

УДК 233

ПРАВОСЛАВНЫЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ТИП: ЗАМЕТКИ К ЕГО ЦИВИЛИЗАТОРСКОЙ МИССИИ

Д.Е. Муза

Статья посвящена анализу проблемы специфики православного антропологического типа и его цивилизаторской миссии. Этот тип характеризуется через принцип духовной целостности и особым нравственным заданием в истории.

Ключевые слова: православный антропологический тип, целостность, моральная миссия.

Фактура глобального мира, какую бы познавательную и ценностную позицию мы не занимали в нем, есть реальность радикально изменившая, и тем самым, проблематизировавшая бытие человека. Форма, содержание и направленность социокультурных трансформаций касаются, прежде всего, перспектив человеческой экзистенции, поскольку «вечное настоящее» общества потребления, загнало человека в гиперреальность зыбких, «плавающих» ценностей (Ж.Бодрийяр), и оставило его там без надежды на онтологически подлинные референции. Прежде всего, референций природы и истории.

В статье будет предпринята попытка (цель) анализа одного из реально существующих антропологических типов – православного, который на фоне макроисторических трансформаций, также теряет референциальные основы собственного бытия. Об этом красноречиво говорит статистика [1, с. 35 - 67]. Философской же антропологии, как науке «о сущности и сущностной структуре человека» только предстоит понять: почему «внутренний» человек, о котором заботилась православная цивилизация в своем историческом творчестве, уступает «внешнему», или почему православный антропологический тип, методично загоняемый в традиционалистское культурное гетто, становится добычей «общества потребления». Кроме того, нас интересует и другой вопрос: существуют ли шансы у восточнохристианской цивилизации сохраниться самой, – сохранив свой антропологический тип?

На сегодняшний день проблема православного антропологического типа уже считается адекватно поставленной, в частности, если вспомнить работы ранних славянофилов, В.Н.Несмелова, Н.О.Лосского, С.Л.Франка, Л.П.Карсавина, о.Павла Флоренского и о.Сергия Булгакова, о. Василия Зеньковского и И.А.Ильина, В.Шубарта, А.Безансона и др. Во второй половине XX – начале XXI в.в., её анализировали, – архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), А.С.Панарин, Н.А.Струве, Н.И.Нарочницкая, В.Н.Тростников, Ю.С.Пивоваров, С.С.Хоружий, Х.Яннарас и др. В большинстве своем, эти авторы настаивают на универсальности порожденного культурно-историческим творчеством антропологического сюжета. Лишь в

некоторых случаях, можно встретить определенный скепсис, связанный с его реализацией: «Ведь социально-исторически христианство находится в неких границах. Его универсальность и всемирность только интенциональны» [2, с. 252]. И это на фоне той центральной идеи, что «христианская цивилизация полагает себя в социальном времени и внелокальном (неорганическом) пространстве. Она – по своим базовым установкам – всемирна и универсальна. В первую очередь, потому, что христианство впервые и единожды (в мировой истории) создало индивидуального (исторического) субъекта, независимого ни от каких локальных коллективно-племенных форм. Причем этот субъект носит персоналистский и социальный характер» [там же].

Не вступая в полемику с Юрием Пивоваровым, лишь заметим: на исходе XX века, в ходе преодоления государственных форм тоталитаризма и планетарного торжества неолиберальных ценностей, как в теории (Ж.Аттали), так и на практике, начался процесс номадизации истории, к чему, естественно, христианство непричастно. Хотя бы на уровне отстаиваемых ценностей и идентифицирующих процедур. Другое дело глобализация и глобализм, как её идеологический корректив, нацеливающий человека на жизнь в макросоциоформе «торгового строя», и по законам этого строя, а значит: в деперсонализированном, односторонне-потребляющем функциональном виде. Но на самом деле, нижеследующие рассуждения питает другая интуиция: некогда сформированную христианством ойкумену с трансцендирующими смысловыми горизонтами, ныне поддерживает нехристианский (в содержательном отношении) идеологический проект, направленный на выращивание трансмутирующей антропологической единицы. Дело в том, что «сакральная вертикаль» западной цивилизации давно уже не является христианской, откуда следует: её антропологические модели воспроизводятся и модифицируются в агонально-экстатических версиях жизни, и привязаны к тому набору референций, которые предоставляет «символический обмен» [3].

Разумеется, такое положение дел сложилось не в одночасье. Нужно отметить, что ещё в первых глобальных моделях «Римского клуба», где прописывался соответствующий реалиям глобального социального пространства антропологический сюжет, указывалось на анатагонизме человека производящего и потребляющего, и самой природы как основы их бытия. Призма человека, хотя и выступала в роли главной когнитивной силы в мониторинге и прогнозировании глобальной динамики, не могла быть правдивой, поскольку «внутренним пределам» человеческого существа (А.Печчеи)[4, с. 128], так и не нашлось адекватной интерпретации. Значительные усилия философской антропологии, точнее, метаантропологии по выведению формулы укорененного в истории человека, застряли между свободой и ограничивающей её проявления, порядками [5]. Попытки опереться на «микрочастицы» разлетающейся вселенной культуры – литературу и искусство, ситуативную этику и, порядком подпорченную травмами XX века историческую память, также не сулили надежной точки опоры.

Причем, историческое творчество, в котором, хотя бы на уровне проективных образов были интегрированы структуры социокультурного поля, прочерчивались

перспективы связных имманентно-трансцендентных изменений человеческого, и давались, условно говоря, некоторые гарантии блага, стало ненужным. Постистория, голосами её адвокатов (напр. тот же Ф.Фукуяма), заявила о позитивной – в ценностном отношении, – онтологической репрезентации наилучшего из возможных миров. К чему привела такая идеологическая подмена реальной истории, – хорошо известно¹², но проблема социокультурной альтернативности вновь и вновь выносит на поверхность проблему релевантности человека определенного типа тем историческим реалиям, которые им порождаются (или могут породиться) и которые, с другой стороны, служат бытийно-исторической основой его собственного существования.

Как нам кажется, адекватным вхождением интересующее в тематическое (проблемное) поле, может быть тезис о решающей роли знания в конституировании социокультурной реальности, которая, в свою очередь, обеспечивает производство и воспроизводство индивида. В свете этого тезиса полезно вспомнить о том, что американский историк Дж.Хорд предложил [6] рассматривать существующее в истории цивилизационное своеобразие посредством фиксации – её ядра – сложно-конфигуративную динамическую систему формального знания. По Хорду, в эту систему образуют положения, не подлежащие сомнению и опровержению и разделяемые «по существу всеми членами данной цивилизации». По-видимому, речь идет об особой вере в первопринципы организации мироздания (над которыми может располагаться Бог, но вовсе не обязательно, как, например, в китайской культуре), и как таковые, находящиеся «за пределами анализа и исправления». Они обозначены характерным термином «Завет». По своей природе он вероисповеден и интуитивен. Другое дело – «Закон», – смысловой коррелят «Завета», артикулируемый в качестве развивающейся системы знаний, соотносимых с самой реальностью.

В «Завет» входят, как правило, истины Откровения. «Закон» же открывает: наука, имеющая дело с природой; философия, специализирующаяся на человеческой проблематике; и религия, сопрягающая эти элементы в нечто единое. Кроме того, развертывание ядерного потенциала всякой цивилизации заметно выигрывает в случае, если между ядром и конкретными компонентами общества (институты, группы, классы и индивиды) «действует» миф. Здесь миф выполняет едва ли не самую важную социокультурную функцию: он «определяет ролевые модели поведения». Иначе говоря, он не только связывает нормы и ценности в единую смысловую вселенную, но усиленный ритуалом, он обеспечивает устойчивое функционирование и развитие всего цивилизационного организма, – за счет предсказуемости траекторий поведения индивидов. Не случайно способность социального организма создавать и поддерживать мифы объявляется Хордом показателем жизнеспособности всякой цивилизации. И наоборот: те из них, мифология которых худосочна, рискуют прийти к финалу полного забвения. Но здесь нужна одна оговорка: миф – мифу рознь, что хорошо понял А.Ф.Лосев. В своей «Диалектике мифа» он не только изобразил историю деградирующего мифа

¹² Имеется в виду «либеральный джихад» против несогласных с подобным сценарием «территорий» до-истории и собственно истории.

(абсолютная – авторитарная – либеральная мифологии), но указал на коренные причины возникновения новых, относительных мифологий.

Согласно А.Ф.Лосеву, этот процесс начался с эпохи Возрождения, которая в мировоззренческом плане не отрицала Бога вообще, созданную им земную и небесную иерархию, но заявила свои права на этот тварный мир. Интересы личности, чтобы воплотиться в действительность, должны встать на твердую почву субстанциальности, а значит, Бог и мир подвергаются процедуре редукции через наращивание позитивных знаний. Возрожденческий миф о первенстве знания над верой не так страшен, как страшен путь переориентации этих двух способов обнаружения «иноного», – на другие объекты, и окончательного «замыкания» на них. На место трансцендентного становятся субъективные идеи, направленность и эффективность самодвижения которых объявлена достоянием субъекта. «Чувственный опыт и субъективные процессы становятся разделением реального и выдуманного, подлинно действительного и условного. Миф теряет всякое значение, утопая в произволе субъективистической фантазии» [7, с. 475]. Безобидные в гносеологическом плане процедуры, затронули ранее неприкосновенный мир онтологии и морали, релятивизируя порядок бытия, - под жаждущего могущества субъекта.

Так, за возрожденческим опытом последовал нововременной, возводящий свое детище – эмпирическую науку на такой пьедестал, с которого, посредством доказательности, выносится нешуточный приговор миру и отражающего его мифу. Сам процесс институционализации науки Нового времени (т.е. возведения последней в ранг высшей инстанции, олицетворяющей духовную деятельность), и с этим лосевским ходом мысли нельзя не согласиться, предопределен все тем же желанием самоутверждения и «субъективной изоляции» деятеля этой культуры. Культуры либеральной. «Уничтоживши Абсолют или желая стать на его место, европейский либерал хочет стать сам бесконечным и вечным, как и та старая мифическая действительность» [там же, с. 479]. В становлении этой мифологии были задействованы новые «актеры» и декорации: декартовское субъективное cogito, кантовский гносеологический субъект, гегелевский абсолютный дух, инкарнированный в Наполеоне и Прусской монархии, механистический детерминизм, романтизм с его раздуванием индивидуалистических тенденций, математика бесконечно-малых величин... Даже попытки такого гиганта идеализма как Ф.В.Й.Шеллинг, стремящегося вернуть культуру и ее субъекта на почву аутентичного мифа, не могли спасти положение. В конце концов, либерально-индивидуалистическая культура в своей феноменологии предстала как «биржевой блуд и газетные сплетни, ресторанный опереточный мироощущение и культ последних мод». Собственно, «вот до чего дошла эта европейская культура, охвативши подобным мировоззрением все круги общества, ученых профессоров и малограмотных приказчиков, крупных художников и уличных музыкантов, всяких и всяческих предпринимателей, всяких и всяческих работников» [там же, с. 481].

Это лирическое отступление нам понадобилось затем, чтобы усилить тезис о решающей роли знания в обеспечении бытийно-исторических перспектив жизни субъекта любого уровня сложности. Для более четкого уяснения экспозиции

проблемы нужно обратить внимание на важнейшую методологическую идею основоположника социологии знания Макса Шелера. Еще в начале XX века он сформулировал принципиальные, – для темы антропологически и исторически значимого знания, – базисные модели. Более того, сама эта процедура, по описанию основных конфигураций типов знания, имеет прямое отношение к конкретным социокультурным интервалам или цивилизационным мирам. Воспроизведем шелеровские нить рассуждений: «У знания, как и у всего, что мы любим и ищем, должны быть ценность и конечный онтический смысл» [8, с. 41]. Тем самым, любое частное или общее знание имеет космологическую или историческую проекцию, хотя отнюдь не всё соотносит индивида и общества с первореальностью или нравственным абсолютом. «Я думаю, – писал он, – существуют три высших цели становления, которым знание может и должно служить. Во-первых, *становлению и полному развитию личности*, которая «знает», – это «*образовательное знание*». Во-вторых, становлению *мира* и вневременному становлению самой высшей *основы* так-бытия и наличного бытия мира, которое лишь в нашем человеческом знании и в каждом возможном знании достигает их собственного «предназначения» становления, или в любом случае, – того, *без чего* они не могли бы достичь предназначения своего становления. Это знание ради божества, *Ens a se*, называется «*спасительным, или священным знанием*». И наконец, существует третья цель становления, цель практического господства над миром и его преобразования для наших человеческих целей и намерений – то самое знание, которое так называемый прагматизм односторонне, если только не исключительно, имеет в виду. Это – знание позитивной «науки», *знание ради господства, или знание ради достижений*» [8, с. 41 - 42] (курсив – М.Ш.).

Если попытаться применить эту идею к истории становления цивилизаций, в особенности – западной и православной, то окажется, что сама социокультурная морфология, векторы их бытия и взрощенные цивилизациями антропологические типы, представляют собой различные варианты формообразования. Более того, сами антропологические типы, которым поручено выполнение цивилизаторской миссии (т.е. трансляция ценностей того Града, который они представляют, – другим народам), радикально разнятся по критериям открываемых ими духовных перспектив.

В своё время Иван Киреевский, рассматривавший цивилизационные успехи России сквозь увеличительное стекло европейского просвещения (= культурной парадигмы Модерна), обнаружил разительное несоответствие как в самих технологиях производства человека, так и в общих культуругенерирующих результатах. В «Обзрении современного состояния словесности» (1845), он внес важную социокультурную и антропологическую дистинкцию: «Ибо две образованности, два раскрытия умственных сил в человеке и народах представляет нам беспристрастное умозрение, история всех веков и даже ежедневный опыт. Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою извещающейся к нам истины, другая – формальное развитие разума и внешних познаний» [9, с. 210]. Нужно заметить, что это не простая оппозиция «внутреннего» и «внешнего», она касается всего объема культурной деятельности: познавательной, гражданской.

нравственной, эстетической, которая должна иметь цельную форму и не растекающееся содержание. Т.е. по сути у Киреевского речь идет о двух моделях культуры, несущих различную презентацию человеческой природы, и через определенный тип знания её утверждающий.

Сама же цельность, о чем Киреевский узнал из православного предания в ходе собственного воцерковления, вырастает изнутри, из глубин человеческого духа и веры, способных вообще соединять чувственно-эмоциональные, рациональные и волевые компоненты. В этой статье Киреевский констатирует несовпадение оснований антропологических проектов Запада и России, в первом случае, вменивших разуму решение задачи по достижению культурно-антропологической цельности, во втором, - вере как собирательнице сил духа для культурного строительства. Помимо этого, философ констатирует: его, Запада, «заблуждение... заключается в предположении, будто то живое разумение духа, то внутреннее устройство человека, которое есть источник его путеводных мыслей, сильных дел, безоглядных стремлений, задушевной поэзии, крепкой жизни и высшего зрения ума, будто оно может составляться искусственно, так сказать, механически из одного развития логических формул» [там же, с. 212]. Так ставится под сомнение антропологическая парадигма проекта Модерна, уповающая на «логикотехническую образованность» и её противоречивые результаты. Со всей убедительностью, – в письме к графу Е.Е.Комаровскому, – И.В.Киреевский показал, каковы истинные плоды «умственного развития Европы»: «Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления, и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом – отдельно – силы разума и усилия житейских занятий; в третьем – стремления к чувственным утехам; в четвертом – нравственно-семейное чувство; в пятом – стремление к личной корысти; в шестом – стремления к наслаждениям изящно-искусственным; и каждое из частных стремлений подразделяется ещё на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлеченным рассудочным воспоминанием» [10, с. 113 - 114].

Данная констатация весьма важна в свете тезиса об умалении всем ходом развития западной цивилизации «завета», поставлении на его место рационально сконструированного закона, распространяющегося в том числе, на личность, социум и связующее их мифотворчество. Относительность современной мифологии проявляется, как известно, в эмансипации от корней самого бытия и наделении разума, могущего порождать, в качестве позитива: бытийные суррогаты в виде рефлексивно направляемой самодетерминации [11]; а в качестве негатива: онтологический нигилизм (меонизм), индивидуализм и репрессивность [12].

Итак, опознанной Киреевским тенденции внутреннего расщепления и подмены её внешней, рассудочно-связываемой интервальностью, противопоставляется специфика сердечной и умной жизни народной, вытекающая из православного предания и выпестованного в нем опыта лестничного восхождения к вершинам цельного благобытия. Главным фокусом возрождаемой традиции становится

принцип цельного человека, который реализуется посредством умного делания или собирания разрозненных сил человека вокруг сердца, как средоточия любых актов. Попытка возрождения опыта афонских исихастов XIV века в Оптиной пустыни, и, прежде всего, практик св. Григория Паламы, была не простой попыткой возврата к первоистокам христианской культуры, но проектом построения здания культуры в новых, неблагоприятных (рационализм, масонство, псевдохристианский мистицизм) для православной цивилизации условиях. С этой практикой как раз и была связана деятельность Паисия Величковского и его учеников и последователей, среди которых нашлось место самому Киреевскому. Именно они, опытно и через воссозданные аскетико-нравственные тексты («Добротолюбие», труды св. Исаака Сирина, аввы Фалласия и др.), задали новый культургенерирующий вектор, вектор формирования антропологического типа цивилизационными средствами.

В пользу этого допущения говорит недавно вышедшая, фундаментальная работа католического богослова о.Томаша Шпиндлека – «Русская идея: иное видение человека» [13]. Здесь, с опорой на огромный и систематический материал показано, что православный человек исторически мыслился и представлялся в универсальной системе координат, выстроенной восточным христианством: а) пребывающим в космосе и перед лицом космоса; б) в истории; в) в социуме; и наконец, г) в Церкви. Именно последняя догматически учила и литургически поддерживала идею целостности и гармонии, основывающуюся на тринитарном, с акцентацией на христоцентрическом знании причин, структуры и целей жизни. Для её земного измерения – это «самобытный теургический тип русского призвания», основывающийся на кенозисе и ответственности за видимый мир, для небесного – миссия соборного спасения, опирающаяся на веру в софийное собрание человечества для «встречи», «радости всеобщего Воскресения» и «космического прославления».

Эти важные наблюдения касаются нормативного типа личности (Р.Линтон), лучше всего выражающей идеал конкретной культуры и цивилизации. Но в нашем случае, обращенной – через миссианизм – к носителям иных культурных парадигм. Чтобы понять это, полезно вспомнить те типологические характеристики носителей знания, которые гениально «угадал» Ф.М.Достоевский в романе «Братья Карамазовы». Как нам кажется, в прорисованной им модели «встречи» ценностных установок и ориентаций, тезаурусов, культурной специфики, содержатся «объяснительные» схемы развития антропологических типов, даны не только российские сюжеты, а порожденные различными потоками цивилизационной истории человечества типические случаи. В этой модели отец семейства, – Федор Павлович Карамазов – это архетип морально разлагающейся элиты, вкушившей западного просвещения, но порвавшей с высшим знанием, которое способны дать религия и мораль. Его внебрачный отпрыск Смердяков – это архетип «грядущего хама», как известно, ничего не оставляющего после себя: либо после соприкосновения со святынями, либо с мирами социума и природы. Образ Мити Карамазова может быть интерпретирован как архетип гипер-чувственного и анархично настроенного человека, но, в конце концов, признающего над собой власть Бога, нравственного закона и т.д. Наиболее же интересная в плане

архетипики фигура – это Иван Карамазов, носитель «просвещенного» рационализма, самолегитимирующего знания, того самого, которое обернулось «конр-просвещением» в глобальном масштабе (А.С.Панарин). Наконец, Достоевский преподносит нам образ Алеши Карамазова, этого неброского выразителя духовного опыта Святой Руси.

Думается, что в типологических прописях Достоевского идет речь о глубинной семантике человеческого образа вообще, но для уточнения цивилизационного специфика, привязанного к некоторой (произвольной или непроизвольной) системе отсчета. В нашем случае – к непроизвольному культурному космосу восточнохристианской цивилизации. Однако, как теперь известно, Россия в XX веке пути Алеши (если принять каноническую версию романа, а не ту, в которой младший Карамазов превращается в пьяницу), предпочла путь смердяковых, федоров павловичей и в немалой степени, иванов. Каков же будет XXI век для православной цивилизации в свете этого откровения Достоевского? Кто станет осуществлять её миссию?

Ответа у нас находится два и оба они связаны со священным или спасительным знанием (в терминологии М.Шелера). Это будет либо архетип Алексея, напрямую знавшего источник, характер и силу этого знания, либо архетип Мити, через искушение «знанием ради господства», пришедшим к тому же покаянно-трезвяющему результату. Миссию же Ивана Карамазова, как миссию предупреждение о духовных тупиках Модерна, можно считать выполненной, но не понятой. Ведь новая теория мировой гармонии или «нового мирового порядка» (под стягами американского глобализма), уже не включает в себя самих имманентных противоречий, основания их разрешения и издержек в виде слезинок детей Сербии или Ирака.

Список литературы

1. Митрохин П. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. Изд. 2-е, испр., доп. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 656 с.
2. Пивоваров Ю.С. Полная гибель всерьез: Избранные работы. – М.: РОССПЭИ, 2004. – 320 с.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – 2-е изд. – М.: Добросвет КДУ, 2006. – 389 с.
4. Печей А. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1980. – 302 с.
5. Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние// Западная философия: итоги тысячелетия. – Екатеринбург: «Деловая книга»; Бишкек: «Одиссей», 1997. – С. 209 - 410.
6. Хорд Дж. Система формального знания как основание цивилизации// Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. Учеб. пособие для студентов вузов/ Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – С. 112 – 115.
7. Лосев А.Ф. Три типа мифологического творчества// Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – С. 467 - 497.
8. Шелер М. Формы знания и образования// Шелер М. Избранные произведения: Нер. с нем.- М.: Изд-во «Лозис», 1994.– С. 15 - 56.
9. Киреевский И.В. Обзорное современное состояние словесности (1845)// Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. Литературно-критические статьи и художественные произведения. – Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. – С. 167 - 226.

10. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России// Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. – Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. – С. 71 - 126.

11. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.

12. Панарин А.С. Духовные катастрофы нашего времени на языке философского дискурса// Москва. – 2004. - № 1. – С. 202 - 203.

13. Шпиндлек, о. Томаш. Русская идея: иное видение человека. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. – 464 с.

Муза Д.С. Православний антропологічний тип: нотатки щодо його цивілізаторської місії.

Статтю присвячено аналізу проблеми специфіки православного антропологічного типу та його цивілізаторській місії. Цей тип характеризується завдяки принципу духовної цілісності й особливою етичною місією у історії.

Ключові слова: православний антропологічний тип, цілісність, моральна місія.

Muza D. The orthodox antropological type: some notes about its civilizing mission.

The article is devoted to the analysis of the specific of orthodox antropological type, its civilizing mission. This type is characterized by spiritual integrality and specific ethics mission in the world history.

Keywords: the orthodox antropological type, integral, ethics mission.

Поступило в редакцію 11.09.2007