

УДК 130.2

**А.И.ВОРОНОВ**, канд. филос. наук, доцент, voronov.spb@gmail.com  
Санкт-Петербургский государственный горный университет

**A.I.VORONOV**, PhD in phil., associate professor, voronov.spb@gmail.com  
Saint Petersburg State Mining University

## К АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ХХI ВЕКА

В статье представлен концептуальный взгляд на энергийную антропологию, перспективы её вхождения в новоевропейский философский дискурс в целом и в русскую культуру в частности.

**Ключевые слова:** антропологическая практика, гуманизм, ментальность, парадигма, виртуальность.

## TO ANTHROPOLOGICAL MODEL OF THE TWENTY FIRST CENTURY

The author proposes the conceptual analysis of «energy anthropology» and the perspective for it to be accepted in a new European philosophical discourse in general and in Russian culture in particular.

**Key words:** anthropological practice, humanism, mentality, a paradigm, virtuality.

Последние десятилетия стали временем активных перемен. Современный человек в своей антропологической динамике уже не похож не только на человека девятнадцатого века, но даже середины двадцатого. Экстремальные и виртуальные практики, на вершине которых стоит суициdalный терроризм, стали расширяться и тиражироваться. Традиционные философские теории и концепции, создававшиеся европейскими мыслителями, не в силах предложить сколько-нибудь рациональный выход. Традиционно, со временем Аристотеля, человек рассматривался как субъект, носитель определенной внутренней сущности [1], которая в реальной жизни раскрывалась как человеческая личность, осуществляясь в ряде форм поведения: правовой, хозяйственной и пр. Современный мир увидел, что эта схема больше не работает, что вследствие метаморфозы человеческого бытия классическая европейская антропология больше не отражает реальность эпохи.

Когда все позиции новоевропейской философии были выработаны, человек обратил-

ся к иным онтологическим практикам – появилась мода на Восток, обозначилась устремленность к восточным философиям, где, как кажется современникам, обретается, благодаря интригующим сознание антропологическим практикам, привлекательная восточная духовность. Действительно, если классическая европейская антропология утратила свою силу воздействия на человека, то с необходимостью стали разворачиваться поиски в ресурсном поле восточных религиозно-философских культур.

Представляется, однако, что восточно-христианская практика, которая пользуется европейским философским понятийным аппаратом и выражает себя на языке мышления, привычного для европейца, также может быть поставлена в ряд ресурсных антропологических источников. В этой сфере мы и предлагаем искать основания новой и, что важно, европейски ориентированной практической антропологии. Иначе говоря, включение этой древней ментальной традиции в структуру современного философско-

го дискурса способствовало бы серьезному обновлению классической антропологии, не угрожая устоявшемуся самосознанию европейца духовной катастрофой.

Эта идея – не пустая мифологема, ибо те, кому знакомы как философия А.Шопенгауэра [3], так и современные поиски европейцев в сфере дальневосточных антропологий, видят принципиальную непереводимость восточных методик в европейское самосознание. Понятно, что примитивное баловство, вульгаризирующее восточные практики, весьма распространено в наши дни, но серьезный компаративистский подход говорит об опыте «останавливающегося сознания» у европейских мыслителей, впрягающихся в ментальные рамки восточных парадигм. Исходный язык восточных практик настолько отличен от языка человека европейской философии, что говорить о каком-то симбиозе и культурном взаимопроникновении не приходится. К миру восточных антропологий можно примкнуть, но плодотворно воспользоваться его «ментальными чудесами» человеку европейской культуры не удастся, ибо базовые компоненты ментальных практик этих культур взаимоизакрыты и непереводимы.

Наряду с тем, новоевропейская традиция неспешно «открывает» собственный Восток – восточно-христианскую традицию, которая, безусловно, имеет свои собственные процедуры вхождения в свой ценностный мир, в свою антропологию. Однако «форматировать» своё сознание здесь (в отличие от дальневосточных практик) европейцу не приходится, ибо матричные, архетипные шаблоны ментальности европейской философской школы и восточно-христианской антропологии совпадают уже в самом начале, так как в основе их понятийного аппарата лежит один и тот же философский дискурс греческой ментальности.

Тем не менее, что же мы можем извлечь из доступного нам самосознания европейского Востока? Во-первых, новые антропологические уроки традиции, где человеку не приписывается никакой определенной сущности, которая, по определению, его же, человека, и будет ограничивать. То есть данная практика, в отличие от средневековой схоластики, формировавшей западный менталитет, не говорит

о каких-то идеальных чертах и свойствах человека, не приписывает человеку изначально какой-то сущности. Это другая антропология, её можно называть энергийной антропологией, по определению Сергея Хоружего [2]. Здесь человек не ограничен определенным законом, раз и навсегда данным, здесь личность, её духовное поле как бы разомкнуто для инобытия, что дает ресурс огромного маневра в плане горизонта собственного бытия, вплоть до предельных его проявлений. И особенно значимо то, что даже предельные проявления данной духовной практики не порождают ни виртуальности сознания, ни суицидальных террористических наклонностей.

Итак, здесь человек энергийный открыт «иному», причем это иное не только Бог, но и возможность очень по-разному смотреть на себя самого. Если рассмотреть этот конструктив с точки зрения теоремы К.Гёделя «о неполноте», то парадигма энергийного человека и его *иного* представляется шире и перспективнее классических антропологий, созданных после эпохи Возрождения. Следовательно, *иным* для такого *homo sapiens* будет его же бессознательное, которое открывается новым антропологическим горизонтом. Реализуя себя в этой сфере, индивид открывает для себя оппозиционную пару «реальное – виртуальное», что наравне с психоанализом «распаковывает» некую совокупность человеческих проявлений, начиная от комплексов и неврозов, достигая измененных состояний сознания. Эта антропология способна открыть и показать человека, способного быть любым; но это уже и возможность увидеть человека в целом, не утверждая априори его идеальных черт, что, несомненно, дает новому философскому сознанию богатейшую пищу для новых, плодотворных размышлений и выводов.

Итак, в нашем распоряжении имеется антропологическая парадигма, альтернативная сугубо схоластическим, секулярным или оккультным виртуальным практикам современности. Таким образом, выдвижение новых антропологических практик не загоняет в подполье старые, но только потесняет их в антропологическом хаосе, образующем такое понятийное существо, как человек. Но именно из-за того, что современный человек испыты-

вает глубокую экзистенциальную растерянность и дезориентацию в ситуации антропологического беспредела, это же существо – человек – ищет средства, лекарства от этого беспредела: и в этом плане для него важно не только открытие генома человека, но открытие новых антропологий для новых философских дискурсов.

Говоря о возможном открытии для новоевропейского менталитета «новой» ментальной парадигмы, мы не можем обойти ситуацию в России, где восточно-христианская парадигма должна быть хорошо известна, но на деле работает и живет лишь новоевропейская философская традиция, транслируемая философскими кафедрами университетов на базе старых идеологических схем. Приходится констатировать, что механизм трансляции рассматриваемой нами парадигмы не работает, вследствие чего на общеантропологическом уровне история общества, культуры и самого русского языка оказываются под прессом почти исключительно новоевропейской парадигмы понимания. И это сильно ограничивает и обедняет философское самосознание в России. Приходится признать, что на протяжении достаточно длительного периода истории две важнейшие традиции в России, две важнейшие ретрансляции – духовная и культурная – никак не соотносятся друг с другом.

Духовная традиция, основу которой составляют исключительно диалогические отношения участия учителя и ученика, практически ныне не содержит приемлющего участия. Культура же, которая может себя осмысливать как ассоциативно, так и враждебно по отношению к существующей параллельно с ней духовной традиции, уже давно утратила к последней сочувственно-примыкающее отношение. Можно сказать, что духовная культура в России последних веков стала почти маргинальной культурой для образованного светского общества; так что и великая русская литература ощущала себя несколько чуждой ей; и наиболее

близко подходившие к духовной культуре писатели, такие, как Толстой или Достоевский, в разной степени «ломались» об ее онтологические углы.

Таким образом, можно констатировать, что консенсус духовных и культурных дискурсов на русской почве последних столетий не сложился и не мог бы сложиться. С одной стороны, была создана высокая мистика, протянувшаяся от Иоанна Лествичника до Иоанна Кронштадского, но в ней и к ней не были выработаны пути и подходы, не была сделана попытка проговорить ее на языке философских понятий. С другой стороны, взлет знаменитого «серебряного века» уже как будто бы «не предусматривал» этих прямых контактов, ибо казалось, что русская литература достигла некого самодостаточного состояния, а русская философия, наоборот, в лице Соловьева и Бердяева, Булгакова и Флоренского, уверенно полагала, что является наследницей и полнокровной носительницей данных традиций, а в результате появились только мёртворожденные софиология и имяславие. И лишь в эмиграционном Зазеркалье – в лице Мейendorфа и Шмемана, Флоровского и Владимира Лосского (иных неназванных мыслителей) – был сделан этот первый шаг к воссоединению культурной и духовной традиций, не сумевших пробить себе пути к соединению на своей исторической родине.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Собрание сочинений. М., 1976. Т. 1.
2. Хоружий С. О старом и новом. СПб., 2000.
3. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1992.

## REFERENCES

1. Aristotle. Collection works. Moscow, 1976. Vol. 1.
2. Horuzhij S. About old and new. Saint Petersburg, 2000.
3. Schopenhauer A. Mir as will and representation. Moscow, 1992.