

ный мир, даже растительность. Библейская фраза «вначале было слово» - не метафора» [3].

Словом, языковой подход к выявлению и определению целевых оснований прогнозирования социокультурных констелляций основан, прежде всего, на новом понимании значения и смысла самого «слова». Слово есть имя файла со всеми вытекающими последствиями. Это означает, что за словом стоит программа, которая реализуется, если слово попадает на свою командную строку в подсознании.

А этнический язык, вопреки безраздельно господствующему до сих пор в языкознании традиционному историческому взгляду, есть не итог его эволюции, не результат его прежних состояний. Этнический язык есть результат отражения находящейся в подсознании языковой плазмы во вне. И понятие праязыка в данном случае ничего не объясняет. Языки происходят не от праязыка, а от лингвистической пары, которые здесь названы системными языками мозга. То, что в начале человеческого языка лежит лишь два этнических языка не должно удивлять. Почти все в своем начале бинарно.

И последнее суждение, наивысшим проявлением, выявляющим причинность и просвещающим дух человеческий, следует считать закон об Универсальном Семантическом Коде (УСК) Н.Н. Вашкевича. УСК представляет собой скрытое бинарное ядро общечеловеческого языка, составленное из двух языков, русского и арабского (РА). Это ядро является семантическим аналогом

космической плазмы (Солнца), состоящей из двух элементов: Водорода и Гелия. Русский язык является аналогом водорода, а арабский язык является аналогом гелия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Хайдеггер М. Письма о гуманизме. – М., 2007.
2. Вашкевич Н.Н. Системные языки мозга. Магия слова. Разгадка мифов и легенд. Язык и физиология. Пробуждение сознания. – М., 2002.
3. Там же. – С. 40.
4. Вашкевич Н.Н. За семью печатями. Тайны происхождения языка. Библейские символы. Русская фразеология. – М., 2004.
5. Лесков Л.В. Нелинейная концепция исторического времени // Философия хозяйства. – М., 1999. № 1.

K. Bayanov

THE TARGET BASES OF FORECASTING SOCIO-CULTURAL CONSTELLATIONS

Abstract. If we understand, how the world we and become participants of managerial process copes. But, to become them, it is necessary not simply a lot of the nobility, it is necessary to know the event reasons. With disclosing of sense of words there is a possibility again to return to an encyclopaedic knowledge, but already on a new coil. Words in itself already contain definitions of concepts, it is enough to learn them to understand. And then there is clear a principle of management of a life.

Key words: forecasting, the purpose, attractor, sociocultural constellations.

УДК 1

Бурыкина Н.Б.

К ВОПРОСУ О ПРАВОСЛАВНОЙ КОНЦЕПЦИИ МИРА И ЧЕЛОВЕКА КАК ПЕРЕХОДЕ К АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛИТИЯ*

Аннотация: В статье рассматриваются современные концепции мира и человека, существующие в философии, источником которых является православная религия. Духовный кризис европейской цивилизации, концепции личности, концепции эгоцентризма и индивидуализма приводят философскую мысль к той концепции мира и человека, которая сложилась на православном Востоке.

Ключевые слова: личность, онтология, антропологическая граница, дар.

Антропология, берущая свое начало в философской системе Аристотеля, не рассматривает

человека как единое целое (тело, душа, дух). Такая практика подходов к человеку и его проблемам сохранилась до наших дней и ведет к невозможности многие проблемы человека понять и найти адекватное решение: «Корни сложившегося положения вещей надо искать у самых истоков европейского научного дискурса, в эссенциалистской метафизике Аристотеля. Создав предпосылки и заложив основы всего способа мышления в понятиях, жизненно важного для философии и науки как таковых, эта метафизика в то же время нанесла своего рода первичную травму антропологии: она совершила *расчленение Человека*» [10, 1]. Созданные различные науки о человеке не мыслят его как единое цельное существо или «Человек-

* © Бурыкина Н.Б.

как-Целое», «Человек-в-Целом» (С. Хоружий), такое положение дел становится опасным и требует осмысления. Человек меняется, но замечено, что у него нет сущности, которая бы не менялась.

Усиление внимания исследователей к проблеме человека и его мировосприятия обусловлено широким диапазоном причин от «бегства человека от себя» до разрушения единства человека и мира. Современные тенденции, доминирующие в обществе, утверждают исследователей, как российских, так и зарубежных, в том, что «человек сам стал для себя проблемой» (М. Шелер). Философы отмечают, что события XX века были вызваны сложнейшими процессами, которые привели к подлинной метаморфозе, случившейся с человеком: «Мы были народом, а стали массой» (А. Камю). В работах Ф. Кафки человечность представлена без личности, продемонстрирована бессмысленность всего внеиндивидуального. Человек-масса, как называют философы современного человека, не способен понять принципы, на которых держится цивилизация, отмечают интеллектуальную герметичную непроницаемость его души (Х. Ортега-и-Гассет). В результате возникшего чувства resentment человек начинает осознавать свою ущербность в качестве достоинства (М. Шелер).

Речь идет о том, что человек эпохи компьютеров, видеоэлектроники, потребительского изобилия и «мировой деревни» живет в трансе, как будто бы под своеобразным гипнозом. Он не является уже прежним человеком, который мог рассчитывать на свободу воли и на нахождение какой-то истины о реальном мире – будь она религиозной, научной или просто обывательской. Философы, занимающиеся антропологической тематикой, заговорили о «хаотическом сознании», об утрате смыслового центра и фундамента мышления и сознания, об исчезновении с горизонтов современной культуры самой проблемы ценности и истины (Ж-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийар). В эпоху воцарения гуманизма, антропоцентризма и рационализма, в современную эпоху, происходит массовое организованное избавление «правильного» общества от людей, чуждых идеалам этого общества (М. Фуко).

Антропологический кризис, сумма репрессивности в обществе не ослабевают. В начале XX века преобладала уверенность в том, что человек вскоре сумеет своим умом, освобожденным от мрака невежества и достигшим небывалых высот, обеспечить благополучие для всех и повести людей в светлое будущее. В конце XX столетия культура Запада ставит вопрос о тоталитарном человеке и тоталитарном обществе, об отказе личности от себя и о превращении ее в двуногое существо толпы или в повелителя этой толпы. Причины данного явления нужно видеть в отказе человека от

собственного сознания (Г. Маркузе).

Изложенные выше выводы, отрефлексированные философией XX века, утверждают нас в том, что причины катастрофы надо искать не в отказе от разума, а в появлении особого типа разумности. Такое положение дел предопределяет поиск альтернативы рационализму. П. Сорокин переходность XX века считает переходом к такому периоду жизни человека, когда наступает эпоха идеациональной культуры, периода высокой духовности: «Мы как бы находимся между двумя эпохами: умирающей чувственной культурой нашего лучезарного вчера и грядущей идеациональной культурой создаваемого завтра» [3, 427]. Гибнущая чувственная культура (в нашей интерпретации – цивилизация) сменится идеациональной, как считает П. Сорокин, но каков инструмент перехода к такому этапу культуры?

Х. Яннарас считает, что современная западная цивилизация находится в состоянии духовного кризиса, истоки которого восходят к времени разделения Церквей, когда запад выбрал свой духовный путь. Выходом из кризиса может стать открытие, признание и усвоение западной цивилизацией того видения мира и человека, которое сложилось на православном Востоке и в основе которого находятся две фундаментальные категории: Личность и Эрос. Православно ориентированную концепцию мира и человека разрабатывают Х. Яннарас, В. Лосский, И. Зизиулас, С.Е. Ячин, С. Хоружий и др.

В учении Х. Яннараса Бог одарил человека способностью быть личностью, реализовать свою жизнь согласно модусу Божественного бытия, то есть – личностное существование, Троица личностных Ипостасей, которые реализуют бытие Божие, Божественную природу как любовь, свободную от какой бы то ни было необходимости. Бог является Богом потому, что Он Личность и Его экзистенция не зависит ни от чего другого, в том числе от природы, или сущности. Он Сам, будучи Личностью, совершенно свободно определяет собственную природу, а не наоборот. Он есть потому, что хочет быть, и это волеизъявление осуществляется как любовь, как взаимодействие Трех Ипостасей. Именно эту способность личностного существования и запечатлел Бог в человеческой природе как личностную экзистенцию, способную «ипостазировать» свою жизнь как любовь, как свободу по отношению к ограниченности тварной природы и необходимости, то есть по образу существования нетварного Бога.

Бог есть одновременно одна Природа и три Ипостаси; человек есть одновременно одна природа и множество ипостасей; Бог единосущен и триипостасен; человек – единосущен и многоипостасен. Пропасть между тварным и нетварным

может быть преодолена на уровне модуса существования, суть которого в личностном бытии. Эта истина явлена нам Божественным воплощением в Лице Иисуса Христа. Человек есть образ Божий и это значит, что каждый из нас обладает возможностью реализовать свою жизнь как личность и в этом уподобится Христу; осуществить ее как любовь и свободу от естественной необходимости – и в этом последовать Божественным Лицам Троицы. Таким образом, человеческая жизнь становится причастной вечности и нетлению, поскольку вечна и нетленна Божественная жизнь в ее троичной взаимопроникновенности и единстве [12, 39].

Рассматривая понятие «вера», Х. Яннарас выводит его из отношений людей и определяет как «доверие». При личной встрече, при общении и установлении человеческих отношений, когда между людьми возникает любовь, вера становится самоотдачей, появляется неудержимое стремление к единению, симпатия преобразуется в чувство беззаветного самопожертвования. Вера – это вечный порыв, неутолимая жажда слияния личности с личностью, со-бытие, опыт личного отношения [12, 7].

Такое отношение к другому переводит отношения между людьми из модуса индивидуалистической борьбы за «место под солнцем» и обретает высший смысл в общении, в причастности другому бытию. В западноевропейской же традиции, например, у Ж.П. Сартра отношения проявляются в позиции: «бытие-для-другого, бытие-в-себе, другой-для-меня». Любовь – это желание обладать свободой другого. Но свобода другого – это основание моего бытия. Отсюда – обладать свободой именно как свободой. Свобода становится произволом. Стремление найти опору в другом человеке приводит к одиночеству и отчаянию. Такова любовь вне Бога у Сартра.

Иоанн Зизиулас, рассматривая становление личности, говорит о ее развертывании и ее онтологии исторически, об эпохальных инаковостях. Древнегреческая концепция личности была «не личностной» по существу. В трактовке Платона конкретное и «индивидуальное» в конечном счете, оказывается отнесенным к абстрактным идеям, которые и представляют собой ее основу и конечное оправдание. Аристотель в своей трактовке личности дает основу для некоторой ее концепции, однако, неспособность этой философии обособить постоянство, своего рода неразрывность и «вечную жизнь» всего психофизического состава человека делает невозможным соединение личности человека с его «сущностью», а значит – и с подлинной онтологией.

По Аристотелю личность оказывается концепцией логически невозможной потому, что душа неразрывно связана с «индивидуальным», –

человек представляет собой конкретную индивидуальность, однако смерть разрушает конкретное «отдельное бытие» полностью и окончательно. Древнегреческая философия не создала подлинную онтологию личности, так как древнегреческая мысль оставалась связанной основополагающим законом, гласившим, что бытие составляет единство, реально существующие предметы восходят в своем бытии обратно к своему необходимому соотношению и «родству» с «единым» бытием, и всякое «различие» или «элементы» должны рассматриваться как тенденция к «не-бытию», порча или «упадок» бытия. Греческая мысль приходит к концепции космоса, то есть гармоничного сочетания существующих предметов друг с другом.

Мир, полный внутреннего динамизма и эстетического изобилия, мир по-настоящему «прекрасный» и «божественный», в таком мире не может произойти ничего непредвиденного, свобода не может осуществляться как абсолютное и неограниченное требование жизни: все, что угрожает гармонии космоса и не обусловлено «разумом» (logos), отвергается и отбрасывается. Этот взгляд распространяется и на человека. Если свобода человека ограничена, то свободы нет, следовательно, его «личность» – это не более чем «маска», (исходя из древнегреческого театра), нечто не имеющее отношения к его подлинной «ипостаси», нечто лишённое онтологического содержания. Личность – это лишь некоторое дополнение к бытию у человека, «личность» не есть подлинная «ипостась» человека. «Ипостась» означала «природу» или «субстанцию».

В древнеримской мысли, которая носила преимущественно общественно-организационный характер, личность также не имела онтологического содержания, так как persona – это роль (несколько масок), которую субъект играет в тех или иных социальных или правовых отношениях, этическое или «юридическое» лицо, ни коллективно, ни индивидуально не имеющее отношения к онтологии личности. Римская мысль сосредотачивается не на онтологии человека, а на его отношениях с другими, на его способности объединяться, вступать в контакты, организовывать свою жизнь в государстве. В этой ситуации свободе и непредвиденности вновь не остается места в концепции личности.

Свободой пользуется группа или государство, то есть вся упорядоченная совокупность человеческих отношений, которые также определяют и пределы свободы. Человек-persona подчиняет свою свободу государственной системе, но ценность этой системы для него состоит в подтверждении собственной идентичности, что делает одного человека отличным от другого, что делает человека тем, кто он есть, защищается и

обеспечивается государством. Эта идентичность является жизненно важной составляющей концепции человека [1, 29]. Заслуга греко-римского мира состоит в открытии того жизненного изменения, которое можно назвать индивидуальным.

Для того чтобы свобода отождествилась с «миром», идентичность конкретного человека – со следствием свободы, а человек в самом своем бытии – с личностью, необходимы основные предпосылки: а) радикальное изменение космологии, освобождающее мир и человека от онтологической необходимости (могла быть представлена только христианством с его библейским видением мира); и б) онтологическое видение человека, соединяющее личность с бытием человека, с его неизменным и неизблемым существом, с его подлинной и абсолютной основой (могла развиться только на основе греческой мысли с ее особым вниманием к онтологии). Эти предпосылки были объединены греческими Святыми Отцами, которые дали истории абсолютную концепцию личности. Эта концепция лежит в основе жизнедеятельности и современного человека, несмотря даже на безусловное отвержение их духа, которая исторически возникла из стремления Церкви дать онтологическое выражение своей веры в Троицаго Бога.

Подлинная революция в развитии философии была выражена через отождествление «ипостаси» с «личностью». Если на Западе в учении о Пресвятой Троице еще со времен Тертуллиана использовался термин «личность», на Востоке уже в эпоху Оригена в учении о Пресвятой Троице использовался термин «ипостась» именно потому, что термин «личность» не имел онтологического содержания. Значение отождествления ипостаси с личностью заключается в двух положениях: а) Личность более не рассматривается как дополнение к бытию; б). Бытие существ укоренено теперь в личности, то есть именно в том, что определяет бытие, дает существам возможность быть сущностями. Личность становится основополагающим элементом существ.

Святые отцы вывели необходимость мира за его пределы к Богу, то есть: *мир онтологически не необходим* (в то время как древние греки в своей онтологии мира полагали, что мир представляет собой нечто необходимое само по себе). Они превратили бытие (существование мира, существующие предметы) в производное от свободы. И еще одно положение, даже более важное, было сделано в переосмыслении греческой онтологии: бытие мира обрело свой источник в личностной свободе, а *бытие Бога было отождествлено с Личностью*.

Нравственно-этическое восприятие свободы, в трактовке западной философии, довольствуется простой возможностью выбора (в этом ее

ограниченность). Любое утверждение абсолютной свободы ведет к хаосу. «Другой» становится угрозой для личности, ее «адам» и «падением» (Ж. Сартр). Такая концепция личности ставит человеческое существование в тупик, а гуманизм оказывается неспособен утвердить личностность. Основа онтологической свободы Бога заключена не в Его природе, а в Его личном существовании, то есть в том «образе существования», по которому Он существует как Божественная природа. Именно это дает человеку надежду стать аутентичной личностью, несмотря на отличие его природы. Способ, которым Бог осуществляет Свою онтологическую свободу, представляет собой путь, на котором Он превосходит и упраздняет онтологическую необходимость сущности, будучи Богом Отцом, то есть Тем, Кто «рождает» Сына и «изводит» Духа.

Этот *экстатический характер Бога*, то, что Его бытие тождественно *акту общения*, означает выход за пределы онтологической необходимости и замещает эту необходимость свободным само-утверждением Им Своего Божественного существования. Ведь это общение есть дело свободы, последующее не сущности Бога, а Личности, Отцу, Который есть Троица не потому, что экстатична Божественная природа, а потому, что Отец, как Личность, свободно желает этого общения. Единственным онтологическим проявлением свободы является любовь – основание Его сущности, то есть то, что делает Бога тем, что Он есть – единым Богом, как способ существования Бога, «ипостасирует» Его, составляет Его бытие. Любовь перестает быть характеризующим (то есть вторичным) свойством бытия и становится высшим онтологическим предикатом. Поэтому, будучи производной от любви, онтология Бога не подпадает под действие необходимости, сопряженной с сущностью. Любовь отождествляется с онтологической свободой.

Все это означает, что личностность ставит перед человеческим существованием следующую дилемму: *свобода как любовь или свобода как отрицание*. Наше время сделало отчетливый выбор представления о личностности – только личность может стремиться к свободе отрицания. Но представление это остается фикцией, несмотря на придание ему онтологического содержания. Ведь когда личность рассматривается в свете тринитарного богословия, «ничто» онтологического содержания не имеет.

Личность хочет существовать как конкретное, уникальное и неповторимое бытие. Личность не может пониматься только как экстаз сущности, – к ней необходимо относиться еще и как к ипостаси сущности, как к конкретной и уникальной данности. Уникальность личности абсолютна. Лич-

ность сама есть цель. Личность представляет собой абсолютную свершенность бытия, всеобъемлющее выражение его природы.

Но устремленность личности к свободе есть «обоюдоострый меч» существования. Применительно к человеку она ведет к отрицанию других, эгоцентризму, полному разрушению общественной жизни. Также как и со свободой обстоит дело с уникальной и ипостасной природой личности, – преодолевая хаос, мы неизбежно впадаем в релятивизм. Так уникальность становится относительной в общественной жизни, и человек превращается в полезный «объект», в «объединение», в *persona*. Именно в этом состоит трагическая сторона личности. Интенсивный поиск личной идентичности проник сегодня во все формы общественной жизни. Любая релятивизация личности вызывает протест.

Сохранение личной идентичности возможно для Бога за счет Его троичного существования. Бог Отец бессмертен постольку, поскольку Его уникальная и неповторимая идентичность как Отца вечно отличается от идентичности Сына и идентичности Духа. Сын Своим бессмертием обязан прежде всего не Своей сущности, а Своему бытию «единородным» и Своему бытию Тем, в Ком Отец «благоугожден». Подобно этому Дух «животворящ», поскольку Он есть «общение». Жизнь Бога вечна, так как она личностна, она осуществляется как выражение свободного общения, как любовь. В личности жизнь и любовь отождествляются, – личность не умирает только постольку, поскольку она любима и любит. Вне общения любви личность теряет свою уникальность и становится существом, подобным другим существам, «вещью» без абсолютной «идентичности», без «имени», без лица. Умереть для личности, значит прекратить любить и быть любимой, утратить уникальность и неповторимость, в то время как жить значит для нее – сохранять уникальность своей ипостаси, которая на любви утверждается и ею поддерживается.

С.Е. Ячин рассматривает идею личности в русле русской философской традиции, не как элемент системы, а «сообщества, где каждый член представляет из себя автономную в своей творческой деятельности единицу (сингулярность), свободно входящую в сообщество» [15, 4]. Идея соборной личности не мыслит человека вне его рода и Мира, мыслит ее ответственной, причастной другой личности, своему роду, природе (это «Русский космизм») и Духу (Богу). Такая личность может существовать в соответствующей культурной форме: в совокупности отношений рефлексивной инаковости, в которых возможно развернуться дарообмену (благодаянию).

Состояние пограничья культур в переход-

ную эпоху порождает рефлексию оснований культуры, проявляет ее этические основания, что следует именовать *мета-культурой*: «Метакультура это возможное состояние каждой отдельной культуры, особой культурной общности (даже субкультурной), способной *осознать и сохранить себя* в отношениях к Иному или *вступить в отношения рефлексивной инаковости*» [15, 134]. *Инаковость* рассматривается как осознанное культурное Различие, осознано рефлексивно, то есть достигает ясности своих оснований, иначе она вызывает враждебное отношение или страх.

Важным состоянием встречи культур является возможность не только услышать другого в его инаковости (услышать в смысле понимания), уметь воспринять величие другой культуры, но и отдать, поделиться своим неповторимым видением мира: «принципом метакультуры является ответственный творческий дар, с одной стороны, и его творческое приятие, с другой. И таким образом метакультуру возможно определить как культуру дара, в почти евангелическом смысле слова “дар”» [15, 135]. Позиция дара является этической позицией. Переходная эпоха порождает условия рефлексии оснований культуры в этическом ракурсе, когда встреча культур происходит не на уровне кто кого, а на уровне дара, умения воспринимать и отдавать, делиться.

С. Хоружий раскрывает христианский замысел о человеке в православии как четкую антропологическую стратегию или парадигму, как универсальное, общеантропологическое содержание: парадигму Духовной практики. Духовная практика (подвиг) определяется как холистическая практика себя в своих энергиях: практика аутотрансформации, изменения «всего себя», взятого и рассматриваемого не субстанциально, а деятельностно и энергично, как совокупность всех физических, психических, умственных движений и импульсов, или «тварными энергиями», а не статичное состояние, высшая цель отражает важнейшую черту телоса: его мета-антропологический, трансцендирующий характер.

Во многих мировых религиях существовали и существуют духовные практики как антропологический опыт или опыт работы с человеком: «Хотя и не достигая философской артикуляции (и не стремясь к ней), их опыт изначально заключал в себе альтернативу эссенциализму, поскольку выражал не эссенциалистское, а иное – именно, *энергичное* – видение своего опытного предмета, антропологической реальности» [10]. Этот опыт приводил не только к самонаблюдению, был опытом «*работы Человека с собой*», был опытом «*практик себя*». Духовные практики рассматриваются как последовательное и целенаправленное изменение, трансформация себя, когда человек рассматривается как «в

энергийном плане, как определенная конфигурация энергий разного рода, духовных, психических и физических» (С. Хоружий).

Этапы духовной практики (духовная лестница) – это не смена одного статического состояния другим, но переход от одного типа активности к другому. Содержание высших ступеней Практики есть вхождение в горизонт личного бытия-общения или в область Антропологической Границы. Влечение к границе С. Хоружий считает определяющей чертой антропологической ситуации. Как пример – тема трансгрессии, вышедшая для западной мысли на первый план, как болезненная тяга переступить; психоанализ как «черта безумия», предел, за который не может проникнуть сознание и по ту сторону которого властвует Бессознательное; все разнообразие виртуальные практики, в которой реализуется энергетика недовольства, формостроительной и структурной ущербности – составляющие постпостмодернизма: здесь Антропологическая Граница достигается не за счет появления необычных энергоформ, а за счет отсутствия тех или иных обычных, необходимых в структуре полноценного опыта эмпирической реальности. Позицию М. Фуко, постмодернистскую концепцию «смерти субъекта», дегуманизации искусства у Х. Ортеги-и-Гассета можно охарактеризовать как анти-антропологические реакции на кризис. В немалой мере, эти тенденции и видимую в них тягу к деантропологизированной картине реальности нельзя не считать основательными и оправданными; они равно подкрепляются и эволюцией мысли о человеке, и реальной практикой современности и «постсовременности».

Антропологическая Граница по определению С. Хоружего – та область в энергийном измерении, в которой начинают изменяться фундаментальные предикаты человеческого существования; и составляющие ее предельные антропологические проявления выделены тем свойством, что в них отражаются отношения Человека с Иным ему, внеположным горизонту человеческого существования. Входя в отношения с Иным, человек осуществляет свои граничные, предельные проявления, и в них он совершает *размыкание* себя, своего горизонта навстречу Иному [5, 3].

Необходимо, наконец, перейти к энергийному представлению о человеке. Это представление глубоко изменяет постановку проблем личности и идентичности (самоидентичности человека), может считаться «анти-антропологическим», деконструирующим представлением. В энергийной антропологии, представляющей человека посредством его «энергийного образа», неостановимо и неуловимо меняющейся конфигурации энергий, субъекта, наделенного субстанциальной самотождественностью, не может быть с самого

начала. Субъект не умер здесь – ибо не рождался. Однако неоспоримо существует субъектный опыт, существуют способы его объединения, принципы его единства, и высокоразвитые методики организации опыта в духовных практиках свидетельствуют, что энергийная антропология действительно обладает в своем аппарате субъектной перспективой. За формулой «Нет субъекта, однако есть субъектность», «Я» есть субъектность, но не субъект» сквозит какой-то новый, более гибкий и динамичный образ человека. «Субъектность без субъекта» – поток энергий, где есть элементы организации и структуры, обеспечивающие субъектную перспективу – сущее, заметно сближающееся с буддийским образом человека как потока дхарм.

Естественно полагать, что наделенность сущего предикатом (само)идентичности, равно как и конкретный характер последней, зависят от способа существования, или (само)осуществления этого сущего. Если способ самоосуществления человека определяется через отношение к Границе, и выражается стратегиями Границы, – следует ожидать, что вопрос о самоидентичности человека может иметь разный ответ в зависимости от реализуемой граничной стратегии, от области (ареала) Антропологической Границы. Только в Духовной практике из всех стратегий Границы, в отличие от Бессознательного или виртуальной реальности, идентичность цельного сознания не является исключенной.

В рамках парадигмы Духовной практики наличие мета-антропологической перспективы создает полную определенность в проблеме самоидентичности человека. Однако эта определенность описывает не одно, а два решения проблемы, взаимно противоположные друг другу: телос имеет природу либо личного бытия, обладающего самоидентичностью, либо имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия, Ничто – и тогда самоидентичности не имеет. Возникает альтернатива: самореализация в парадигме Духовной практики несет претворение недоопределенного энергийного «Я», «субъектности без субъекта», либо возводящее «субъектность» в *личность* со всею полнотой идентичности, либо растворяющее «субъектность» вместе с ее начатками идентичности в *Ничто*.

Другой, западный подход к проблеме субъектности, как в случае постмодернистского сознания, ведет на распутье, в перманентную онтологическую бифуркацию. Различия между этими ситуациями отнюдь не теоретические, а жизненные, не в философской позиции, а в способе и самом итоге самоосуществления человека. Альтернатива не имеет априорного решения. Нет и не может быть доказательства того, что такая-то из

представляющихся стратегий «истинна», тогда как прочие «ложны». Выбор между самоосуществлением в лицетворении нашего недопеченного «Я» или же в его растворении – предмет не теоретического доказательства, а творимой истории, личной и общей [9, 156-166].

Православная трактовка личности, включающая «экстатическую соотнесенность с Иным» (Х. Яннарас), показывающая различия тех эпохальных инаковостей, на которых было сосредоточено историческое человечество, отличается от философской трактовки субъекта и инстанции Эго в западноевропейской мысли. Вместо эгоистической позиции индивида православная мысль предлагает личностность в соотнесении с Другим на уровне дарообмена, который не предполагает ожидания возвращения дара, его возмездие. Именно такой уровень личности и отношений С. Хоружий называет «антропологической моделью третьего тысячелетия».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Зизиулас И. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви [Текст] /И. Зизиулас. / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.
2. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Радуга, 1991. – 524 с.
3. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество [Текст] /П. Сорокин. / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов; Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
4. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. [Текст] /М. Фуко.– СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.
5. Хоружий С.С. Антропологические факторы и стратегии в культурной динамике современности. [Электронный ресурс] /С. Хоружий. – Режим доступа: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>, 2005. – 11 с.
6. Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии. [Текст] /С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005, – 408 с.
7. Хоружий С.С. Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема. [Электронный ресурс] / С.С. Хоружий. Режим доступа: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/007_Horuzhy_Nasushnost_Podviga.doc.
8. Хоружий С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. [Электронный ресурс] /С. Хоружий. – Режим доступа: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>. – 21 с.
9. Хоружий С.С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека: Сборник статей. [Электронный ресурс] / С.С. Хоружий. – Москва, 2000; Режим доступа: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>. «Омега» (“Библиотека православного христианина”). – 184 с.
10. Хоружий С.С. Глобалистика и антропология. [Электронный ресурс] / С.С. Хоружий. – Режим доступа: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>. – 18 с.
11. Яннарас Х. Вариации на тему «Песни Песней» (эссе о любви) // Община XXI век. - №№ 10, 11 - 2001 г., 1-8, 10-13 - 2002 г., 1, 2 – 2003.
12. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. [Электронный ресурс] / Х. Яннарас. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – Режим доступа: www.pagez.ru.
13. Яннарас Х. Избранное. Личность и Эрос. / Х. Яннарас. – Серия «Книга Света». – М.: Изд-во РОССПЭН, 2005. – 480 с.
14. Ячин С.Е. Состояние метакультуры [Текст] / С.Е. Ячин. //Философия и культура. (Научный журнал Института философии РАН) 2008. – №7. – С.126-139.
15. Ячин С.Е. Состояние «Мета ...» Метакультурное сообщество. [Электронный ресурс] / С.Е. Ячин, В.Н. Соколов. //Альманах «Восток». – Выпуск: № 2(43), сентябрь 2007. – Режим доступа: http://www.situation.ru/sit/ru/images/j_title.gif.

N. Burykina

THE ORTHODOX CONCEPT OF THE WORLD AND A PERSON – THE TRANSITION TO THE THIRD THOUSAND’S ANTHROPOLOGICAL MODEL

Abstract: this article is about the modern concepts of the world and a person that exist in philosophy and draw from Orthodox religion. Spiritual crisis of European civilization, the personal concept, the concept of egocentrism and individualism leads the philosophical thought to the Orthodox concept of the world and a person.

Key words: a personality, ontology, anthropological boundary, the gift.