТЕГРАЛЬНОЙ ДУХОВНОСТИ*

Конструктивной предпосылкой современной антропологии на основе существующих более двух тысячелетий доктрин — христианства и буддизма — является рассмотрение предельного духовного опыта индивида, который возникает в результате его открытости метаантропологическому телосу. Современный религиозный философ С. С. Хоружий выделяет две известные перспективы такой открытости, которые он называет «онтологической бифуркацией», — личностная репрезентация онтологического Иного, Бог-Личность (в «религиях Личности» — иудаизме, христианстве, исламе) и имперсональный Абсолют (Пустота, лежащая за пределами оппозиции бытия и небытия в восточных «религиях Космоса») (Хоружий, 2010: 628). Синергичная антропология базируется на открытости человека как личности — Богу-Личности; концепция интегральной духовности отражает общую направленность буддизма к пониманию Космоса как духовного процесса во всех измерениях бытия.

**Концепция синергичной антропологии.** Наиболее важным понятием христианства, которое пришло вместе с ним, можно считать понятие «дух». Символической точкой отсчета духовного измерения в европейской культуре можно считать перевод слова «дух» с древнееврейского на древнегреческий христианскими апостолами: «Бог есть пневма» (Ев. Иоанна. IV, 24) и «Господь есть пневма» (2 посл. коринф. ап. Павла. III, 17) (Лосев, 1994: 301). Первоначальный древнегреческий смысл этого слова — «дуновение» — расширяется до «дыхание», а у стоиков обретает универсальное и духовное значение. Если языческая пневма всегда оставалась в рамках чувственно-материального мира, то уже в раннем христианстве ее «стали понимать как такую личность, которая выше всякого чувственно-материального космоса, нисколько в нем не нуждается и от него не зависит, а, наоборот, является его создателем, его творцом» (там же: 300).

Вторым, связанным с духом, в византийском христианстве становится понятие «энергия» (*energeia*), которое первоначально использовал Аристотель, вводя его в триаду осуществления: «Возможность — Энергия (деятельность, действие) — Энтелехия (осуществленность, действительность)», единство которых приводит к событию. Энергия как деятельность осуществляет действительность. Как промежуточное звено она может быть ближе либо к возможности, либо к осуществлению. Современные вариации этого понятия типа

«человеческая энергия», «психическая энергия» и т. п. на самом деле являются лишь условным наименованием некоторой реальности, которая оказалась вне поля рефлексии западной философии.

Понятие «энергия» входит в православную доктрину через труды св. Григория Паламы в XIV в., в эпоху исихастского Возрождения. Русское религиозное Возрождение XIX в. в виде *старчества* происходит после осмысления переведенного на русский язык православного памятника — пятитомника «Добротолюбие», хотя элементы исихастского опыта обнаруживаются и в более ранних практиках православия, например, у Сергия Радонежского. Концепция энергийности оказывается плодотворной для православия, особым образом раскрывая его внутреннюю природу. Природа человеческой активности — телесной, душевной и духовной — стала пониматься как взаимодействие и взаимопроникновение различных энергий, причем божественная благодать тоже имеет хотя и более высокую, но энергийную природу, которая «нисходит до человека». И хотя сущность Бога остается непознаваемой, в энергийной сфере осуществляется соединение человека с Богом, обожение (Хоружий, 2000: 26).

Понятие энергии позволяет представить духовный процесс как повышение организации человеческих энергий на пути к Богу, причем на высших ступенях восхождения в результате синергии открывается доступ к благодатным божественным энергиям. Поэтому синергию можно считать третьим базовым концептом синергийной антропологии. Она имеет несколько планов, кроме энергетического. В онтологическом смысле преодоление разрыва между Богом и устремлением человека, соединение двух несоизмеримых энергий осуществляется за счет «онтологического размыкания» — усиления и расширения индивидуального самосознания, выход за рамки «Я», превосхождение человеком тварной природы, из которого возникает сфера «личностного бытия-общения» с Богом (Хоружий, 2010: 627). Такая возможность синергии возникает (для христианина) в результате подвига Христа, сына Божия и сына человеческого, который перед лицом смерти подчинил себя и согласовал свою волю с волей Бога-отца.

Гносеологической составляющей синергии является момент «сорботничества» — согласного действия свободной воли человека и божественной благодати: «У человека два крыла, чтобы взлетать к Богу: свобода и благодать» (Максим Исповедник; цит. по Хоружий, 1998: 129). Об этом же ранее у Ап. Павла: «Мы — сорботники Бога» (1 Корин. 3, 9). Преображение сознания, которое возникает в «эмпирическом» процессе духовной практики (Праксис), становится основанием иного миропонимания — Феории: «...исследующий и исполняющий Божью волю [есть] истинный философ, у которого мысль действительна, а действие осмысленно...» (Св. Григорий Палама, 1995: 123).

Радикальная перемена сознания (и самосознания) заключается в том, чтобы «войти в соединение с Богом, стать личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженной, и природой или вернее, энергией Божественной — обожающей» (Лосский, 2012: 82). При этом не только сохраняются, но расширяются основные черты синергийности: *личность* → *общение* → *любовь*. Но «Петр остается Петром, и Павел — Павлом, и Филипп — Филиппом; каждый, исполнившись Духом, пребывает в собственном своем естестве и существе» (Св. Макарий Великий, 2010: 262–263).

В социальном контексте духовно свободный человек должен и может прилагать эту свободу к делу создания духовного общества, поскольку может стать проводником социализации иного типа: «Святые столпники неподвижным подвигом двигают народные массы, и темные пещеры отшельников светят всему миру» (Соловьев, 1893: 100–101).

В культурном смысле исихастский опыт выступает как творчество второго порядка — «творение способности к творчеству себя». Максималистский религиозный идеал — обожение — предстает как «собранность» отдельной жизни — ее смысла, цели и финала, как «собранный дух» (Н. А. Бердяев). Это дерзновенная попытка эксперимента над собой, которая показывает путь восхождения по лестнице обретения смысла жизни и результаты которой становятся достоянием современников и потомков.

Таким образом, синтез понимания человека, осуществляемый синергийной антропологией на основе предельного антропологического опыта духовных практик, показывает максимально широкий диапазон творчества себя. Но в современном обществе востребованы другие антропологические типы. По мнению Хоружего, это Человек Онтический, повернувшийся к паттернам бессознательного, доминирующий с начала XX в. тип (другие его «имена» — массовый, одномерный, потребляющий и т. п.). Еще один ныне возникающий тип — Человек Виртуальный, обитатель информационного общества, развивает новые тренды размыкания тоже за пределы антропологической реальности, но не в сферу духа, а в сферу технологий — к мутантам и киборгам. Причина этого — во внутреннем отказе современного человека от духовной составляющей своей жизни.

**Концепция интегральной духовности.** Самым общим понятием интегральной концепции американского философа и буддолога К. Уилбера является буддистское понятие Пустоты, Недвойственности, понимаемое как «реальность или условие существования *всех* состояний, высших или низших, сакральных или профанных, обычных или необычных. ...мы изобразили Дух и как высший уровень (“причинный”), и как непреходящую Основу всех уровней (“недвойственный”))» (Уилбер, 2019: 288; курсив источника. — *Авт.*). Она

же называется «Дхарма, объективная Истина... все холоны, прямо в том виде, в каком они есть, в своей Оновости, суть совершенные проявления Пустоты, или Духа» (там же: 184).

Вторым базовым понятием является идея о том, что Космос состоит из холонов (термин А. Кёстлера), которые, по определению, одновременно являются целым и частью чего-то другого (атом — часть молекулы, молекула — составная часть клетки, клетка — организма и т. д.). От аналогичного понятия «система», широко применяемого в науке, холон отличается своей «идеальной» природой. Будучи целым, холон обладает идентичностью, автономией и собственной деятельностью, но как часть должен быть в сообщности с другими частями. Это «горизонтальный» уровень его проявления, в «вертикальном» плане он способен к самотрансценденции (переход на более высокий уровень) или саморастворению (там же: 61).

Третье базовое понятие — холархия — отражает иерархичность Космоса: «Целое больше, чем сумма его частей» (там же: 66). Положение на более высоком уровне холархии означает и более глубокий уровень организации. Принцип холархии означает также, что разрушение более низкого уровня грозит уничтожением более высокому: если уничтожить жизнь на Земле, физическая сфера останется, однако уничтожение физического космоса грозит гибелью живому. Точно также ноосфера, включающая в себя биосферу, будет уничтожена с гибелью последней.

В концепции Уилбера понятие духа также существует, но оно отличается от христианского: «Дух есть и наивысший “уровень” в холархии, и сама бумага, на которой начертана вся эта холархия. Это высшая ступень в лестнице, а также и дерево, из которого сделана сама лестница. Это и Цель, и Основа всей последовательности развертывания» (там же: 77). «Сознание есть попросту то, как глубина выглядит изнутри...», поэтому «глубина вездесуща, сознание вездесуще и Дух вездесущ» (там же: 81).

Великую холархию Космоса Уилбер разделяет на «четыре угла», типа, квадранта: внутренний индивидуальный (интенциональный — «Я»), внешний индивидуальный (поведенческий — «Оно»), внутренний коллективный (культурный — «Мы») и внешний коллективный (социальный — «Они»). «Углы» связаны между собой и присутствуют в каждом холоне подобно алмазу с четырьмя гранями (там же: 126). В каждом квадранте отмечаются свои специфические стадии эволюции и в то же время они взаимодействуют между собой, образуя некую сеть. «Более высокие, или глубокие, стадии развития сознания раскрывают более глубокие и широкие паттерны в самости, индивидуальном поведении, культуре и обществе в интенциональном, поведенческом, культурном и социальном — во всех четырех квадрантах» (там же: 128). Способы



познания мира, которые Уилбер называет «двумя руками Бога», подразделяются на правосторонний (включающий квадранты «Оно» и «Они») и левосторонний (включающий квадранты «Я» и «Мы») пути. Принципиальная разница этих путей познания заключается в том, что правый основан на изучении внешних проявлений, поэтому он монологичен, т. е. относится к миру как к объекту, в котором интересны формы, а сам подход — позитивистский. Левосторонний основан на интерпретации паттернов сознания, на герменевтике и понимании. Оба пути необходимы, равновесны и в этом смысле они — «две руки».

В свете сказанного интегральная концепция предстает как вариант *объективного идеализма*, построенного на буддистской картине мира с добавлением и интерпретацией на основе современных научных открытий: «Концепция Большого взрыва сделала идеалистами практически всех, кто способен мыслить. Сначала было ничто, а затем “бам!” — и что-то возникло» (там же: 63). В ракурсе этого подхода «онтогенетическая» эволюция человека предстает как закономерная часть «филогенеза» Космоса.

### *ДУХОВНЫЕ МАРШРУТЫ ИНДИВИДА С ПОЗИЦИИ СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ И КОНЦЕПЦИИ ИНТЕГРАЛЬНОЙ ДУХОВНОСТИ*

Доктринальные положения и синергийной антропологии, и интегральной концепции следуют из «эмпирического» опыта духовных практик, время отсчета которых — начало 1 тысячелетия н. э. Можно назвать несколько черт, которые отличают духовную практику от современных разного рода психологических практик и тренингов: 1) это целостная практика самоизменения за счет соединения (синергии) конфигураций человеческих энергий с внешними энергиями; 2) практика имеет поступательный характер, в котором можно выделить несколько дискретных состояний — ступеней продвижения к «высшему духовному состоянию», телосу; 3) во всех практиках существуют три уровня лестницы духа: низшие ступени — аскезы, душевного отрешения и духовной решимости, средние ступени — практики молитвы или медитации, создающие механизм восхождения, и высшая часть, проявляющаяся как выход за пределы «Я». Момент различения типов практик в двух рассматриваемых здесь доктринах возникает в точке выбора телоса: онтологический горизонт, соответствующий рождению личного бытия (исихазм) или бытия безличного, ведущего к деконструкции человека (классическая йога, тибетский тантрический буддизм, дзэн, даосизм).

**Духовная практика исихазма как восхождение по Лестнице духа.** Исихастская практика в отличие от всех практик обыденного существования

является не только антропологической практикой, но имеет метаантропологическое измерение: она строго целенаправленна, но ее цель не локализована нигде в горизонте эмпирического бытия (не-наличная цель, «транс-цель», Телос) (Хоружий, 2010: 603). Возникающая на основе этой практики доктрина пытается преодолеть ее субъективность через выделение универсальных состояний и переживаний. Так возникают ступени восхождения: *покаяние (перемена ума) и обращение — борьба со страстями — исихия — сведение ума в сердце — непрестанная молитва — бесстрастие — чистая молитва — обожение* (Хоружий, 2000: 241). Эта последовательность описывает, говоря современным языком, методологические этапы динамики духовного процесса.

Покаяние (греч. «метанойя» — перемена) в исихазме означает полную перестройку как внутренней, так и поведенческой стратегии, и совершается за счет достаточно экстремальных и болезненных практик, «покаянных трудов» аскезы, самоосуждения, скорби и т. п. Процесс восхождения задается особой функцией человеческого сознания — верой, которая формирует цель и создает условия для объединения разума и чувства для ее достижения: «В акте веры, в волевой решимости верить, человек всегда стоит на краю бездны. <...> Вера есть раскрытие в своем “я” иного, божественного, выход из “я” и отдавание себя высшему» (Бердяев, 1989: 52, 56).

Исихия (спокойствие, молчание, уединение, тишина) рождается как результат борьбы со страстями как смиренномудрие, мир после шума и битвы из антиномии «слово — молчание». «Сведение ума в сердце» (трезвение) означает преодоление «рассеянности» обычного человека. «Рассеянность» возникает из разделенности функций ума и души («сердца»): на сердце «набегают заботы и страсти» (Феофан Затворник), «а ум занят внешним миром... рассеивается и дробится» (Хоружий, 1998: 106–107). В состоянии «умо-сердце», согласно С. С. Хоружему, происходит синтез бытийной и энергийной природы человека и возникает фокус, где сходятся все его энергии. Непрестанная молитва как способ внутренней концентрации внимания, причем соединение непрестанной молитвы и внимания создают антропологический механизм, «онтологический движитель», который служит ключом к синергии неоднородных энергий — человеческой и божественной. Бесстрастие преодолевает антиномию «очищение сердца от страстей — концентрация всех страстей» в любви к Богу. Чистая молитва, «неизглаженная молитва» — преображенное состояние изумления и созерцания нетварного света. Бог есть дух, свет, поэтому путь к нему — через свет, но этот свет не интеллектуальный и чувственный, вне пространства и времени, он одновременно энергия и благодать. Обожение есть кульминация человеческого устремления и Божьей благодати, отражение в человеке синергии человеческих и божественной энергий, что у Ап.

Павла звучит так: «Уже не я живу, а живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Это момент рождения Личности, которая в православии «отождествляется с Божественной Ипостасью... тогда как эмпирический человек не рассматривается как личность» (Хоружий, 2016: 27).

*Исихастская лестница восхождения фиксирует действия и устремления идущего по ней, но достигаемые состояния невыразимы словами, приходят одновременно и изнутри человеческого «Я», и снаружи, точнее как бы свыше, и переживаются субъективно как абсолютная новизна.* Предельная антиномия исихастской практики лежит в диапазоне между требованиями точности аскетической техники и спонтанности («самодвижности») энергетических переходов, наводимых синергией с божественной энергией. В моменты переходов, названных синергетикой «точками бифуркации», существует вероятность движения как вверх, так и вниз. Поэтому Лестница духа — лестница «без перил», когда возникший «внутренний эгоизм фарисейской самоправедности» (Феофан, цит. по: Хоружий, 1998: 235), как известно из Библии, может способствовать падению даже ангела.

#### **Концепция интегральной духовности как холархия актуализации.**

Уилбер представляет реальность как Великую холархию бытия и сознания, состоящую из пяти сфер, которые, последовательно включаясь одна в другую, восходят к более широким и соответственно более глубоким: материи → жизни (тела) → ума → души → духа (Уилбер, 2019: 75). Девять базовых уровней сознания («вех») человека вписываются в них как подсферы: 1) *сенсорно-физическая* (сфера «материя»); 2) *эмоционально-витальная* (сфера «тело»); 3) *реп-ум*; 4) *ум правила/роли (коноп)*; 5) *формально-рефлексивная (формоп)*, 6) *визионерско-логическая (кентавр)* (сфера «ум»); 7) *психическая*; 8) *тонкая* (сфера «душа»); 9) *причинная* (сфера «дух») (там же: 217). Следующий уровень духа — недвойственный — не является сферой, но «предельным состоянием, итоговой конечной точкой для всего развития и эволюции. И это конечное состояние приравнивается к полному Просветлению, предельному высвобождению, чистой нирване.<...> Ведь в какой-то момент, по мере того как вы исследуете Свидетеля и пребываете в нем, само ощущение того, что вы есть Свидетель, “находящийся тут”, полностью исчезает, и Свидетель оказывается всем свидетельствуемым» (там же: 288).

Вехи 1–3 относятся к раннему детству и характеризуются соответственно как «вылупливание физической самости», «рождение эмоциональной самости» и «рождение концептуальной самости» (мира образов и понятий) (там же: 216, 218, 222), которые в «филогенетическом» смысле соответствуют архаическому, магическому и мифическому мировоззрению. Вехи 4–6 означают фундаментальную «смену парадигмы» — переход к рациональному мышлению

разных стадий созревания, которое на шестой, визионерской, стадии обретает способность синтезирующей логики (там же: 248).

Как и исихазм, практики буддизма фиксируют выход за пределы самости, когда сознание *«начинает разотождествляться с самим умом...»* (курсив источника. — *Авт.*) *<...>* он (ум — *Авт.*) начинает становиться объектом» (там же: 256). Стадии — психическая, тонкая и причинная (вехи 7–9) становятся надличностными и обладают каждая своим типом мировоззрения. Природный мистицизм психической стадии ощущается как растворение «Я» в природе; божественный мистицизм тонкой стадии переживается как внутреннее озарение, во время которого каждый видит то, к чему был устремлен: христианин — Христа, буддист — Будду, юнгианец — архетипический опыт самости и т. п.; чистая Пустота или бесформенный мистицизм причинной стадии — это разотождествление со всеми, с любыми объектами и становление чистого наблюдающего «Я», пребывание в бескрайнем просторе Свободы — в великом Нерожденном, безбрежной Пустоте (там же: 281, 284).

Уилбер отмечает, что понятие уровней и лестницы годится лишь как метафора, поскольку «каждая более высокая стадия в действительности не восседает на нижележащей стадии, а скорее *обертывает ее...*» (там же: 192; курсив источника. — *Авт.*). *В отличие от исихастской лестницы девять описываемых уровней сознания как бы объективированы: известны переживания, которые им сопутствуют, и сохраняется единственная техника их достижения — медитация как состояние рационального постижения, которое заканчивается саморастворением.* Если вернуться к базовым понятиям Уилбера, то эта «лестница» интегральной духовности есть «Оно», «объективно» существующая иерархия, в которую отдельное сознание просто входит. «Взбирающийся», человеческая самость, отождествляется с этими ступенями, что порождает различные типы самоотождествления и различные типы развития «Я». На каждом уровне сознание «взбирающегося» сначала внедряется, отождествляет себя с ним, затем превосходит его, трансцендирует, переходит на новый уровень и включает, интегрирует его в общий путь актуализации. С каждой ступени мир выглядит иначе, меняются идентификация, потребности, мировоззрение и моральная позиция.

Предельное состояние в восточных духовных практиках характеризуется не только безличностью, но и небытийностью. Поэтому на последних стадиях самоизменение становится самодеконструкцией человека. В отличие от состояния благодати, которая не контролируется человеком, состояние «самадхи» на высших стадиях продвижения в дзэн-буддизме в принципе контролируется сознанием. Но и в дзэн присутствуют механизмы спонтанности, например, сатори («просветление») — это внезапный прорыв сознания, долго ощущающего

себя в тупике, на крайней грани отчаяния и бессилия, которое вдруг в результате внешнего воздействия (вмешательства Мастера, звука и т. п.) переходит в искомое состояние — нирваны, Великой Пустоты. Согласно Хоружему, «онтологическим движителем» (как вообще в любой духовной практике) здесь выступает синергия, слияние с энергией Внеположного источника, Уилбер называет движителем универсальный «тайный импульс», который определяет в принципе всю эволюцию Космоса.

Оба подхода являются холистическими концепциями, в которых духовная практика, направленная к определенному телосу, определяет рациональные способы ее обоснования: медитация не может привести к предстоянию пред Ликом, а непрерывная молитва не может закончиться «растворением». Поэтому выбор стратегии духовной практики полностью предопределяет перспективы ее результата. Каждый из указанных духовных комплексов можно назвать «органом духовного опыта», в котором представлен «полный свод правил его подготовки, организации и интерпретации» (Хоружий, 2016: 248), составляя стержень и границы личных траекторий жизненного пути.

#### *ДУХОВНЫЕ ПУТИ ЧЕЛОВЕКА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ БАЗОВЫХ ПРИНЦИПОВ СОВРЕМЕННОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ*

Доктринальные различия синергийной антропологии и концепции интегральной духовности отражают различия «эмпирического уровня» — духовных практик. Мы рассмотрим эти различия с позиции современного естествознания.

**Принцип глобального эволюционизма.** Впервые данный принцип был сформулирован немецким физиком и философом Г. Фольмером, который вводит это понятие как процесса, охватывающего все уровни организации в одну эволюционную «картину мира» (Фольмер, 2012: 189), включающую различные ее ступени — космическую, химическую, молекулярную, биологическую, психосоциальную, культурную и научную. Причем предлагается «механизм, который в процессе своего собственного развития не только связывает фазы универсального процесса, но и разделяет их, устанавливая свои собственные продукты и скорость развития каждой из фаз. В этом смысле эволюционные механизмы тоже эволюционируют» (Эзер, 2012: 264). Иными словами, механизмы каждого этапа эволюции не только различны, но *должны быть разными*.

Сопряженность добиологической, биологической и постбиологической эволюции закреплена также в *антропном принципе*, в соответствии с которым Вселенная как бы «тонко настроена» на возникновение мыслящего существа. Этот принцип, сформулированный в 1961 г. физиком Р. Дикке, утверждает,

что свойства нашего мира явились результатом согласованности диапазона фундаментальных физических и других констант в процессе рождения и последующего развития Вселенной. Тот факт, что диапазон этих констант очень невелик, наводит на мысль, что человек, будучи единственным разумным существом, — не только «потомок» биологической эволюции в рамках биосферы, но и «продукт» глобально-космической эволюции Вселенной.

Третья версия глобального эволюционизма, предложенная П. Тейяром де Шарденом, видит его как «последовательные стадии одного и того же великого процесса. Под геохимическими, геотектоническими, геобиологическими пульсациями всегда можно узнать один и тот же глубинный процесс — тот, который, материализовавшись в первых клетках, продолжается в созидании нервных систем. Геогенез, сказали мы, переходит в биогенез, который в конечном счете не что иное, как психогенез.<...> Психогенез привел нас к человеку. Теперь психогенез ступшевывается, он сменяется и поглощается более высокой функцией — вначале зарождением, затем последующим развитием духа — ноогенезом» (Тейяр де Шарден, 2002: 292). Тенденцию цефализации — рост сложности нервной системы Шарден интерпретировал как рост одухотворенности материи в ходе эволюции. В конце эволюции нас ждет «сосредоточение сознательного универсума», которое «было бы невысказанным, если бы одновременно со всей *сознательностью* (Conscient) он не собрал в себе все отдельные сознания, при этом каждое сознание продолжает осознавать себя в конце операции...» (там же: 375; курсив источника. — *Авт.*). В человечестве одухотворяются все силы природы: «...дух ткет и разворачивает покров ноосферы» (там же: 302). *Дух стремится к единству, а это основа ноосферы: «...дух в нашем понимании — это в сущности способность к синтезу и организации»* (там же: 373). Тейяровский дух и ноосфера вписываются в общую доктрину западного христианства — это высшая ступень рационального постижения мира.

Восточное христианство предлагает иную интерпретацию сферы духа как *пневматосферы*. Это понятие предложил русский религиозный философ П. А. Флоренский в 1929 г. (через несколько лет после опубликования работ Вернадского о биосфере). Он понимал пневматосферу как «надстройку» над биосферой, совершаемую одухотворенным человеком, задающим «существование особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры, или, точнее, в круговорот духа» (Флоренский, 1993: 165). Последний не сводим к общему круговороту жизни, так как «есть много данных... намекающих на особую стойкость вещественных образований, проработанных духом, например, предметов искусства» (там же). С точки зрения Флоренского, «духовная сила всегда остается в частицах тела, ею оформленного, где бы и как бы они ни

были рассеяны и смешаны с другим веществом. <...> Это заставляет подозревать существование и соответствующей *особой сферы вещества* (курсив наш. — Авт.) в космосе» (там же: 164–165). По Флоренскому, пневмосфера — не определенная стадия эволюции сознания человека, как у Тейяра де Шардена, а сфера духа, существующая в силу и как результат исторической (в том числе и, особенно, нынешней) творческой работы человечества.

Наука объясняет механизм эволюции, по крайней мере, в живой природе общим ее глубинным стремлением к двум одинаковым целям — «приобретению “капитала” энергии и сокровища знания, причем обладание одним из них всегда способствует получению другого» (Лоренц, 1998: 268). Эти две цели осуществляются благодаря «двойной цепи положительной обратной связи между процессами получения энергии и информации» (там же). Двойная положительная обратная связь усиливает и энергию, и информацию системы, скачкообразно повышая скорость эволюции.

В физике энергия становится *единой мерой* различных форм (механической, полевой, термодинамической и др.) движения и взаимодействия материи, т. е. наука упрощает многомерное аристотелево понятие, ограничивая его рамки материальной реальностью. Аналогичным образом широкое понятие «информация» (разъяснение, изложение, осведомленность) предлагается в качестве меры ее количества для создания объективной основы не только общей теории информации, но для описания всей структуры современного общества, названного информационным. По мнению О. И. Семенкова, «подобно тому, как введение понятия энергии позволило рассматривать все явления природы с единой точки зрения, так и введение понятия И[нформации], единой меры количества И[нформации], позволяет подойти с единой общей точки зрения к изучению самых различных процессов» (Семенков, б/д: Электронный ресурс). Как утверждал Бердяев, «наука мертвит природу», что мы и видим в ее стремлении упрощать все понятия и подходы, чтобы приводить их к законообразному состоянию.

Если не сводить энергию лишь к ее низшей форме — физической, то принцип глобального эволюционизма можно понимать и как наращивание способности к созданию все более структурированной и «высокой» энергии, из чего получается *лестница ее смыслов*: растения, потребляя физическую энергию Солнца, создают биологическую энергию, животные — психическую, человек — духовную. Способность к созданию своего типа энергии у растений и животных зависит от их положения на эволюционной лестнице, т. е. является врожденной. Человек, обладающий сознанием как внутренней свободой, может влиять на продукцию духовной энергии, усиливая ее или ослабляя безразличием к этой сфере своей жизни (Горелов, 2013). Аналогичная «лестница»

информации выглядит следующим образом: *атрибутивная информация* понимается как свойство всех материальных объектов; *функциональная* присуща живому как сложным самоорганизующимся системам; *антропоцентрическая* существует лишь в человеческом сознании и восприятии. Как и духовная энергия, антропоцентрическая информация, хотя и связана с предыдущими уровнями, должна нести в себе иные, более высокие смыслы.

Как указывалось выше, раньше чем в физике понятие «энергия» использовалось в исихастском богословии, которое через него пыталось осуществить синтез православной мысли и духовной практики исихазма. Ступени исихастского духовного процесса представляли как возвышение человеческих энергий, на высших ступенях которого в результате синергии — соединения человеческих энергий с энергией Божественной — рождается ситуация выхода человека за пределы эмпирической реальности в область «Фаворского света», которая больше всего соответствует понятию «пневмосфера». Практика исихастского трезвения («умо-сердце»), заключающаяся в том, чтобы ум перестал быть внешней активностью по отношению к сердцу, ведет к возрастанию способности ясного и отчетливого видения мира. Иными словами, речь идет о той же способности «собирания», но уже информации. Соединяя через человека два пути восхождения энергии и информации, пневмосфера осуществляет синтез и накопление их высших форм как *информационно-энергетической системы*: в ней сосредотачивается и из нее транслируется духовный опыт человечества, а *практика исихазма в целом становится как бы «онтогенетическим» подтверждением глобального духовного «филогенеза»*.

Синергия энергии и информации обеспечивает связь и взаимоопределяемость духовной работы человека через абсолютное триединство: «Творчество ↔ Поиск истины ↔ Поиск смысла», в котором существование одного без другого невозможно (Горелов, 2013). Эта триада отражает аристотелево понимание происхождения «события»: смысл как возможность, творчество как энергия перехода от старого к новому, истина как осуществленность.

Еще одной версией глобального эволюционизма является попытка синтеза всех известных сфер в концепции интегральной духовности К. Уилбера. Понятие «Космос» в этой концепции в широком смысле понимается как духовный процесс, который «содержит в себе космос (или физиосферу), биос (или биосферу), психику, или разум (ноосферу)<sup>1</sup> и теос (теосферу, или измерение божественного)» (Уилбер, 2019: 55). Способность к трансценденции порождает «единую песню» Космоса — творческую эволюцию, которая «является процессом самопревосхождения: она выходит за пределы того, чего она

---

<sup>1</sup> Ноосфера, по Уилберу, отличается от тейяровского оригинала: она появляется сразу с рождением сознания, а не на высших стадиях его развития, как у Тейяра де Шардена.



достигла» (там же: 62), а «влечение к самопревосхождению» (там же: 61) встроено в саму ткань Космоса, причем у этой созидательной силы есть телос, направленность — возрастание сложности, дифференциации / интеграции, возрастание организации / структуризации, относительной автономии и телоса (там же: 80).

Тезаурусный анализ принципа эволюционизма, который возник в науке в конце XX в., показывает, что он входит и в современные философские системы, базирующиеся на религиях. Общностью, «своим», для обеих концепций является представление о том, что индивидуальная духовная эволюция («духовный онтогенез») отражает и в этом смысле аналогична глобальной эволюции («духовному филогенезу»). Различия, «чужое», возникают в процессе обоснования: если в концепции С. С. Хоружего «самопревосхождение» совершают энергия и информация, то в концепции К. Уилбера эволюцию осуществляет Недвойственность, Пустотность, Ничто.

### *ПРИНЦИП ИЕРАРХИЧЕСКОЙ СИСТЕМНОСТИ*

Широко используемый в науке принцип системности через тезаурус предстает в несколько ином свете. Нам видится несколько различий системного и тезаурусного подходов: 1) первый стремится к объективности, в тезаурусе, напротив, именно ценность составляет фокус взгляда на объект; 2) системный подход объединяет однопорядковые элементы структуры, тезаурус выстраивает структуру по принципу «все более чужое» ближе к периферии; 3) системная методология предполагает иерархическую картину изучаемого объекта, тогда как тезаурус реализует образ «тезаурусной сферы», внутри которой все качества равноценны; 4) в тезаурусе механизмом ориентации субъекта в окружающем мире становится в большей мере творческое начало (Луков В., Луков Вл., 2013: 28).

На основе открытий в области естествознания, а также методологии системного и структурного подходов в середине XX в. была сформирована структурная основа научной картины мира — концепция уровней организации материи от Вселенной как суперсистемы мегамира (галактики, звездные системы) через планетарный макромир (планета, биосфера, сообщество, индивид) к микромиру (клетка, молекула, атом, элементарная частица). Объекты каждого уровня — это самоорганизующиеся системы разного уровня сложности. В соответствии с этим принципом меняется, например, данное В. И. Вернадским определение биосферы как тонкой оболочки Земли, в которой все процессы протекают под прямым воздействием живых организмов (Вернадский, 1960: 20–24), на современное, в котором биосфера предстает глобальной

сферой, в которой «физические, химические и биологические процессы между собой тесно взаимосвязаны, образуя сложную целостную **систему**» (Гиляров, 2016: 6; полужирный шрифт источника. — *Авт.*).

Концепция Тейяра де Шардена возвышает биосферу до системы более высокого уровня организации: как живое вещество и косная материя, объединенные цепью прямых и обратных связей, образуют единую систему — биосферу, так объединенное человечество и биосфера сливаются в единую систему — ноосферу, «сосредоточение сознательного универсума» (Тейяр де Шарден, 2002: 375). Биосфера и ноосфера, будучи последовательными восходящими уровнями одухотворения материи, образуют в точке Омега «Дух Земли». За счет чего происходит переход материи в дух, эта концепция не рассматривает.

Энергетический опыт исихазма позволяет представить пневмосферу как производную от духовной энергии в виде «метабиопсихологической» синэнергичной структуры, энергетической «коллективной ауры» планеты, которая возникает в результате «сотрудничества» человека «Другому» (Богу, человеку, Космосу и т. п.). Ее иерархичность проявляется в относительной автономности от материальных уровней (физиосферы и биосферы) и «надмирном», руководящем статусе. Хотя духовное движение имеет явно не «горизонтальный», а «вертикальный» характер, оно создает широкую сферу духа, в которой «*сознание мира, самосознание и сознание бога образуют неразрывное структурное единство...*» (Шелер, 1988: 91; курсив источника. — *Авт.*). Дух образует эволюционно самый высокий уровень человека, соотносящийся с надчеловеческими уровнями организации мира и призывающий человека «достигнуть формальную идею *надмирного, бесконечного и абсолютного бытия*» (там же: 89; курсив источника — *Авт.*), мир тонких энергий и высоких информационных смыслов, который называют пневмосферой (П. А. Флоренский), сферой духа (Н. А. Бердяев), ноосферой (П. Тейяр де Шарден), теосферой (К. Уилбер) или областью нетварного Фаворского Света (исихасты).

Биосфера и пневмосфера, будучи тесно связанными между собой системами, образуют контуры обратной связи в отношении друг к другу. Пневмосфера как более высокий уровень организации имеет управляющее воздействие, поэтому утрата духовной энергии ведет к кризису низших сфер, например, глобальному экологическому кризису, а снижение разнообразия и энергии биосферы, наоборот, провоцирует инволюцию сферы духа. Эти сравнения и аналогии свидетельствуют о тезаурисной, живой структуре пневмосферы, которая находится либо в динамическом равновесии, либо переходит в состояние неравновесности, что зависит от коллективных усилий, творящих ее субъектов. Неравновесность проявляется в современной ситуации как

дисбаланс двух путей эволюционного восхождения — энергии и информации: неосмысленная трата энергии ведет к биосферному оскудению<sup>2</sup>, а растущие потоки информации, не проработанной духом, превращаются в «информационные свалки».

Концепция интегральной духовности рассматривает Космос как Великую холархию, естественную иерархию, которая строится по принципу превосходения и включения более низких уровней организации в более высокие. Холархическая картина мира Уилбера отличается от научной системности, потому что холоны — не безжизненные объективистские структуры, они обладают некими «влечениями», способностью к деятельности в «горизонтальном» (сообщность) и «вертикальном» (самотрансценденция и саморастворение) плане. Но великолепие холархии на самом деле «построено на песке», даже не на рассыпающихся частицах, а на Пустотности, Недвойственности, неразличимости бытия и небытия. Как не вспомнить пророческое предчувствие Б. П. Вышеславцева, который еще в начале XX в. писал, что на буддистской конструкции можно построить любую систему — от теософского пантеизма до «антропософского» атеизма. Именно в силу этой пластичности рациональные конструкции современных буддологов вызывают некую системную «зачарованность» интеллигентной публики.

Системный тезаурус двух сравниваемых доктрин можно представить таким образом. В синергичной антропологии: ядро — энергия, механизм построения иерархии — синергия человеческой и божественной энергии, цель — собиране Личности; в концепции интегральной духовности: ядро — недвойственность, механизм — творческая эволюция Космоса, цель — стремление к самопревосхождению.

**Принцип самоорганизации.** Возникшее в середине XX в. новое направление термодинамики — синергетика, изучающее открытые системы в состояниях, далеких от равновесия, сформулировала принцип самоорганизации для неживой природы, который предполагает создание более сложных систем из простых как «рождение порядка из хаоса». Как пишет Э. Ласло, «поток энергии, проходящий через неравновесную систему в состоянии, далеком от равновесия, приводит к структурированию системы и ее компонент и позволяет

---

<sup>2</sup> Современное человечество использует эволюционно накопленные запасы энергии (нефть, газ, уголь, торф — это остатки биомассы на разных стадиях разложения), превращая их в низшую форму — тепловую энергию. На жителя Земли расходуется в сутки примерно 200 000 ккал, хотя, как известно, для самоподдержания ему нужно всего 2000 ккал/сутки. Это расточительство природной внешней энергии происходит на фоне упадка энергии внутренней, духовной: «Сейчас столько размышляют и будут размышлять об энергии, потому что в мире и в человеке ее упадок и недостача; о ней говорят, потому что ее нет» (В. В. Биbihин, цит. по: Хоружий, 2018: 252). Духовное оскудение проявляется, прежде всего, как энергетическое оскудение.

системе принимать, использовать и хранить все возрастающее количество свободной энергии. Одновременно происходит увеличение сложности системы» (Ласло, 1995: 118). Новые структуры возникают в результате притока энергии и обмена со средой, а сама энергия выступает как механизм природного творчества: она как бы застывает в виде вещества, превращаясь из кинетической в потенциальную.

Самоорганизация означает, что базовым принципом природы являются неустойчивость и неравновесность. В точке бифуркации флуктуация достигает такой силы, что невозможно предсказать, станет ли состояние системы хаотическим или она перейдет на высокий уровень упорядоченности (диссипативная структура). Как пишут И. Пригожин и Стенгерс, «с одними и теми же граничными условиями оказываются совместимыми множество различных диссипативных структур. Это — следствие нелинейного характера сильно неравновесных ситуаций. Малые различия могут приводить к крупномасштабным последствиям. Следовательно, граничные условия необходимы, но не достаточны для объяснения причин возникновения структуры. Необходимо также учитывать реальные процессы, приводящие к “выбору” одной из возможных структур. Именно поэтому (а также в силу некоторых других причин) мы и приписываем таким системам определенную “автономию”, или “самоорганизацию”» (Пригожин, Стенгерс, 2003: 58–59). Синергетическое описание механизма эволюции стало основным не только для естественных, но и для гуманитарных наук и культуры в целом.

Обе рассматриваемые в данной работе концепции свидетельствуют о спонтанности и неравновесности духовного процесса. Практика исихазма создает ступени антиномичной неравновесности: переходу к следующей ступени духовного восхождения предшествует процесс «раскачки» системы, затем резкий разрыв, скачок и выход к новому уровню. Например, антиномичность «острое покаяние — самонаблюдение» в начальной фазе пути выступает как внутренняя динамическая неравновесность, вводящая человека в творческое состояние самопреобразования (Хоружий, 1998: 91). Процессы самоорганизации различимы и на высших стадиях духовной практики. Первой такой структурой является «сведение ума в сердце», «неразделимое сопряжение энергий умственных и эмоциональных» (Хоружий, 2018: 41), при котором формируется единый управляющий центр («руль для управления кораблем души»), становящийся основанием для прохождения следующих ступеней. На следующей ступени — «чистой молитвы» — «ум озарен блистанием небесного света» и «произвольно изливает молитву из себя как бы из некоего обильнейшего источника», и эта молитва «не может быть выражена ни звуком голоса, ни движением уст и никаким сочетанием слов» (Св. Иоанн Кассиан

Римлянин, цит. по: там же: 42). Отмеченное состояние отвечает основным признакам самоорганизации: неравновесность, присутствие внешней энергии («небесный свет»), возникающий новый тип умственной активности («неизреченность»). На следующей стадии — «ступени открытой книги» возникает «некое восхищение ума... когда неизглаженными вздохами духа приближается он к Богу, который видит расположение сердца, отверстое подобно исписанной книге и в бесгласых образах выражающее свою волю» (Нил Анкирский, цит. по: там же). Таким образом, «блок высших ступеней исихастской практики близко воспроизводит один из основных синергетических паттернов: спонтанную генерацию самоподобных динамических структур» (там же: 43).

Согласно концепции интегральной духовности, новые холоны — результат новизны, рождающейся в квантовых скачках творческих возникновений. Они «возникают эмерджентно. И каждый холон обладает четырьмя базовыми способностями (деятельность, общность, саморастворение, самотрансценденция)...» (Уилбер, 2019: 63). Но Уилбер отказывает случаю в участии в спонтанном творчестве Вселенной: «...двенадцати миллиардов лет недостаточно, чтобы произвести случайным образом хотя бы *один-единственный* фермент» (там же: 64; курсив источника — *Авт.*). Иными словами, у Космоса есть *телос*, т. е. движущая сила и направленность.

Спонтанность присутствует и в индивидуальном, когда мы переживаем «непосредственный опыт внутреннего озарения — ослепительное, экстатическое, поразительное переживание внутреннего света» (там же: 148). Что касается интерпретации духовного спонтанного опыта, то Уилбер призывает ко «“всеуровневому, всеквadrантному” воззрению» (там же: 152), а критериями достоверности признает «способы установления созвучия с Космосом» (там же: 153), которые «*обосновываются* в реалиях четырех граней (“Я”, “Мы”, “Оно”, “Они”; курсив источника. — *Авт.*) любого холона» (там же: 168). Они же — четыре лика Духа.

Спонтанность присутствует и в глобальных процессах эволюции. Можно провести такую аналогию между эволюцией биосферы и пневматосферы. В процессе эволюции биосферы было по крайней мере пять известных глобальных вымираний флоры и фауны, после которых жизнь очень существенно обновлялась, оставляя лишь немногочисленных прежних обитателей. Первый такой перелом, своего рода «осевое» время биосферы, произошел примерно два млрд лет назад, когда концентрация кислорода в атмосфере стала достаточной для появления «аэробных организмов, для которых свободный кислород уже не яд, а необходимый участник окислительного фосфорилирования — сложного, происходящего внутри клетки процесса преобразования энергии»

(Гиляров, 2016: 64). Несколько позже в кембрии начинается взрывной рост разнообразия видов сначала в океане, а позже и на суше, потому что «в атмосфере, столь богатой кислородом, значительно облегчается его диффузия к органам и клеткам...» (там же: 65), что особенно важно для многоклеточных животных. Взрывной рост пневмосферы с очевидностью отмечен периодом 2500–2700 лет назад, когда почти одновременно и независимо друг от друга в разных цивилизациях (Древняя Греция, Древний Китай и Древняя Индия) «зажгли очаги разума» (К. Ясперс) и человек начал осознавать себя как индивидуальность. Вопрос о том, что стало «духовным кислородом» осевого времени пневмосферы, остается открытым.

Теория самоорганизации полностью меняет и представления о времени: «Если устойчивые системы ассоциируются с понятием детерминистического, симметричного времени, то неустойчивые хаотические системы ассоциируются с понятием вероятностного времени, подразумевающего нарушение симметрии между прошлым и будущим» (Пригожин, Стенгерс, 2003: 218), т. е. возникает «стрела времени». С точки зрения ученых, «будущее при нашем подходе перестает быть данным; оно не заложено более в настоящем. Это означает конец классического идеала всеведения. Мир процессов, в котором мы живем и который является частью нас, не может более отвергаться как видимость или иллюзия, определяемая нашим ограниченным способом наблюдения. На заре западного мира Аристотель ввел фундаментальное различие между божественным и вечным небесным миром и изменяющимся и непредсказуемым подлунным миром, к которому принадлежит и наша Земля. В определенном смысле классическая наука была низведением на Землю аристотелевского описания небес. Преобразование, свидетелями которого мы являемся сегодня, можно рассматривать как обращение аристотелевского хода: ныне мы возвращаемся с Земли на небо» (там же: 19). Символическое описание современности!

Характер времени также меняется. Изменения в первичной биосфере занимали десятки миллионов лет. Техническое перевооружение человека ускоряет и меняет все отлаженные биосферные циклы, усиливая планетарную неравновесность. Если принять, что эволюция человека — это эволюция духа, который включает в себя все новые пласты неодухотворенной материи, то противостоит ей инволюция как подчинение новых возможностей разума и духа плоти человека, недооценка которой (инволюции) ведет к глобальному экологическому кризису. Тейяр де Шарден определяет современное положение как «вираж мира» (Тейяр де Шарден, 2002: 325). Взрослеющий человек берет на себя функции Бога. Эволюция «приобретает свободу располагать собой — продолжать себя или отвергнуть» (там же: 339). Если нет эволюции духа,

начинается инволюция. Французский мыслитель не считал, что экологического кризиса или даже катастрофы не может быть (учитывая факторы «двоякого рода: внизу — случайности, вверху — свободы» (там же: 416)). Он писал о нарастании «органического кризиса эволюции» (там же: 344). Человечество призвано объединиться внутри себя и с природой, а если этого не происходит, то налицо кризис.

Подводя итоги размышлениям о значении спонтанности в духовном опыте, можно признать существование и возможность взаимодействия в человеке трех ареалов синергии — физического (открытого синергетикой), антропологического (следующего из психологии) и богословского (следующего из духовных практик). В отличие от физической спонтанности спонтанность духовного опыта возникает не из духовного хаоса, а из определенных его активностей: молитва способствует переходу к более высокой диссипативной структуре, а, например, пьянство и наркотики, напротив, — к скатыванию вниз. Если говорить в целом, то конечный результат любой духовной практики — достижение онтологической трансформации — требует участия вне- и сверхприродных факторов (Внеположный Исток, согласно С. С. Хоружему), которыми человек не может управлять в силу их спонтанности.

### *ЗАКЛЮЧЕНИЕ*

Тезаурусный анализ современных религиозных подходов к человеку расширяет ареал базовых принципов современного естествознания, сформулированных в последние десятилетия XX в., на гуманитарные науки (включая психологию) и другие отрасли культуры, включая религию. Сходство указанных концепций определяется их общей ориентацией на духовное продвижение и использование базовых принципов современной науки. Принципы глобального эволюционизма, иерархической системности и самоорганизации входят в ядро тезауруса (сфера «свои») современного миро- и самопознания человека. Но последующие формы интерпретации этих принципов расходятся по принципу «все более чужие», что показано на примере синергичной антропологии, исходящей из православных практик, и интегральной духовности, базирующейся на практиках дзэн-буддизма. Различия этих концепций объясняются несхожестью христианского и буддистского тезаурусов. В христианстве имеется представление о ядре человека — душе, вложенной в него Богом, на которую влияют различные, в том числе и исихастские практики. В буддизме нет представления о ядре, на основе которого строится личность. Человек предстает здесь как лишенная онтологической сути совокупность состояний. Тогда возникает ощущение неоправданности духовных усилий: «А если утверждаешь, что естество разрешилось, то нет уже Петра или Павла, но во всем и повсюду

— Бог, и отходящие в геенну не чувствуют наказания, а идущие в царство — благодаяния» (Св. Макарий Великий, 2010: 263).

Возникающий ныне новый вид — Человек Виртуальный — соответствует неясно очерченному буддистскому портрету. Обитатель информационного общества развивает новые тренды размыкания хотя и за пределы антропологической реальности, но не в сферу духа как Человек Онтологический, а в сферу технологий. Ядро его тезауруса — виртуальность — становится подменной духовности. Сюда же начинают входить различные технологии, находившиеся в течение человеческой эволюции в разряде «телесно-чужого», а ныне внедряющиеся внутрь и приближающие время человека-мутанта и киборга. В качестве оправдывающей идеи такому человеку больше подходит онтологически неопределенный буддизм, чем религии Личности.

Двухсотлетний нарастающий атеизм западного человека, начало которому положило развитие науки и техники, внушившее людям дух самостоятельности и независимости, представляет идею Бога как «катастрофически отсталую», «вышедшую из моды», а «очеловеченный, наделенный личностью Бог западного христианства действительно стал весьма уязвимым» (Армстронг, 2011: 381). Но теперь, через 200 лет, «утрата Бога» стала восприниматься (отчасти бессознательно) как потеря, которую следует восполнить. Новая «религиозность без бога» «спасает» потребность в вере и становится подходящим психотренингом западному индивидуализму. Буддизм соответствует и общеглобальной установке на неопределенность и в этом смысле смыкается с либеральным глобализмом, для которого человек номинален и разрушаем. Может быть, поэтому поставлена под вопрос и затем модифицирована вся реальность социальных связей — государство, религия, семья, пол, сама человеческая идентичность как несокрушимая целостность. Можно провести аналогию между буддистской нирваной и глобальной нерасчлененностью как идеалом современных адептов «открытого общества». В этом и состоит привлекательность буддизма для глобалистов. И те, и другие отрицают нетленность личности и считают, что индивид (лат. «неделимый») может быть превращен в «дивида», состоящего из отдельных искусственных частей. Фундаментальными остаются только нирвана и глобальность. Христианство же утверждает целостность Личности в Боге, структурную иерархичность мира, самоорганизацию в нем и лестницу обожения.

Итак, мы имеем два во многом противоположных тезауруса: христианский тезаурус постепенного обожения мира свободной волей человека вкупе с божественной благодатью и буддистско-глобалистский тезаурус немедленного впадения в недвойственную нерасчлененность. Пантеизм, внутренняя неопределенность и широта трактовок делает восточные «религии Космоса»



универсальным базисом для создания философских систем наподобие объективного идеализма. Уилбер, автор концепции интегральной духовности, критикуя западную установку на объективацию и называя ее «поверхностью» и «монологизмом», не замечает, что сам создает такую же, заменяя материальную реальность идеальной конструкцией «недвойственности», в которой удел человека — «уходить». В интегральной картине мира представлено то, что можно назвать «оптимистическим сценарием исчезновения», закономерным процессом, предопределенным Космосом, к которому человечество постепенно подходит.

Представленные здесь религиозно-культурные системы свидетельствуют о поиске нового проекта духовного созидания Личности. Творчество присуще природе, но только сознание человека задает ему направление — *поиск истины* и цель — *смысл жизни*. В основу будущего проекта человека с необходимостью должна быть заложена реализация по-новому осмысленного духовного триединства «Творчество — Истина — Смысл». И в рамках этого триединства духовный потенциал исихастского пути не исчерпан. В XIX в. он уже обретал «второе дыхание» в духовной практике старчества в России и может быть востребован по-новому осмысленным новой эпохой. Его смысл — миссия к Предстоянию, его истина — Любовь, которая позволяет стать «горячим» в своем отношении к миру, его механизм — соединение человеческих энергий с энергией Божественной, его реализация — обращение к глубинной способности человека — «творчеству творчества», творчеству второго порядка, Самотворчеству. Современному миру нужен человек-творец, а не бездумный потребитель всего, что ему предлагают. Это иной, не буддистский, сценарий развития мира, который обозначен русской философией сердца и исторически подтвержден практиками исихазма и старчества.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Армстронг, К. (2011) История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе / пер. с англ. К. Семенова. 3-е изд. М. : Альпина нон-фикшн. 500 с.

Бердяев, Н. А. (1952) Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж : YMCA-PRESS. 246 с. URL: [http://odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev\\_n\\_ekzistencialn/](http://odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_n_ekzistencialn/) [архивировано в [Wayback Machine](#)] (дата обращения: 20.05.2021).

Бердяев, Н. А. (1989) Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М. : Правда. 607 с. С. 10–250.

Бернюкевич, Т. В. (2009) Буддизм в российской философской культуре. «Чужое» и «свое». М. : Книжный дом «Либроком». 160 с.

Вернадский, В. И. (1960) Живое вещество в биосфере // Вернадский В. И. Избр. соч. : [в 5 т.]. М. : Изд-во Академии наук СССР. Т. 5. 422 с. С. 20–24.

Вышеславцев, Б. П. (1955) Вечное в русской философии. Нью-Йорк : Изд-во им. Чехова. 296 с. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Boris\\_Vysheslavcev/vechnoe-v-russkoj-filosofii/10](https://azbyka.ru/otechnik/Boris_Vysheslavcev/vechnoe-v-russkoj-filosofii/10) [архивировано в [Wayback Machine](#)] (дата обращения: 20.05.2021).

Гиляров, А. М. (2016) Экология биосферы : учебное пособие / под общ. ред. Д. В. Карелина, Л. В. Полищука. М. : Изд-во Московского ун-та. 160 с.

Горелов, А. А. (2013) Творчество, истина и смысл // Эпистемология креативности / отв. ред. Е. Н. Князева. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация». 520 с. С. 149–180.

Горелов, А. А., Горелова, Т. А. (2017) Тезаурусная структура цивилизационных концепций Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера // Тезаурусы и тезаурусная сфера : II Академические чтения памяти Владимира Андреевича Лукова, 29 марта 2017 г. : сб. науч. трудов / редкол.: В. А. Луков (отв. ред.), Н. В. Захаров, Т. Ф. Кузнецова, Ч. К. Ламажаа, В. П. Трыков. М. : Изд-во Моск. гуманитар. ун-та. 256 с. С. 43–56.

Горелов, А. А., Горелова, Т. А. (2019) Тезаурусный анализ двух ликов русской идеи // Тезаурусы и проблемы культуры: III Академические чтения памяти Владимира Андреевича Лукова : доклады и материалы Общероссийской (национальной) научной конференции (с международным участием), прошедшей в Московском гуманитарном университете 4 апреля 2019 г. / редкол.: В. А. Луков (отв. ред.), Н. В. Захаров, А. В. Костина, Т. Ф. Кузнецова, Ч. К. Ламажаа, В. П. Трыков. М. : Изд-во Моск. гуманитар. ун-та. 401 с. С. 59–83.

Горелова, Т. А. (2015) Тезаурус русского национального характера // Мировая культура в русском тезаурусе: I Академические чтения памяти Владимира Андреевича Лукова, 27 марта 2015 г. : сб. науч. трудов / редкол.: В. А. Луков (отв. ред.), Н. В. Захаров, Т. Ф. Кузнецова, Ч. К. Ламажаа, В. П. Трыков. М. : Изд-во Моск. гуманитар. ун-та. 280 с. С. 80–94.

Зеньковский, В. В. (1991) История русской философии : в 2 т. Л. : Эго. Т. 1. Ч. 1. 221 с.

Кожевников, В. А. (1916) Буддизм в сравнении с христианством : [в 2 т.]. Петроград : тип. М. Меркушева. Т. I: Священные книги буддизма: происхождение, состав и характерные черты их ; Жизнь и легенда Будды : (Начало). X, 633 с. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Kozhevnikov/buddizm-v-sravnenii-s-hristianstvom-t-1/](https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Kozhevnikov/buddizm-v-sravnenii-s-hristianstvom-t-1/) [архивировано в [Wayback Machine](#)] (дата обращения: 20.05.2021).

Ласло, Э. (1995) Век бифуркации: постижение изменяющегося мира // Путь. № 1. С. 3–129.

Лоренц, К. (1998) *Оборотная сторона зеркала* : пер. с нем. / под ред. А. В. Гладкого ; сост. А. В. Гладкого, А. И. Федорова ; послесловие А. И. Федорова. М. : Республика. 393 с.

Лосев, А. Ф. (1994) *История античной эстетики: итоги тысячелетнего развития* : в 2 кн. М. : Искусство. Кн. 2. 604 с.

Лосский, В. Н. (2012) *Очерк мистического богословия Восточной церкви* // Лосский В. Н. *Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие* / пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Решиковой). 2-е изд., испр. и перераб. СТСЛ. 586 с. С. 7–378. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Losskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/) [архивировано в [Wayback Machine](#)] (дата обращения: 20.05.2021).

Луков, В. А., Луков, Вл. А. (2013) *Тезаурусы II: Тезаурусный подход к пониманию человека и его мира: науч. монография*. М. : Изд-во Нац. ин-та бизнеса. 640 с.

Луков, Вл. А. (2014) *Концепция тезаурусных сфер* // *Знание. Понимание. Умение*. № 1. С. 307–326.

Мертон, Т. (1996) *Дзэн и голодные птицы* // Судзуки Д. Т. *Мистицизм: христианский и буддистский*. Киев : «София», Ltd. 288 с. С. 193–283.

Пригожин, И., Стенгерс, И. (2003) *Время, хаос, квант. К решению парадокса времени* / пер. с англ. Изд. 5-е, испр. М. : Едиториал УРСС. 240 с.

Св. Григорий Палама (1995) *Триады в защиту священо-безмолвствующих* / пер., послесл. и комм. В. Вениаминова. М. : Канон. 384 с.

Св. Макарий Великий (2010) *Будущая жизнь* // *Добротолюбие* : в 5 т. Изд. 4-е. М. : Изд-во Сретенского монастыря. Т. 1. 608 с. С. 258–264. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie\\_tom\\_1/15](https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_1/15) [архивировано в [Wayback Machine](#)] (дата обращения: 20.05.2021).

Семенов, О. И. (б/д) *Информация [Электронный ресурс]* // *Новый философский словарь*. URL: <http://cyclopedia.ru/96/200/2679414.html> [архивировано в [Wayback Machine](#)] (дата обращения: 20.05.2021).

Соловьев, В. С. (1893) *Великий спор и христианская политика*. М. : Тип. М.Н. Лаврова и К°. 260 с.

Тейяр де Шарден, П. (2002) *Феномен человека : сб. очерков и эссе* / пер. с фр. ; сост. и предисл. В. Ю. Кузнецов. М. : ООО «Издательство АСТ». 553, [7] с.

Флоренский, П. А. (1993) *<Письмо В. И. Вернадскому>* // *Русский космизм: антология философской мысли* / сост. С. Г. Семенова, А. Г. Гачева. М. : Педагогика-Пресс. 368 с. С. 162–165.

Фолльмер, Г. (2012) Эволюционная теория познания. К природе человеческого познания // Эволюционная эпистемология : антология / науч. ред., сост. Е. Н. Князева. М. : Центр гуманитарных инициатив. 704 с. С. 189–204.

Хоружий, С. С. (1998) К феноменологии аскезы. М. : Изд-во гуманитарной литературы. 352 с.

Хоружий, С. С. (2000) О старом и новом. СПб. : Алетейя. 477 с.

Хоружий, С. С. (2010) Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 688 с.

Хоружий, С. С. (2016) Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань : Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова. 452 с.

Хоружий, С. С. (2018) Опыты из русской духовной традиции. М. : Институт св. Фомы. 648 с.

Шелер, М. (1988) Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: переводы / сост. и послеслов. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. М. : Прогресс. 552 с. С. 31–95.

Уилбер, К. (2019) Краткая история всего / пер. с англ. Е. Пустошкина. М. : Манн, Иванов и Фербер. 448 с.

Эзер, Э. (2012) Эволюционная эпистемология как самореферентная исследовательская программа в естествознании // Эволюционная эпистемология : антология / науч. ред., сост. Е. Н. Князева. М. : Центр гуманитарных инициатив. 704 с. С. 258–272.

Дата поступления: 01.06.2021 г.

#### REFERENCES

Armstrong, K. (2011) *Istoriia Boga: 4000 let iskanii v iudaizme, khristianstve i islame* [A history of God: The 4000-year quest of Judaism, Christianity and Islam] / transl. from English by K. Semenov. 3rd edn. Moscow : Al'pina non-fikshn Publ. 500 p. (In Russ.).

Berdyayev, N. A. (1952) *Ekzistentsial'naia dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [The existential dialectic of the divine and the human]. Paris : YMCA-PRESS. 246 p. [online] Available at: [http://odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/berdyayev\\_n\\_ekzistencialn/](http://odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/berdyayev_n_ekzistencialn/) [archived in [Wayback Machine](#)] (accessed 20.05.2021). (In Russ.).

Berdyayev, N. A. (1989) *Filosofiia svobody* [The philosophy of freedom]. In: Berdyayev, N. A. *Filosofiia svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of freedom. The meaning of the creative act]. Moscow : Pravda Publ. 607 p. Pp. 10–250. (In Russ.).

Berniukevich, T. V. (2009) *Buddizm v rossiiskoi filosofskoi kul'ture. «Chuzhoe» i «svoe»* [Buddhism in Russian philosophical culture. The “different” and the “proper”]. Moscow : Librokom Book House. 160 p. (In Russ.).

Vernadsky, V. I. (1960) Zhivoe veshchestvo v biosfere [Living matter in the biosphere]. In: Vernadsky, V. I. *Izbrannye sochineniia [Selected works]*. Moscow : Publ. House of the Academy of Sciences of the USSR. Vol. 5. 422 p. Pp. 20–24. (In Russ.).

Vycheslavzeff, B. P. (1955) *Vechnoe v russkoi filosofii [The permanent in Russian philosophy]*. New York : Chekhov Publishing House. 296 p. [online] Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Boris\\_Vysheslavcev/vechnoe-v-russkoj-filosofii/10](https://azbyka.ru/otechnik/Boris_Vysheslavcev/vechnoe-v-russkoj-filosofii/10) [archived in [Wayback Machine](#)] (accessed 20.05.2021). (In Russ.).

Giliarov, A. M. (2016) *Ekologiia biosfery [Ecology of biosphere]: A study guide* / ed. by D. V. Karelin and L. V. Polishchuk. Moscow : Moscow University Publ. 160 p. (In Russ.).

Gorelov, A. A. (2013) Tvorchestvo, istina i smysl [Creativity, truth and meaning]. In: *Epistemologiia kreativnosti [Epistemology of creativity]* / ed. by E. N. Kniazev. Moscow : Kanon+ Publ., RPOD “Reabilitatsiia”. 520 p. Pp. 149–180. (In Russ.).

Gorelov, A. A. and Gorelova, T. A. (2017) Tezaurusnaia struktura tsivilizatsionnykh kontseptsii N. Ia. Danilevskogo i O. Shpenglera [Thesaurus structure of civilizational conceptions of N. Ya. Danilevsky and O. Spengler]. In: *Tezaurusy i tezaurusnaia sfera [Thesauri and thesaurus sphere]* : The 2nd Academic Readings in the memory of Vladimir Andreevich Lukov, March 29, 2017 : Collection of articles / editorial board: V. A. Lukov (publishing editor), N. V. Zakharov, T. F. Kuznetsova, Ch. K. Lamazhaa and V. P. Trykov. Moscow : Moscow University for the Humanities Publ. 256 p. Pp. 43–56. (In Russ.).

Gorelov, A. A. and Gorelova, T. A. (2019) Tezaurusnyi analiz dvukh likov russkoi idei [Thesaurus analysis of two images of the Russian idea]. In: *Tezaurusy i problemy kul'tury [Thesauri and issues of culture]* : The 3rd Academic Readings in the memory of Vladimir Andreevich Lukov : Proceedings of the All-Russian (National) conference that was held at Moscow University for the Humanities on April 4, 2019 / editorial board: V. A. Lukov (publishing editor), N. V. Zakharov, T. F. Kuznetsova, Ch. K. Lamazhaa and V. P. Trykov. Moscow : Moscow University for the Humanities Publ. 401 p. Pp. 59–83. (In Russ.).

Gorelova, T. A. (2015) Tezaurus russkogo natsional'nogo kharaktera [Thesaurus of Russian national character]. In: *Mirovaia kul'tura v russkom tezauruse [World culture in Russian thesaurus]* : The 1st Academic Readings in the memory of Vladimir Andreevich Lukov, March 27, 2015 : A collection of articles / editorial board: V. A. Lukov (publishing editor), N. V. Zakharov, T. F. Kuznetsova, Ch. K. Lamazhaa and V. P. Trykov. Moscow : Moscow University for the Humanities Publ. 280 p. Pp. 80–94. (In Russ.).

Zenkovsky, V. V. (1991) *Istoriia russkoi filosofii [A history of Russian philosophy]* : in 2 vols. Leningrad : Ego Publ. Vol. 1. Pt. 1. 221 p. (In Russ.).

Kozhevnikov, V. A. (1916) *Buddizm v sravnenii s khristianstvom [Buddhism in comparison with Christianity]* : [in 2 vols.]. Petrograd : M. Merkushev's Printing House. Vol. I: *Sviashchennye knigi buddizma: proiskhozhdenie, sostav i*

*kharakternye cherty ikh ; Zhizn' i legenda Buddy : (Nachalo) [The sacred books of Buddhism: Their origin, composition and characteristic features ; The life and legend of Buddha : (Beginning)]*. x, 633 p. [online] Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Kozhevnikov/buddizm-v-sravnanii-s-hristianstvom-t-1/](https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Kozhevnikov/buddizm-v-sravnanii-s-hristianstvom-t-1/) [archived in [Wayback Machine](#)] (accessed 20.05.2021). (In Russ.).

László, E. (1995) Vek bifurkatsii: postizhenie izmeniaiushchegosia mira [The age of bifurcation: Understanding the changing world]. *Put'*, no. 1, pp. 3–129. (In Russ.).

Lorenz, K. (1998) *Oborotnaia storona zerkala [Die Rückseite des Spiegels / Behind the mirror]*: transl. from German / ed. by A. V. Gladkii ; comp. by A. V. Gladkii and A. I. Fedorov ; afterword by A. I. Fedorov. Moscow : Respublika Publ. 393 p. (In Russ.).

Losev, A. F. (1994) *Istoriia antichnoi estetiki: itogi tysiacheletnego razvitiia [The history of ancient aesthetics: Results of a thousand-year development]* : in 2 books. Moscow : Iskusstvo Publ. Bk. 2. 604 p. (In Russ.).

Lossky, V. N. (2012) Oчерк misticheskogo bogosloviia Vostochnoi tserkvi [Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient / An essay on the mystical theology of the Eastern Church]. In: Lossky, V. N. *Oчерк misticheskogo bogosloviia Vostochnoi tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie [Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Théologie dogmatique / An essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]* / transl. from French by the nun Magdalina (V. A. Reshchikova). 2nd edn., revised and corrected. The Trinity Lavra of St. Sergius. 586 p. Pp. 7–378. [online] Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Loskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/) [архивировано в [Wayback Machine](#)](accessed 20.05.2021). (In Russ.).

Lukov, V. A. and Lukov, Vl. A. (2013) *Tezaurusy II: tezaurusnyi podkhod k ponimaniuu cheloveka i ego mira [Thesauri II: The thesaurus approach to the conceptualization of the person and his/her world]*. Moscow : The National Institute of Business Publ. 640 p. (In Russ.).

Lukov, Vl. A. (2014) Kontseptsiiia tezaurusnykh sfer [The conception of thesaurus spheres]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, no. 1, pp. 307–326. (In Russ.).

Merton, T. (1996) Dzen i golodnye ptitsy [Zen and the birds of appetite]. In: Suzuki, D. T. *Mistitsizm: khristianskii i buddistskii [Mysticism: Christian and Buddhist]*. Kiev : Sofiia Ltd. 288 p. Pp. 193–283. (In Russ.).

Prigogine, I. and Stengers, I. (2003) *Vremia, khaos, kvant. K resheniiu paradoksa vremeni [Time, chaos, and the quantum: Towards the Resolution of the Time Paradox]* / transl. from English. 5th edn., revised. Moscow : Editorial URSS Publ. 240 p. (In Russ.).

St. Gregory Palamas (1995) *Triady v zashchitu sviashchenno-bezmolvstvuiushchikh [Triads for the defense of those who practice sacred quietude]* / transl., afterword and comm. by V. Veniaminov. Moscow : Kanon Publ. 384 p. (In Russ.).

St. Macarius the Great (2010) Budushchaia zhizn' [Future life]. In: *Dobrotolibie [Philokalia]* : in 5 vols. 4th edn. Moscow : Sretensky Monastery Publishing

House. Vol. 1. 608 p. Pp. 258–264. [online] Available at: [https://azbyka.ru/oteknik/prochee/dobrotoljubie\\_tom\\_1/15](https://azbyka.ru/oteknik/prochee/dobrotoljubie_tom_1/15) [archived in [Wayback Machine](#)] (accessed 20.05.2021). (In Russ.).

Semenkov, O. I. (s.d.) Informatsiia [Information]. In: *Novyi filosofskii slovar' [New philosophical dictionary]*. [online] Available at: <http://cyclopedia.ru/96/200/2679414.html> [archived in [Wayback Machine](#)] (accessed 20.05.2021). (In Russ.).

Soloviev, V. S. (1893) *Velikii spor i khristianskaia politika [The great controversy and Christian politics]*. Moscow : M. N. Lavrov and C° Printing House. 260 p. (In Russ.).

Teilhard de Chardin, P. (2002) *Fenomen cheloveka [Le Phénomène humain / The phenomenon of man]* : A collection of articles and essays / transl. from French ; comp. by and foreword by V. Yu. Kuznetsov. Moscow : AST Publ. 553, [7] p. (In Russ.).

Florensky, P. A. (1993) <Pis'mo V. I. Vernadskomu> [A letter to V. I. Vernadsky]. In: *Russkii kosmizm: Antologiiia filosofskoi mysli [Russian cosmism: An anthology of philosophical thought]* / comp. by S. G. Semenova and A. G. Gacheva. Moscow : Pedagogika-Press Publ. 368 p. Pp. 162–165. (In Russ.).

Vollmer, H. (2012) *Evoliutsionnaia teoriia poznaniia. K prirode chelovecheskogo poznaniia [Evolutionäre Erkenntnistheorie. Zur Natur menschlicher Erkenntnis / The evolutionary theory of cognition. Towards the nature of human cognition]*. In: *Evoliutsionnaia epistemologiiia [Evolutionary epistemology]* : An anthology / ed. and comp. by E. N. Kniazeva. Moscow : Center for Humanities Initiatives Publ. 704 p. Pp. 189–204. (In Russ.).

Khoruzhiy, S. S. (1998) *K fenomenologii askezy [On the phenomenology of asceticism]*. Moscow : Humanities Literature Publ. 352 p. (In Russ.).

Khoruzhiy, S. S. (2000) *O starom i novom [On the old and the new]*. St. Petersburg : Aletheia Publ. 477 p. (In Russ.).

Khoruzhiy, S. S. (2010) *Fonar' Diogena. Kriticheskaiia retrospektiva evropeiskoi antropologii [The lantern of Diogenes. A critical retrospective of European anthropology]*. Moscow : St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ. 688 p. (In Russ.).

Khoruzhiy, S. S. (2016) *Sotsium i sinergiiia: kolonizatsiia interfeisa [Society and synergy: Colonization of the interface]*. Kazan : Publ. House of Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov Publ. 452 p. (In Russ.).

Khoruzhiy, S. S. (2018) *Opyty iz russkoi dukhovnoi traditsii [Practices of the Russian spiritual tradition]*. Moscow : St. Thomas Institute Publ. 648 p. (In Russ.).

Scheler, M. (1988) *Polozhenie cheloveka v Kosmose [Die Stellung des Menschen im Kosmos / The human place in the cosmos]*. In: *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii [The problem of man in Western philosophy]* : Translations / comp. and afterword by P. S. Gurevich ; ed. by Yu. N. Popov. Moscow : Progress Publ. 552 p. Pp. 31–95. (In Russ.).

Wilber, K. (2019) *Kratkaia istoriia vsego [A brief history of everything]* / transl. from English by E. Pustoshkin. Moscow : Mann, Ivanov and Ferber Publishing House. 448 p. (In Russ.).

Oeser, E. (2012) *Evoliutsionnaia epistemologiya kak samoreferentnaia issledovatel'skaia programma v estestvoznanii* [Evolutionary epistemology as a self-referential research program of natural science]. In: *Evoliutsionnaia epistemologiya [Evolutionary epistemology] : An anthology* / ed. and comp. by E. N. Kniazeva. Moscow : Center for Humanities Initiatives Publ. 704 p. Pp. 258–272. (In Russ.).

*Submission date: 01.06.2021.*

*Горелов Анатолий Алексеевич* — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. Адрес: 119842, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12. Тел.: +7 (495) 697-91-28. Эл. адрес: [evolepis@iph.ras.ru](mailto:evolepis@iph.ras.ru)

*GORELOV Anatoly Alekseevich*, Doctor of Philosophy, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Postal address: 12 Goncharnaya St., 119842 Moscow, Russian Federation. Tel.: +7 (495) 697-91-28. E-mail: [evolepis@iph.ras.ru](mailto:evolepis@iph.ras.ru)

ResearcherID: [U-8846-2018](https://orcid.org/0000-0003-1671-4625)

ORCID: [0000-0003-1671-4625](https://orcid.org/0000-0003-1671-4625)

Scopus Author ID: [57084632200](https://orcid.org/0000-0003-1671-4625)

SPIN-код РИНЦ: [8571-6070](https://orcid.org/0000-0003-1671-4625)

*Горелова Татьяна Анатольевна* — доктор философских наук, профессор кафедры философии, социологии и культурологии Московского гуманитарного университета. Адрес: 111395, Россия, г. Москва, ул. Юности, 5. Тел.: +7 (499) 374-55-11. Эл. адрес: [fylosofy@mosgu.ru](mailto:fylosofy@mosgu.ru)

*GORELOVA Tatyana Anatolievna*, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Sociology and Culturology, Moscow University for the Humanities. Postal address: 5 Yunosti St., 111395 Moscow, Russian Federation. Tel.: +7 (499) 374-55-11. E-mail: [fylosofy@mosgu.ru](mailto:fylosofy@mosgu.ru)

SPIN-код: [2442-4737](https://orcid.org/0000-0003-1671-4625)

*Для цитирования:*

*Горелов А. А., Горелова Т. А.* Тезаурусный анализ подходов к человеку в концепциях синергической антропологии и интегральной духовности [Электронный ресурс] // Горизонты гуманитарного знания. 2021. № 4. С. 3–34. URL: <https://journals.mosgu.ru/ggz/article/view/1524> (дата обращения: дд.мм.гггг). DOI: [10.17805/ggz.2021.4.1](https://doi.org/10.17805/ggz.2021.4.1)