

**Министерство культуры, спорта и молодежи  
Луганской Народной Республики  
ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств  
имени М. Матусовского»  
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет  
(г. Москва)**

**ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА  
В ФИЛОСОФСКОМ И ТЕОЛОГИЧЕСКОМ  
ДИСКУРСАХ**

**Сборник научных статей**

**(по материалам журнала «Тerra культура» № 5 (2017)  
и докладов Международной научно-практической  
конференции  
6 марта 2017 г.)**

**Луганск  
2017**

УДК 1(091)  
ББК 87.3  
П78

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

**Суханцева В. К.**, доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки и техники Украины (главный редактор);  
**Филиппов В. Л.**, кандидат педагогических наук, профессор, заслуженный работник культуры Украины (заместитель главного редактора);  
**Батурина О. В.**, кандидат искусствоведения, профессор (г. Алматы, Республика Казахстан);  
**Воеводин А. П.**, доктор философских наук, профессор;  
**Гричаникова И. А.**, кандидат социологических наук, доцент (г. Белгород, Российская Федерация);  
**Зайцева И. П.**, доктор филологических наук, профессор;  
**Капичина Е. А.**, доктор философских наук, профессор;  
**Лугуценко Т. В.**, доктор философских наук, профессор;  
**Невская П. В.**, доктор искусствоведения, кандидат филологических наук, доцент (г. Краснодар, Российская Федерация);  
**Патерыкина В. В.**, доктор философских наук, профессор;  
**Скрынникова О. А.**, кандидат искусствоведения, доцент (г. Воронеж, Российская Федерация);  
**Унукович В. В.**, кандидат филологических наук, доцент;  
**Филь Л. М.**, заслуженный деятель искусств Украины, доцент, член Национального союза фотохудожников Украины;  
**Цой И. Н.**, кандидат педагогических наук, доцент

П78 **Проблема** человека в философском и теологическом дискурсах : сб. науч. ст. (по материалам журнала «Тerra культура» № 5 (2017) и докладов Междунар. науч.-практ. конф. 6 марта 2017 г.) / под общ. ред. д. филос. н., проф. В. К. Суханцевой. – Луганск : Изд-во ЛГАКИ имени М. Матусовского, 2017. – 163 с.

Данный сборник посвящен фундаментальной философской проблеме – проблеме человека. Рассматриваются кризисные явления, постигшие феномен антропности в современном мире; делается попытка диалектического осмысления проблемы антропности в философском и теологическом дискурсах. Определяются возможности позитивного выхода из сложившегося кризиса при всей противоречивости анализируемой ситуации, происходящей в условиях современного глобализированного мира.

Издание предназначено для специалистов – философов, культурологов, теологов и всех интересующихся фундаментальной социокультурной проблематикой.

УДК 1(091)  
ББК 87.3

Рекомендовано к печати Ученым советом  
Луганской государственной академии культуры и искусств  
имени М. Матусовского  
(протокол № 9 от 31 мая 2017 г.)

© ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского», 2017

СОДЕРЖАНИЕ

***TERRA КУЛЬТУРА: ИЗБРАННОЕ***

<b><i>Суханцева В. К.</i></b> ЧЕЛОВЕК КРИЗИСА ИЛИ КРИЗИС ЧЕЛОВЕКА?	5
<b><i>Шелюто В. М.</i></b> ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ ЭСТЕТИКИ И КУЛЬТУРЫ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ КРИЗИСА АНТРОПНОСТИ	11
<b><i>Исаев В. Д.</i></b> РАСЧЕЛОВЕЧИВАНИЕ... (Может ли сегодня быть успешным бизнесом открытие бюро находок?)	32
<b><i>Свиридова Н. Д.</i></b> ТЕОРИЯ КРИЗИСА ЭКОНОМИКИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ	41
<b><i>Мизина Л. Б.</i></b> ДЕГУМАНИЗАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ТЕНДЕНЦИЙ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ	47
<b><i>Капичина Е. А.</i></b> АНТРОПНЫЙ КРИЗИС В МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ	59
<b><i>Левченкова О. Б.</i></b> АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС И ПРОБЛЕМА НАСИЛИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ РЕНЕ ЖИРАРА	72
<b><i>Ищенко Н. С.</i></b> ПЛАТОНОВСКАЯ И ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ СЕКУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЕ ЗАПАДА	82
<b><i>Цой И. Н.</i></b> ЖИЗНЬ КАК ТЕАТР, ИЛИ МОДЕРНИСТСКИЙ ПРОЕКТ ЧЕЛОВЕКА	91
<b><i>Лугуценко Т. В.</i></b> АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОНСТАНТЫ КУЛЬТУРНОЙ САМОРЕАЛИЗАЦИИ ВИРТУАЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА	102

***ДОКЛАДЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ  
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
«ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОМ  
И ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСАХ»***

<b><i>Воеводин А. П.</i></b> КРИЗИС ЧЕЛОВЕЧНОСТИ И ТУПИКИ АНТРОПОЦЕНТРИЗМА	111
<b><i>Салтыков А. А.</i></b> «ШЕСТОДНЕВ» В СОВРЕМЕННОМ ЦЕРКОВНОМ ПОНИМАНИИ	130
<b><i>Патерыкина В. В.</i></b> МИР КАК ТЕКСТ: МЕЖДУ ЛЬВОМ ТОЛСТЫМ И ВИКТОРОМ ПЕЛЕВИНЫМ	139
<b><i>Ефимов А. Б.</i></b> О ВОЗРАСТАНИИ ЛИЧНОСТИ	148
<b><i>Чурсанов С. А.</i></b> ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ И ТВОРЧЕСТВО В ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВСКОМ ПОНИМАНИИ	153
<b><i>СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ</i></b>	161

***TERRA КУЛЬТУРА: ИЗБРАННОЕ***

УДК 1:572

В. К. Суханцева

### ЧЕЛОВЕК КРИЗИСА ИЛИ КРИЗИС ЧЕЛОВЕКА?

Сама формулировка проблемы может показаться дискуссионной, что имеет несомненный позитивный смысл. В самом деле, последнее десятилетие столь очевидно обременено кризисами всех видов – экономических, политических, межконфессиональных, региональных etc., – что собственно обсуждение кризиса любого рода стало общим местом концептов научного и экспертного сообщества. Скажем проще: человечество обрело «привычку к кризисам». Нам могут возразить: кризисы были всегда; ими не просто пронизана мировая история, но и ее развитие осуществлялось благодаря энергии кризисных ситуаций.

Однако, с другой стороны, современный мировой кризис по существу представляет собой целый «веер», если угодно, комплекс кризисов, чей суммарный потенциал угрожающе нацелен на фундаментальные основания антропности и потенциально несет в себе непредсказуемые последствия.

На наш взгляд, отчетливо артикулированная проблема заключается в следующем: перед нами человек кризиса или кризис человека? И если признать последнее, то каковы перспективы антропности как таковой? Что ждет человечество в невероятно ускоряющемся потоке социального времени? Эволюционный скачок к новому мощному виду в границах антропности или вытеснение за пределы истории как досадной «помехи» триумфального шествия четвертой технологической революции, когда планетарное электронное облако само отрегулирует и обезопасит источники энтропии?

Апокалиптических прогнозов хватает с избытком. Однако очевидно одно: мировой порядок, просуществовавший около 70 лет после окончания Второй мировой войны, не просто пошатнулся. Он сломлен, равно как и весь либеральный проект, диктующий вектор цивилизационного развития планетарному сообществу и концентрирующий в себе мировоззренческие ценности западноевропейского сознания.

В ситуации интеллектуальной растерянности следует вслушаться в еле различимые сквозь современный информационный грохот голоса, пробивающиеся к нам из глубины европейской цивилизации, прислушаться к интуициям и прорывам античных мыслителей, два с половиной тысячелетия назад сумевших понять и сформулировать главное в фундаментальной триаде «человек – государство – власть».

Хрестоматийно известные тезисы Гераклита («Война есть отец всего. Она сделала одних богами, других людьми, одних рабами, других свободными»), Протагора («Человек есть мера всем вещам – существованию существующих и несуществованию несуществующих»), Аристотеля («Человек по природе своей есть существо политическое»), пройдя сквозь гигантские исторические эпохи, обрели неожиданную зловещую актуальность в современном мире. В нем, в этом мире, на первый план вышла человеческая субъективность, легитимированная постулатами личной свободы и демократических ценностей и при этом признающая существующим только то, что входит в систему ее ценностных установок. Человек действительно оказался «существом политическим» во всем многообразии сущностных черт собственно политики: управления, манипулирования, технологии власти etc.

Что же до войн, то и здесь отец диалектики не ошибся. Ими пронизана вся история. Некоторых войны сделали богами, поскольку в ситуации глобального (и даже локального) конфликта социальные лифты обретают невиданную скорость.

Ясно, что греко-римская античность задала вектор европейской цивилизации. Пафос же субъективности был многократно усилен ренессансной доктриной гуманизма и известным кредо «человек судит».

В классической работе «Эстетика Возрождения» А. Ф. Лосев очень точно прослеживает эволюцию гуманизма в эгоизм титанической личности, усматривая в этом трагизм ренессансного сознания. Вершиной указанной эволюции явится нищезанский сверхчеловек, чья антропность видоизменена до неузнаваемости космическим эгоцентризмом и абсолютным правом быть.

Пассионарность европейского сознания, стартовавшая из столетий Ренессанса, обретает строгую рациональную упорядоченность в картезианской доктрине «правильного метода» познания. Онтология античности, метафизика Средневековья, эстетические практики

Возрождения сосредоточиваются в деятельном разуме гносеологического субъекта: отныне человек и его разум тождественны. И если понимать нововременную европейскую цивилизацию в целом как модернистский проект, то источниками его интенций являются неразрывно связанные между собой научные открытия и технический прогресс.

Однако триада «человек – государство – власть» никуда не девается; внутреннее напряжение между членами триады последовательно нарастает. Средством максимального разрешения становятся две мировые войны, чему и будет посвящена первая половина XX века, завершающая грандиозный модернистский проект и приведшая к радикальной смене миропорядка. Послевоенный миропорядок просуществует почти 70 лет, суля невиданный взлет технологий, планетарную цивилизацию, либеральный баланс культур и обеспечивая устойчивый комфорт обитателям европейского и – шире – англо-саксонского мира.

Увы: привычка к комфорту нередко превращает бывших пассионариев в конформистов, о чем и свидетельствует пришедший на смену модерну постмодерн как своеобразная констатация вытеснения индивида массой, а индивидуального духовного порыва – вполне материальной индустрией массового потребления.

Указанная индустрия весьма успешно освоила и использовала плоды технологической – информационной – революции, пронизав планету коммуникационными сетями и плавно ведя социум к статусу глобального интернет-сообщества. Homo sapiens отныне репрезентируется как Homo virtus; последствия метаморфозы скрыты в тумане неопределенности. Примечательно, что война, архаический Гераклитов «всеобщий отец», с поразительной эффективностью внедрилась в мировые сети, породив феномены гибридной войны, информационных провокаций, расцвета хакерских и DDoS-атак, т. е. выполняя функции негативного пассионария. С операциями в IT-пространстве неразрывно связан и прямой терроризм, вербующий сторонников в Интернете и посылающий их взрывать реальные, а не информационные, бомбы.

Отметим попутно, что президенты и мировые лидеры все реже произносят судьбоносные речи, предпочитая реплики в Twitter'е или Facebook'е и тем самым частично превращая трибуну ООН в политическую площадку не самого центрального уровня.

Из всего сказанного следует вывод: перед нами новая реальность, диктующая индивиду правила и нормы обитания в ней, что, в свою очередь, предполагает не просто адаптацию к изменившейся среде, но и эволюцию комплекса антропных признаков, вплоть до кризиса собственной антропности.

Выскажем одно соображение. Человек как биологический вид есть существо, вознесенное на вершину эволюции миллиарднолетними усилиями и потрясениями естественного отбора. Человек как личность и носитель сознания есть феномен социальной истории в ее отнюдь не миллиарднолетних, а тысячелетних процессах. Отсюда в каждом из нас скрыта вопиющая темпоральная диспропорция биологического и социального, преодоленная за счет мощи и интенсивности осознанных коллективных усилий планетарного социума по созданию и обустройству человеческого мира как универсума антропности. Однако, быть может, именно указанная диспропорция, направленная на преодоление биологического, подавление первичных инстинктов, вызвала к жизни уникальный феномен человеческого духа, возможность рефлексии, на которую не способно ни одно известное живое существо. Сознание при этом выступает предпосылкой, но духовная жизнь человека к нему сведена быть не может хотя бы в силу интенций духовности в символическую, собственно культурную реальность.

Стало быть, сущность антропности разворачивается в духовном пространстве, в действительной «ноосфере» (В. И. Вернадский) культуры; при этом нарушение или разрушение этого пространства с необходимостью ведет к разрушению фундаментальных оснований антропности.

Сегодня духовное пространство изменилось до неузнаваемости. Его крайние полюса – от нейтрального конформизма до нарастающего терроризма – действуют на разрыв этой тончайшей идеальной субстанции. Отсюда из массива геополитических, экономических и прочих проблем на передний план выходит основная решающая проблема: проблема человека. Все прочие – производные от нее. Проблема же возникает тогда, когда происходит кризис.

В заключение поговорим о возможных сценариях. В последней книге трилогии о Максиме Каммерере и прогрессорах «Волны гасят ветер» (1986) братья А. и Б. Стругацкие описывают коллизию разделения



человечества на две неравные части – людей (их подавляющее большинство) и люденов, представляющих собой новый вид разумных существ, обладающих сверхвозможностями и обитающих во Вселенной вне какой бы то ни было локальной привязанности. Земля и земляне их больше не интересуют. Они просто уходят и никогда не вернутся. Тридцать лет назад, когда книга была впервые опубликована, этот сюжет представлялся чистой фантастикой. Однако, как всегда у Стругацких, это была, по крайней мере, социальная фантастика, своего рода футурологическое зондирование будущего: явственное беспокойство, тогда еще интуитивное, пронизывало страницы повествования. Реакция интеллектуалов на книгу была обширной, но неоднозначной: от восторженной до резко критической. Однако спустя три десятилетия после публикации, когда Стругацкие давно стали классиками и на их книгах выросло несколько поколений, вопрос о гипотезе люденов актуализировался. Новое поколение ушло в Сеть и если формально и остается на Земле, то в реальности виртуальной.

Иногда эксперты осторожно высказывают предположения, что там, в мировых сетях, и зарождается прообраз люденов. Исключать эту версию целиком не следует, ибо во всей полноте IT-онтология только начинает осмысляться, равно как у истоков находится философия информации. В самом деле, на «поверхности» Интернета бурлят амбиции, склоки, монологические презентации, провокации, угрозы, графоманские излияния и пр. Но никто не знает, что зарождается в глубинах этой Вселенной, чей масштаб никому не известен и которую, открыв однажды, закрыть уже не получится. Это не мистика и не конспирология; это увлекательная и опасная игра с бесконечностью, с собственной природой, в которую человечество играло всегда и лишь теперь обрело возможность настоящего отрыва от повседневной гравитации.

По существу, сценариев немного. Либо полный уход в виртуальную реальность вплоть до масштабного изменения биологической структуры индивида и приоритета «чистого сознания», наконец свободного от природного носителя. Либо, наоборот, полный отказ от информационных технологий и возврат к истокам, к неуютной и некомфортной прародине, на что человечество вряд ли решится. И наконец, вариант наиболее смягченный: обуздание технологической революции и разумное использование ее потенциала для достижения планетарного равновесия.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА  
В ФИЛОСОФСКОМ И ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСАХ

---

---

Человечество не предсказуемо, поскольку так и не смогло познать себя хотя бы потому, что исчерпывающее самопознание по существу есть смерть. Оно может совершить любой выбор. Однако оно не может позволить себе не думать об этом выборе, ибо в силу антропной природы каждый из нас обременен экзистенциальной ответственностью, как минимум, за самого себя.

УДК 316,722(47+57):130.2

В. М. Шелюто

## ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ ЭСТЕТИКИ И КУЛЬТУРЫ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ КРИЗИСА АНТРОПНОСТИ

Антропоцентрическая парадигма, сформировавшаяся в эпоху Возрождения под воздействием гуманизма, доминировала в мировоззрении европейского человечества на протяжении нескольких веков. В XX веке она вошла в состояние глубокого кризиса, который получил название кризиса антропности. Причины этого кризиса коренились в самом характере антропоцентрического мировоззрения, утрачивающего связь между человеком и трансцендентным началом – Богом. Еще в XVII веке Б. Паскаль ощущал глубокий трагизм «заброшенности» человека в мире. Состояние отчужденности человека от мира нашло своё выражение в творчестве выдающихся мыслителей XIX столетия С. Кьеркегора, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Ф. М. Достоевского и др. Разобщенный характер отношений между человеком и миром нашёл своё наиболее яркое проявление в ницшеанской философии, провозгласившей «смерть Бога» и утрату человечеством тех трансцендентальных ценностей, которые определяли его историческую судьбу на протяжении последних тысячелетий. В XX веке кризис антропности непосредственно проявился в двух кровопролитных мировых войнах, в революционном ниспровержении прежней системы ценностей, в формировании тоталитарных политических идеологий, которые, с одной стороны, пытались найти выход для человечества из существующего кризиса, а с другой – являлись порождением кризиса «человечности» в самом человеке. Поэтому они изначально не могли решить поставленную задачу. Из столкновения вопрошающего о смысле бытия одинокого и свободного человека и молчания мира возник абсурд, ставший предметом анализа мыслителей XX века, представляющих экзистенциалистское направление в философии. Параллельно ему возникло даже целое направление в мировой литературе, представленное драмой абсурда, «потокосом сознания», новым романом.

Современная эпоха существенно отличается от предыдущих эпох, мировоззрение которых было преимущественно космоцентрическим и теоцентрическим. Антропоцентрическая парадигма эпохи Возрождения была сформирована благодаря именно этим типам мировоззрения. Во-первых, сам человек в эпоху античности воспринимался как микрокосм, который существует в изначальной гармонии с макрокосмом. Во-вторых, в эпоху Средневековья именно сакральное начало, которое было персонифицировано в личности Бога, всегда рассматривалось как центр, вокруг которого определённым образом организуется мир в вертикальном и горизонтальном направлениях. Сам человек рассматривался как существо, созданное по образу и подобию Бога. Мир и человек в теоцентрической системе представляли собой божественные творения, взаимодействующие друг с другом благодаря существованию строгой иерархической системы религиозных, этических, эстетических ценностей. Антропоцентризм эпохи Возрождения мог возникнуть только благодаря синтезу античного и христианского мировоззрения. Первоначально он обладал значительным сакральным потенциалом. Однако на протяжении последних столетий сакральный потенциал антропоцентризма был растрочен. Наступил глубокий кризис антропности, который во многом связан с тотальной десакрализацией современной культуры.

Мировоззренческие кризисы случались с человечеством в разные исторические эпохи. Временами такой кризис принимал острые формы, временами переходил в латентную стадию. Однако на рубеже тысячелетий становится ясно, что, несмотря на колоссальные достижения науки и техники, несмотря на кардинальную смену информационных технологий, дальнейшие перспективы развития человечества отнюдь не радужные, если существующая мировоззренческая парадигма не будет преодолена в дальнейшем. Как показывает опыт, попытки её преодоления нередко ведут лишь к углублению мировоззренческого кризиса. Так это случилось, в частности, с попытками тоталитарных идеологий навязать человечеству свои системы сакральных ценностей, которые не выдержали проверки временем.

Постмодернизм, заявивший о всеобщей толерантности по отношению ко всем мировоззрениям, уравнивая их между собой, также способствовал дальнейшему разрушению системы сакральных ценностных ориентиров человечества. Постмодернизм, в отличие от религий и

политических идеологий, в какой-то степени предоставил человечеству возможность уйти от «духа серьёзности», свойственного религиозному «премодерну» и антропоцентрическому модерну. Задача такого мировоззрения первоначально заключалась в преодолении ненависти человека к человеку по идеологическим, религиозным, расовым, классовым, национальным мотивам. Однако постмодерн не мог выстроить вертикальную систему ценностей, которая была бы способна определить направление дальнейшего существования человечества в его культурном измерении. Он лишь попытался научить человечество жить в таком состоянии, о котором говорили мыслители Востока, в частности приверженцы дзэн-буддизма: «Нет черепицы, чтобы прикрыть голову, нет пяди земли, чтобы поставить ногу». Благодаря такому мировоззрению человечеству была предоставлена возможность жить «между небом и землёй», «между жизнью и смертью», «между „да” и „нет”», пребывая в «вечном настоящем», изменяя прошлое по своему усмотрению или в зависимости от сиюминутной конъюнктуры, а в будущем не видеть никакой серьёзной цели. Вследствие этого в ситуации постмодерна отношение человека к сфере сакрального изменилось. Вертикаль сакральных ценностей была существенным образом разрушена. В сознании «общества потребления» утвердились представления о равноценности и равнозначности правды и лжи, добра и зла, нормы и отклонения от неё. Постмодерн, так же как ранее тоталитарные идеологии, не явился средством выхода из мировоззренческого кризиса. Наоборот, он его всячески углубил, сконцентрировав на себе большинство проявлений кризиса антропности. Человек «эпохи постмодерна», представитель «общества потребления», стремится уйти от тех «проклятых вопросов», которые были заданы на изломе исторических эпох Ф. М. Достоевским, Л. Н. Толстым, С. Кьеркегором, Ф. Ницше, М. Хайдеггером и другими великими умами человечества. А ведь именно эти вопросы, являлись сакральной основой антропоцентризма в эпоху, когда влияние религиозных учений на человечество существенно ослабело. Именно поиск ответов на эти вопросы способствовал формированию самосознания человеческой личности, без которого антропоцентризм невозможен. «Общество потребления», наоборот, способствует превращению человека в «биоробота». Многие высказывания упомянутых выше мыслителей свидетельствовали о поисках истинного смысла бытия человека в мире, о

поисках пути к себе самому. В «эпоху постмодерна» человек, наоборот, становится всё более отчуждённым от самого себя, от своей внутренней сущности. Об этом, в частности, говорит Т. С. Элиот: «Кто мы – полые люди, чучела, а не люди». В человеческом обществе доминирует сугубо «внешний человек», порождающий вокруг себя свои бесчисленные «копии», наподобие тех, которые показаны в известном фильме «Матрица». Потерявший себя человек погружается в неоформленную стихию мира, характеризуемого М. Хайдеггером неопределённо-личным местоимением *man*. Он утрачивает подлинный смысл своего существования и говорит и делает как все. Антропоцентризм, наполненный высоким духовным смыслом в эпоху Возрождения, в условиях современного кризиса антропности утрачивает свою мировоззренческую основу. Мыслители постмодернистского направления, вслед за ницшеанской «смертью Бога», провозглашают «смерть автора» (Р. Барт), «смерть человека» (М. Фуко), «смерть субъекта» (Ж. Бодрийяр), «конец всемирной истории» (Ф. Фукуяма).

В отличие от художественного авангарда и модернизма, постмодернизм не рассматривает культуру как «память человечества» и не предусматривает диалога с человеком и историей. От других идейных и художественных направлений постмодернистские «изыскания» отличает апология ценностей техногенной цивилизации, таких, как «беззаботное спокойствие, пластичный конформизм во имя самосохранения, глухота и амнезия в отношениях с миром и людьми» [4, с. 101]. В постмодернистских представлениях о времени актуально значимым является лишь момент «вечного настоящего», «современного», «здесь и сейчас».

Постмодернистское мировоззрение, которое провозглашает вседозволенность и допускает любые, даже самые кощунственные интерпретации священных книг, объективно ведет борьбу с любой идеологией, которая претендует на истинность независимо от того, является эта идеология религиозной или политической. Постмодернистское сознание негативно относится к искусству, связанному с каким-либо канонem и даже с любыми серьезными идеями социально-политического характера. Любое искусство, которое основывается на религиозной, культурной и вообще всякой идеологической традиции, интерпретируется в постмодернизме как неоконсервативное, отжившее,

традиционалистское и причисляется на этом основании к «фашизму». «Фашизм» в этом случае трактуется не как одна из тоталитарных политических идеологий, а именно как мировоззренческая парадигма. Характерные признаки данной парадигмы изложены в эссе У. Эко «Вечный фашизм» [16]. В данной работе автор, в частности, подчёркивает связь «фашизма», в постмодернистском его понимании, с традиционной культурой. В то же время, как свидетельствует история культуры, не только традиционалистские (Ю. Эвола), но и модернистские направления в литературе и искусстве, такие, как символизм Г. Д'Аннунцио и футуризм Ф. Маринетти, оказались во многом созвучны нарождающейся фашистской идеологии в Италии первой половины XX века.

Вследствие размывания сакральных ориентиров, установленных религиозной традицией, и формирования вместо них новых критериев, основанных на крайнем антропоцентризме, в постмодернистском сознании происходит смешивание противоположных по своей сути качеств, что неминуемо способствует углублению кризиса гуманизма. Эти тенденции были чётко обозначены ещё в философии Ф. Ницше. В работе «Человеческое, слишком человеческое» немецкий философ довольно подробно раскрыл «нищету гуманизма». А в написанной в стиле священного текста книге «Так говорил Заратустра» он противопоставил антропоцентризму и гуманизму идею сверхчеловека.

Крайний антропоцентризм постмодернистской мировоззренческой парадигмы проявился, прежде всего, в том, что была провозглашена независимость объекта, который мыслит и создает, от всех существующих реалий, которые ограничивают его свободу, т. е. от реалий природы, общества, Бога. В постмодернистском мировоззрении некогда «всемогущий Бог» оказывается лишь объектом среди других объектов, и не более того. Место единственной абсолютной Истины, свойственной монотеистическим религиям, в постмодернизме занимает совокупность относительных, «истин», которые, несмотря на глубокие противоречия, должны мирно сосуществовать друг с другом. Иными словами, постмодернизм покушается не только на идею всемогущего Бога, но и на законы логики, которые, например, не дают возможности для «мирного сосуществования» истины и лжи. Таким понятиям, как традиция, истина, реальность, смысл жизни постмодернистское мировоззрение объявляет настоящую войну.



В постмодернизме предпринимается попытка осуществить «тотальную десакрализацию» культуры. Она начинается с процесса десакрализации религиозного мировоззрения во всех его формах и проявлениях. Согласно концепции Ж. Бодрийера, современная культура сконструирована из исторических остатков, продуктов вторичной переработки. К числу этих исторических остатков относятся, в первую очередь, религиозные символы и догматы. Постмодернизм не рассматривает религию как «место истины». Он отбрасывает «классические» этические и эстетические категории, такие как добро, истина и красота. Искренность и исповедальное слово заменены в постмодернистском мировоззрении чрезвычайно широким понятием коммуникации. Пространство коммуникации становится уже не местом «встречи» культур, вечным архетипом которой является «эпифания». Ж. Бодрийер говорит об «универсальной эстетической хирургии» и изгоняет из культурного пространства все то, что может представлять первоисточник религиозного сознания, а именно: смерть, страх, смысл жизни. Всем подобным ощущениям в постмодернистской философии присвоена исключительно информационно-семиотическая функция.

Культура постмодерна не предусматривает существования каких бы то ни было границ между сферами сакрального и профанного, Постмодернистское мировоззрение не предусматривает существования Бога. В нём не присутствует ницшеанский драматизм, связанный со «смертью Бога». Речь здесь скорее идёт, как у М. Хайдеггера, о «нетости Бога», поскольку постмодернизм стремится осуществить «деконструкцию» самой идеи Бога. В то же время постмодернизм не является и «воинствующим» атеизмом, поскольку последний является не чем иным, как «религией без Бога». Мотивы богоборчества постмодернизму, как правило, не присущи. Для него характерно равнодушие ко всякой метафизике и сакральным ценностям.

В постмодернистской литературе отброшен исходный текст (Божественное творение), поэтому постмодернистское «письмо, отказываясь признавать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-либо «тайну», то есть окончательный смысл, открывает свободу контртеологической, революционной, по сути своей, деятельности, так как не останавливать течение смысла – значит в конечном счёте отвергнуть



самого бога и все его ипостаси – рациональный порядок, науку, закон» [1, с. 390].

Одним из проявлений постмодернистского изгнания сакрального из религии есть то, что «секуляризованная духовность» стремится заменить сакральные слова богослужения обычными словами. Подобные тенденции характерны для некоторых современных «христианских» сект и деноминаций, где во время богослужения произносится не сакральный текст «во имя Отца и Сына и Святого Духа», а, по сути, «профанная» формула «именем творца, освободителя и покровителя». Таким образом, весь предшествующий мистический опыт, существующий в христианской традиции, практически полностью игнорируется в религиях «Нового века». Сакральный и мистический ритуал молитвы подвергается во многих «неорелигиях» максимальной рационализации, а отношения между человеком и божеством приобретают утилитарный характер.

Постмодернизм стремится исключить из современной культуры идеи, так или иначе связанные с сакральными ценностями. Беспокойству по поводу спасения души, вопросам о смысле жизни или памяти о смерти в постмодернистском сознании не находится места. Все это, с данной точки зрения, представляет собой беспредметные «останки» эпохи, которая давно отошла в прошлое и в настоящее время лишь создает препятствие человеку на пути к достижению «абстрактного счастья».

Вопрос о разумности бытия, который ставился выдающимися умами человечества еще со времен ранней античной философии, в постмодернистском сознании потерял свой смысл. Это способствовало и кардинальному изменению эстетической парадигмы с ее постоянной ориентацией на категорию прекрасного.

Десакрализация культуры в постмодернизме претендует на то, чтобы быть «полной и окончательной». Это обусловлено, прежде всего, тем, что постмодернистская культура и мироощущение характеризуются разрушением иерархии ценностей, которая складывалась веками, а также разрушением бинарных оппозиций. В постмодернизме все является равноценным, и нет ничего святого [17, с. 18]. В работе «Экстаз коммуникации» о такой «духовной ситуации» в современной европейской культуре откровенно говорит один из теоретиков постмодерна Ж. Бодрийяр: «Западная культура в конце века вообще перестала признавать, что на свете есть что-то недосказанное, что-то скрытое,

т. е. что-то такое, что должно оставаться тайным, например, что-то „святое”» [Цит. по: 17, с. 17]. Другой выдающийся представитель философии постмодерна Ж. Деррида ратует за радикальную «деконструкцию» предшествующих религиозных и философских традиций.

Постмодернизм претендует на создание принципиально «нерепрессивной» цивилизации, о которой мечтали в свое время Г. Маркузе, О. Хаксли, Дж. Оруэлл и другие «властители умов» XX столетия. Как отмечает О. Н. Николаева, «репрессивные» орудия подавления личности постмодернизм видит «в любом проявлении традиционной религии с ее таинствами, универсальностью, догматикой, иерархией и стилем» [11, с. 13].

Постмодернизм претендует на то, чтобы совершенно покончить со всякой формой «тоталитаризма», обозначить при этом принципиально новую ситуацию «неборьбы», показать эфемерность и нереальность в современном мире любого принципиального конфликта, прежде всего конфликта между добром и злом.

В то же время некоторые мыслители XX века подчёркивают, что в рамках постмодернизма сохраняются и даже возникают новые возможности угнетения и притеснения человеческого сознания. Постмодернистская культура, которая основывается на плюрализме, согласно мнению Э. Фромма, фактически не позволяет человеку «быть», а позволяет лишь «иметь» или «казаться». Хотя постмодернизм стремится насаждать в обществе толерантность относительно любого инакомыслия и любых различий, он, по мнению О. А. Николаевой, становится социальным ритуалом и сам превращается в орудие репрессий, дискриминирует хотя бы тех, кто не желает или не имеет возможности его соблюдать [Там же, с. 16].

Постмодернизм в процессе десакрализации современной культуры предлагает людям «нивелирующее» пространство значений, смыслов, жизненных целеполаганий и в то же время сам создает определённую напряженность, выход из которой заключается в преодолении подобного мировоззрения. Эту напряженность, непосредственно связанную с глубоким безразличием постмодернизма, подчёркивает Ж. Бодрийяр. Согласно взглядам французского философа, именно «эгалитарное» безразличие постмодерна создает предельное напряжение, которое

неминуемо порождает терроризм. Последний рассматривается в постмодернизме как форма лишения напряжения социального поля. Ж. Бодрийяр в своей работе «Прозрачность зла» [2] подчеркивает, что насилие есть не что иное, как крайняя форма безразличия.

Постмодернизм характеризуется несерьезным отношением к смерти, злу, страху, страданиям. Несерьёзным является всё то, что каким-то образом препятствует универсальному информационному постмодернистскому таке-ур (макияжу). Даже смерть представляется постмодернистскому сознанию болезнью, которую можно вылечить. Такой формой излечения, в частности, считается эвтаназия. Все то, что может вызывать метафизический страх перед смертью, подменяется двойниками телеэкранов и связанными с ними виртуальными переживаниями. Ж. Бодрийяр заменил концепт «смерть человека», которым пользовался М. Фуко, концептом «смерть субъекта».

Постмодернизм разрушает границу между массовой и элитарной культурами. Он создает принципиально новую эстетическую парадигму, которая радикально отличается от классической эстетики с ее развитой системой категорий. Эстетика постмодернизма предложила неклассические трактовки многих традиционных эстетических категорий. Отбрасывая категорию эстетического образа, она вводит в качестве одного из своих ключевых концептов симулякр. Мир в постмодернистском сознании утратил свою объективную реальность и представляет собой совокупность симулякров.

Теория эстетического симулякра, благодаря которой этот концепт получил распространение в эстетических учениях конца XX века, разработал Ж. Бодрийяр. Саму постмодернистскую эстетику некоторые современные исследователи определяют как «эстетику симулякра» [10, с. 63], поскольку именно симулякр занимает в ней место «агонизирующей реальности». Сопоставляя традиционную и постмодернистскую эстетику, Ж. Бодрийяр приходит к выводу об их принципиальном отличии друг от друга. Фундамент классической эстетики составляют образность, достоверность, иерархия ценностей, субъект как источник творческого воображения. Постмодернистская «эстетика симулякра» характеризуется поверхностным конструированием артефакта, количественными критериями оценки; принципиальной антииерархичностью. В центре

постмодернистской эстетики – объект, а не субъект, «излишек вторичного, а не уникальность оригинального» [Там же, с. 65].

Как подчеркивает Л. Н. Голубева, «господство симулякра в постмодернистской эстетике свидетельствует о существовании радикального плюрализма и релятивизма во всех областях жизни на горизонте ризомного существования – беспорядочного распространения смыслов, оттенков, вариаций» [4, с. 100]. Характеризуя различия между классической и неклассической постмодернистской эстетикой, В. В. Бычков утверждает: «Если классическая эстетика основывалась на фундаментальных принципах мимесиса, её главными категориями были изображение, образ, символ, иногда – знак, который обязательно отсылает реципиент к какой-то другой реальности (духовной, психической, материальной), то симулякр не отсылает ни к чему другому, кроме себя самого, но при этом имитирует (играет, передразнивает) ситуацию трансляции смысла» [3, с. 85]. «Симулякр» – это подобие действительности, он в какой-то мере связан с эстетическими инновациями классицизма, барокко, романтизма. В нем имеет место симуляция, имитация, подмена реальности. Симулякр как одно из ключевых понятий постмодернистской эстетики символизирует нечто противоположное объективной реальности. Это – муляж, эрзац действительности, пустая скорлупа. Симулякры существуют в искусстве, в частности в живописи, кино, моде, масс-медиа, технике. Симулякр свидетельствует об исчерпанности современной культуры. Он как бы повторяет в свернутом виде переход от техне к мимесису. Естественный мир в постмодернистском искусстве меняется на искусственное подобие, «вторую природу». В симулякрах утрачивается реальность той или иной вещи, ее заменяет фетиш. Яркими примерами искусства, где используется симулякр, являются саморазрушающееся искусство хеппенинга и концептуалистская живопись.

В постмодернистской эстетике, где реальность преобразована в модель, оппозиция между действительностью и знаками снимается и все вокруг превращается в симулякр. В связи с этим постмодернистская эстетика представляет собой своего рода «мистический реализм», который предоставляет артефакту гиперреалистичную мощь сдвоенного, «махрового» симулякра [10, с. 65]. Постмодерн выводит на авансцену пародийный симулякр «сверхчеловека» – «маленького человека», циника,

хама, хулигана, неблагородного героя, чья деятельность может обернуться бессмыслицей или юродством.

Постмодернистское сознание не только отбрасывает Истину как таковую, оно стремится отбросить всякую нормативность в общепринятом понимании этого слова, поскольку видит в ней источник подавления человеческой личности. Постмодернизму присуща именно антинормативность, которая, охватив «все сферы – от морали к языку – выливается в шоковую эстетику, центральными категориями которой становятся уродство, зло, насилие» [Там же, с. 71].

Эстетические нормы, господствовавшие ранее в культуре, не могут быть применены к «произведениям» постмодернистского искусства. Прекрасное и уродливое в «произведениях» искусства постмодерна могут меняться знаками, а также проникать друг в друга полностью или частично. Относительно постмодерна можно говорить об «организованном хаосе» мыслей и чувств. Этот хаос и фиксируется в произведениях постмодернистского «искусства». Отбросив всякую метафизику, всякие устойчивые представления относительно морали и эстетики, постмодернизм дает нам яркий пример диалектики отрицания.

Вместе с нормой постмодернизм предусматривает и разрушение стиля как такового, поскольку он якобы противостоит естественности. Как отмечает О. А. Николаева, постмодернизм определённому стилю предпочитает эклектику, насаждающую принципиально несерьезное, игровое и ироничное отношение к духовным и культурным ценностям, а также полное разрушение эстетики как метафизического принципа [11, с. 13 – 14].

Постмодернизм рассматривает существующую реальность как сферу игры. Согласно теории Л. Витгенштейна, культура, политика, экономика, религия являются разновидностями «языковых игр». Голландский историк и философ Й. Хёйзинга отмечает следующие признаки игры: «Это – действие, протекающее в определенных рамках места, времени и смысла, в обозримом порядке, по добровольно принятым правилам и вне сферы материальной пользы и необходимости. Настроение игры есть отрешённость и воодушевление – священное или просто праздничное, смотря по тому, является ли игра посвящением или забавой» [15, с. 80].

Постмодернистское мировоззрение характеризуется использованием и механическим сочетанием отдельных фрагментов разных культур.

Постмодернизм утверждает невозможность иметь внутреннюю целостность мировоззрения в условиях современного демократического устройства общества. Он стремится к созданию «нерепрессивных» игровых форм культуры и религии, в которых бы уживались непреодолимые антагонизмы и противоречия. Постмодернизму свойственен принцип «двойного мышления», который заключается в ориентации на идеи и понятия, исключаящие друг друга.

Постмодернизм обращен не только к массовому, но и к элитарному сознанию. Ситуация постмодерна свидетельствует о радикальном изменении места и статуса «массовой» культуры. «Массовая» культура сближается с элитарной в содержании идей, которые в ней представлены, но отличается от неё формой подачи материала. Границы между массовой и элитарной культурой стираются, поскольку элитарная культура, так же как массовая, ориентируется на телесные, а не на духовные ценности. Особое место в постмодернистской культуре занимает контркультура, андеграунд. Последний из культуры, которая первоначально противостоит официозу, может превращаться в составляющую официоза, при этом он сочетает в себе черты как элитарной, так и массовой культуры.

Критерием ценности того или того произведения литературы и искусства становится не его идея и морально-нравственное содержание, не его стиль и форма, а интерес. Как подчеркивает О. А. Николаева, оппозиция добра и зла в постмодернистском произведении снимается и заменяется нейтральной в этическом плане оппозицией «интересное – неинтересное» [11, с. 26].

В постмодернистском сознании мир предстаёт в виде текста. Литературное произведение – это уже не организованные автором слова, которые своеобразно выражают «теологический смысл». Они не есть некое «сообщение Автора-Бога», а представляют собой «многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст создан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников [1, с. 388].

Разрушение связи между эстетическим идеалом и сферой сакрального начинается ещё в эстетике модерна. Оно находит своё дальнейшее радикальное проявление в эстетике постмодерна. Выдающийся физик и исследователь «обратной перспективы» в иконописи академик Б. В. Раушенбах утверждает, что современная эстетика потеряла



прежние представления об эстетическом идеале в определенной степени и потому, что радикально порвала с религией. Как и другие ориентированные на православие исследователи искусства, Б. В. Раушенбах крайне негативно относится к искусству постмодерна, утратившему сакральную основу самого эстетического идеала. Исследователь утверждает, что «средневековое искусство апеллировало к разуму, искусство нового времени, Возрождения – к чувствам, а абстрактное – к подсознанию. Это явное движение от человека к обезьяне» [13, с. 108]. В эстетике постмодерна размывается традиционная система эстетических категорий, разрушается вертикаль эстетических ценностей, утрачивается эстетический идеал.

Постмодернистское сознание проявляет себя как сознание знаковое, семиотическое. Знак маскирует отсутствие субстанциональной реальности как таковой [11, с. 29]. Использование постмодернистского знака указывает, прежде всего, на отсутствие объекта, этим знаком заменяемого. Место обозначаемой реальности здесь принадлежит гипотетическому «культурному пространству», произвольно смоделированному постмодернистским сознанием и порой оборачивающемуся полным ничто [Там же]. По словам украинского исследователя В. А. Личковаха: «Главным достижением неклассического искусства, особенно постмодернизма, является эниоэстетика и мистика ничто – «пустого» пространства, монохромной колористики, безмолвной тишины. В произведениях подобной «дзэновской» направленности на первый план выходят созерцание и интуиция (медитация), которые стимулируются не линией или звуком, но их отсутствием, паузой. Эниоэстетическая чувственность здесь сливается с мистической» [8, с. 101].

Для некоторых художников и писателей «эпохи постмодерна» характерно обращение к христианскому вероучению с целью обоснования своего творчества. Для других постмодернистов поиски смысла в «обесмысленном мире» связаны с обращением к религиозно-философскому синтезу Индии и стран Дальнего Востока. Так, например, эстетические взгляды выдающегося абстракциониста П. Клее перекликаются с религиозно-философскими представлениями дальневосточной традиции. В то же время между восточным мировоззрением и западноевропейским постмодернизмом существуют серьезные отличия в плане понимания сакрального. Как утверждает

С. Корнев, «постмодернизм дает восточному человеку шанс победить западную культуру в самом себе, победить западную рациональность, деформирующую его сознание с помощью западного же противоядия» [7]. Однако большинство произведений литературы и искусства постмодерна не испытывают какого-либо тяготения к религиозному началу. Они никак не связаны ни с христианством, ни с другими мировыми и национально-государственными религиями.

Постмодернизм в религиозном плане может выступать в качестве проявления неоязычества. Он стремится к возрождению ранних форм религии, в частности фетишизма и шаманизма, которые представляются постмодернистскому сознанию в качестве образцовой модели «спасения коллективной души человечества» [9, с. 317]. Отсюда и радикально отличающийся от христианского пути спасения выход в трансцендентную и трансперсональную сферу, существующий в «неорелигиозном» сознании постмодерна. Этот выход осуществляется с помощью наркотического опьянения, использования различных галлюциногенов, рок-музыки, спонтанных действий, проявляющихся в хеппенинге и других направлениях современного искусства. Выход в «иную» реальность постмодернистское мировоззрение рассматривает как «возвращение рая».

С одной стороны, постмодернистское мировоззрение тяготеет к технократии и компьютеризации. С другой стороны, оно тяготеет к природе, к естественной жизни, к телесному началу. В этом заключается глубокое внутреннее противоречие всей культуры постмодерна. Для подавляющего большинства неформальных движений, таких как хиппи, панки, рокеры и т. п., характерно неоромантическое восприятие мира. Подобному мировоззрению свойственны максималистские бинарные оппозиции. Миру цивилизации противопоставляются «естественные» отношения; социальным условностям – личная свобода «гражданина мира». «Обусловленную» реальную жизнь преодолевают психоделические фантазии, транс, экстаз, выводящие сознание человека в «расширенное» состояние. Варианты такого «трансцендентного выхода» варьируются от наркотического опьянения до самоубийства. Подобное освобождение и прорыв к духовности выстраиваются в соответствии с триадой: фальшивая жизнь – смерть – новое рождение. Смерть рассматривается в таком случае как одна из форм протеста против повседневного, будничного, «неподлинного» существования человека.



Ситуация постмодерна в культуре и искусстве возникла не на пустом месте. Ей предшествовал длительный период их освобождения из-под влияния религиозных и религиозно-художественных канонов. Освобождение от канонов рассматривалось в рамках «просветительского проекта» как важнейшее условие прогресса в искусстве. В частности, советский исследователь Д. М. Угринович в своей работе «Искусство и религия» подчеркивает: «По-видимому, можно предположить, что уменьшение роли канонов, менее строгая регламентация художественного творчества является одной из важных закономерностей в развитии искусства, существенным проявлением художественного прогресса» [14, с. 139]. С такой позицией автор данной статьи не может согласиться, поскольку она игнорирует специфику самого искусства, в котором прогресс невозможно напрямую связывать с экономическими, политическими и идеологическими условиями. Вообще, прогресс в искусстве – это достаточно сложная и противоречивая проблема, разработка которой не входит в задачи данной статьи.

Рассмотрев особенности десакрализации культуры и искусства эпохи постмодерна, можно сделать следующие выводы.

Десакрализация культуры и искусства – одно из проявлений глубокого кризиса антропности в современном мире. Уровень представлений о сакральном в постмодернистском мировоззрении существенно снижается не только в сравнении с религией, но и в сравнении с политической идеологией. Вследствие десакрализации происходит глобальное разрушение ценностных ориентиров, размывание смыслов бытия человека и мира.

Сакральные ценности национально-государственных и мировых религий подверглись в эпоху Нового времени, в особенности в XX столетии, серьёзной деструкции. Причины этой деструкции являются вполне объективными, поскольку с течением времени изменилось само пространство культуры. Если в эпоху Средних веков существовали локальные цивилизации, которым мало было известно друг о друге, то начиная с эпохи Великих географических открытий мир становится единым. Этому способствует создание новых мощных информационных систем, в частности изобретение книгопечатания, а в XX веке и создание компьютерных технологий. Если до второй половины XIX века европейскому человечеству было сравнительно мало известно о

философии и истории стран Древнего Востока, то с этого времени европейское сознание постепенно усваивает древнюю мудрость Востока. Лишь в XIX – XX веках произошли кардинальные прорывы в естественных науках, существенным образом изменившие научную картину мира. Способность европейской цивилизации усваивать и перерабатывать достижения других культур оказалась исключительной. А потому слова апостола Павла, произнесённые на заре христианства, призывающие «учениями чуждыми» не увлекаться, звучат для европейца конца XX – начала XXI века в какой-то мере как призыв отказаться от многих интеллектуальных благ современной цивилизации. Такой отказ означал бы возвращение к традиционному мировоззрению, основанному на религиозных ценностях, доминирующих в традиционных, «доинформационных» типах общества. Мировоззрение прошедших эпох, в основу которого была положена религия, являлось замкнутым и самодостаточным. Оно не допускало существования рядом с собой каких-либо альтернативных идей. Существовала разветвлённая система контроля и надзора со стороны церкви и государства, препятствующая внедрению в общественное сознание тех идей, которые входили в противоречие с базовыми принципами, утверждёнными религиозным канонами. Это было свойственно и тоталитарным идеологиям, которые, в отличие от религий, не могли существовать без значительных трансформаций столь длительное время вследствие гораздо меньшего потенциала сакрального в них.

В пространстве современной цивилизации, наоборот, различные, порой взаимоисключающие друг друга идеи, почерпнутые из самых разнообразных культурных традиций, могут свободно циркулировать и даже мирно сосуществовать, несмотря на явные противоречия между ними. Тотальная глобализация и информационный бум, связанный с новым «открытием мира», приводят к духовной ситуации, которая в чём-то напоминает ощущения европейского человечества, возникшие благодаря открытию Х. Колумбом Нового света, а также благодаря гениальным научным открытиям Н. Коперника и Г. Галилея. Эти фундаментальные открытия коренным образом изменили господствующие мнения о том, что представляет собой планета Земля, сама Вселенная и какое место в существующем мироздании занимает человек.

В отличие от открытий прошедших эпох, научные открытия XX века, сделанные в области ядерной физики или генетики, не прибавили

оптимизма человечеству. Напротив, мир стал еще более сложным и запутанным, а человек стал остро чувствовать свою «заброшенность» в мир, напоминающий собой лабиринт. Сравнение существующего мира с лабиринтом часто встречается на страницах произведений писателей-постмодернистов У. Эко и Х. Л. Борхеса. В таком лабиринте современный европейский интеллигент вынужден искать суть бытия, которая постоянно ускользает от его понимания.

В подобной духовной ситуации появилась возможность лишения человечества «генеральной категории» его мировоззрения – категории Бога, абсолютного духа, то есть того сакрального центра, вокруг которого на протяжении тысячелетий формировалась духовная культура человечества. Как отмечает исследователь В. В. Патерыкина: «Извечные основания – религия, мораль, искусство – вследствие собственной реформированности под влиянием каркаса постмодерна уже не предоставляют человеку ориентиров, не настраивают на общечеловеческие ценности. В религиозном мировоззрении, которое тысячелетиями формировало ценности, произошел перенос акцента на симулятивность. Нетрадиционные религиозные организации наилучшим образом репрезентируют идеи постмодернистского отношения к устойчивым традициям... Если сам Бог превратился в симулякр, то не стоит надеяться на то, что абсолютизированные существа и места в нетрадиционных организациях остались неприкосновенными и не претерпели изменения отношения к ним. Лидеры современных организаций, выдавая себя за живое воплощение сверхъестественных существ, претендуют на замещение места Бога» [12, с. 348].

Постмодернизм как направление философии выразил свое недоверие уже не только по отношению к религии, но и ко всей классической и даже постклассической философской мысли, к метафизике как таковой. Вся предшествующая культура человечества, согласно философии постмодерна, подлежит глубокой переоценке. И не только культура, но и сама человеческая личность как субъект морали, как «внутренний человек», подлежит «деконструкции» согласно «антифилософии» постмодерна. Если в прежние эпохи личность, нарушающая нормы морали, осознавала «греховность» своего поведения, то в «эпоху постмодерна» она, по сути, приобрела «право на бесчестье». В культуре

постмодерна постепенно устраняется всякая нормативность. А ведь без неё прежняя «классическая» культура не могла существовать.

Постмодернистская релятивистская установка выражена в художественном творчестве многих писателей, представляющих «литературный прорыв» второй половины XX века. Она способствует разрушению сложившихся стереотипов, устоявшихся взглядов и оценок, традиционных представлений об искусстве и морали. Эта установка возникла как результат заполнения современной европейской культуры до краёв многочисленными идеями, возникшими в пространстве иных культур и цивилизаций. Эти идеи стали приобретением европейского человечества сравнительно недавно. В XX веке произошло серьезное размывание системы традиционных ценностей, которая формировалась на протяжении тысячелетий. К этим традиционным ценностям принадлежат, прежде всего, ценности христианства, имеющие огромный сакральный потенциал. Эти ценности служили той основой, на которой базировались представления об истине, добре и красоте у людей прошлых эпох.

Плюралистический характер постмодернистского мировоззрения отдаляет человечество от сакрального начала гораздо сильнее, чем, например, марксистское атеистическое мировоззрение, которое все-таки предусматривает какую-то «социальную», по своему характеру, «благодать» в виде «светлого будущего». В отличие от религиозной святости, достижение которой связано с совершенствованием «внутреннего человека», личности, она достигается в значительной степени путем её нивелировки, растворения в социуме, подобно тому как в восточных религиозно-философских учениях индивидуальность человека растворяется в космосе. Обретение подобной «социальной благодати» отбрасывает в сторону личностный «экзистенциальный» порыв, не предполагает личности вне коллектива, а сам коллектив выступает как некий изначальный закон. При таком подходе происходит, по сути, возвращение к ранним формам религии и к архаическим типам сакрального. В этом случае действует известная формула Э. Дюркгейма, согласно которой бог клана есть не что иное, как сам клан [5]. Личность должна быть вдохновлена социальным началом – законом. Однако этот энтузиазм в конечном счете оказывается недолговечным. Такой «героический энтузиазм» призывает личность пожертвовать собой во имя закона, во имя коллектива, чтобы тем самым вернуть для себя

«потерянный рай». В процессе реализации глобального социального проекта человеческая личность должна разорвать свои родовые связи, отказаться от себя как индивидуума, от самостоятельного мышления и критических оценок, подчинить себя полностью коллективному началу, раствориться в этом социальном бытии. Именно в этом случае она должна обнаружить смысл своего существования, найти в законе «благодать». Такая идеология, в конечном счете, утопична по своей сути, и реализация её основных положений не может быть рассчитана на продолжительное время. Поэтому подобные социальные проекты, в частности коммунистический проект, терпят крах, несмотря на определённый потенциал сакрального, который в них содержится.

Плюралистическое мировоззрение, в отличие от монистического, предполагает свободный выбор личности. Однако этот выбор не имеет серьёзного нравственного обоснования. Такой выбор зависит от времени, которое человек не выбирает, а в нём «живёт и умирает». Лишенное религиозных корней, оторванное от традиции сознание стремится найти и закон и благодать одновременно. Но этой возможности человеческая личность лишена, поскольку изначально не доверяет закону как чему-то абстрактному, как бытию-в-себе, противоположному по своим качествам «экзистенции», бытию-для-себя. Такая личность является «безблагодатной», поскольку лишена каких-либо устойчивых представлений о сверхличностных ценностях. Сознание человека эпохи постмодерна «зацикливается» на собственном «Я». Оно вынуждено оперировать в своей деятельности преимущественно «здравым смыслом» и потому не может подняться выше обыденности. Оно оказывается, в конечном счёте, неспособным не только к осознанию сакрального смысла своего бытия, но даже к теоретическому осмыслению мира и познанию отношений «Я» с этим миром во всём их многообразии и сложности. Именно такой тип мировоззрения и формируется постмодернизмом, который уже не доверяет ни науке, ни философии, ни религии.

В отличие от эпох античности, Средневековья и Возрождения, когда сакральное начало господствовало в сознании человечества, благодаря «просветительскому проекту» Нового времени сакральные ценности постепенно уходят на периферию мировоззрения. XX век характеризуется многими обществоведами как век господства научно-технического мировоззрения, ориентированного, в первую очередь, на прагматические и

утилитарные цели. В эпоху Нового времени человек из микрокосма, божественного творения, «трансцендентального субъекта» познавательной деятельности превращается в объект среди других объектов, что вызывает закономерную тревогу у мыслителей экзистенциалистского направления, в частности у Н. А. Бердяева. Отсюда и его утверждение о том, что в наше время главным является не то, как осуществить утопию, а, наоборот, то, как её избежать. Своего рода предупреждением звучит и высказывание о том, что XXI век либо станет веком гуманитарного знания, либо его не будет вообще. И дело заключается не только в возможности ядерной катастрофы. Напротив, сама ядерная катастрофа становится возможной вследствие глубокого кризиса антропности, перехода крайних форм антропоцентризма в свою противоположность, когда происходит «расчеловечивание» человека и торжествует, в конечном счёте, антигуманизм.

Преодоление кризиса антропности в современном мире «возможно лишь на основе представлений о сакральном, способствующем росту творческого потенциала художника и одновременно способствующем пониманию произведений искусства народом. Сакральное обнаруживает себя лишь там, где есть напряжение духа, поэтому главная задача художников, композиторов, поэтов, писателей и всех остальных творческих деятелей заключается в сохранении и приумножении потенциала сакрального в рамках каждой конкретно существующей культуры» [6, с. 164]. Надеждой на то, что процесс десакрализации современной культуры не фатален, является то, что хотя сакральное и отходит на периферию мировоззрения «общества потребления», оно не может быть, тем не менее, полностью вытеснено из человеческой жизни и сознания. Оно обретает себя даже в моментах обыденной жизни, которые имеют существенное значение для личностной судьбы конкретного человека. Нередко сакральное начало переходит в свою эстетическую модификацию, творя новые формы, как это, например, произошло в искусстве XX столетия. Невзирая на плюрализм и многообразие художественных стилей в искусстве модерна, сакральное начало занимает в нём особое место, поскольку именно оно выступает как начало, созидающее формы. И хотя современный художник «творит» мир, не всегда согласовывая своё творчество с законами истины, добра и красоты, на основе которых Бог сотворил мироздание, тем не менее сам процесс



творчества несёт в себе нечто обнадёживающее в плане ресакрализации, а значит, и в преодолении глубокого кризиса антропности современной эпохи.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика : пер. с фр. / Ролан Барт ; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – 615 с.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр ; пер. с фр. Л. Любарской и Е. Марковской. – М. : Добросвет, КДУ, 2014. – 260 с.
3. Бычков В. В. Феномен неклассического эстетического сознания / В. В. Бычков // Вопр. философии. – 2003. – № 12. – С. 80 – 92.
4. Голубева Л. Н. Теургическое беспокойство современного художника как эстетическая проблема / Л. Н. Голубева // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2001. – № 5. – С. 94 – 103.
5. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения / сост., общ. ред. А. Н. Красников. – М. : Канон+, 1998. – С. 174 – 231.
6. Ильченко В. И. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве / В. И. Ильченко, В. М. Шелюто. – Киев : АО «ИТН», 2002. – 325 с.
7. Корнев С. Восточный постмодернизм [Электронный ресурс] / С. Корнев. – Режим доступа : <http://www.russ.ru/journal/kritik/98-06-16/kornev.html>.
8. Личковах В. А. Sacrum як ідея ставлення до свят в українській філософії мистецтва: (ст. перша) / В. А. Личковах // Філософ. думка. – 2004. – № 1. – С. 92 – 109.
9. Маккена Т. Пища Богов: поиск первонач. дерева познания : радикал. история растений, психоактивных веществ и человеческой эволюции : пер. с англ. / Теренс Маккена ; предисл. В. Майкова. – М. : Изд-во Трансперсон. ин-та, 1995. – 378 с. – (Тексты трансперсональной психологии).
10. Маньковская Н. Б. Симулякр в искусстве и эстетике / Н. Б. Маньковская // Филос. науки. – 1998. – № 3/4. – С. 63 – 75.
11. Николаева О. Современная культура и Православие / О. Николаева. – М. : Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. – 288 с.
12. Патерикіна В. В. Сакралізація й десакралізація в ситуації постмодерну : монографія / В. В. Патерикіна. – Алчевськ : Дон ДТУ, 2013. – 368 с.
13. Раушенбах Б. В. Некоторые психологические аспекты космонавтики и эстетики / Б. В. Раушенбах // Знание – сила. – 1987. – № 1. – С. 104 – 111.
14. Угринович Д. М. Искусство и религия / Д. М. Угринович. – М. : Политиздат, 1982. – 288 с.
15. Хейзинга Й. Homo Ludens. Опыт исследования игрового элемента в культуре / Й. Хейзинга ; пер. В. Б. Описиса // Самосознание европейской культуры XX века : сб. / вступ. ст. Р. А. Гальцевой. – М. : Политиздат, 1991. – С. 69 – 94.
16. Эко У. Вечный фашизм / Умберто Эко // Эко У. Пять эссе на темы этики : пер. с ит. Е. Костюкович. – СПб. : Симпозиум, 2003. – С. 49 – 80.
17. Якимович А. К. Тоталитаризм и независимая культура / А. К. Якимович // Вопр. философии. – 1991. – № 11. – С. 16 – 25.

УДК 130.2

В. Д. Исаев

**РАСЧЕЛОВЕЧИВАНИЕ...**  
**(Может ли сегодня быть успешным бизнесом**  
**открытие бюро находок?)**

*Заперто. Уехали... Про меня забыли.*

*А. П. Чехов. «Вишневый сад»*

В докладе Святейшего Патриарха Кирилла на XX Всемирном русском народном соборе 1 ноября 2016 года сказано: «Происходящий на наших глазах подрыв нравственной основы человеческого бытия грозит **расчеловечиванием** мира». Обращаем внимание на выделенное понятие «расчеловечивание» – это, по сути, диагноз состояния способа бытия, всей современной цивилизации. Дело в том, что расчеловечивание представляет собой не только логический конец многих экономических, политических и экологических мировых процессов, длившихся порой столетиями, что само по себе уже страшно, но расчеловечивание представляет собой процесс, противоположный акту Творения, отрицающий замысел Бога в отношении человека и Творения Вселенной: «И сотворил Бог человека по Образу своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею...» (Быт. 1; 27 – 28). Инаковость человека по сравнению со всем живым и мертвым определяется тем, что это существо духовное и поэтому призвано властвовать над всем сотворенным миром. Святитель Иоанн Златоуст разъясняет: «Выражение: «по образу» употреблено им для означения власти и господства (человека) над всеми тварями». Нарушение человеком духовно-нравственных законов и означает по сути расчеловечивание. Для того чтобы человек отказался исполнять духовно-нравственные законы, которые составляют одну из важнейших базовых ценностей и абсолютных мировоззренческих ориентиров, разработана специальная технология «окна Овертона».



*«Описанное Овертоном Окно возможностей легче всего движется в толерантном обществе. В том обществе, у которого нет идеалов и, как следствие, нет чёткого разделения добра и зла.*

*Вы хотите поговорить о том, что ваша мать – шлюха? Хотите напечатать об этом доклад в журнале? Спеть песню? Доказать, в конце концов, что быть шлюхой – это нормально и даже необходимо? Это и есть описываемая технология. Она опирается на вседозволенность.*

*Нет табу.*

*Нет ничего святого.*

*Нет сакральных понятий, само обсуждение которых запрещено, а их грязное обмусоливание – пресекается немедленно. Всего этого нет. А что есть?*

*Есть так называемая свобода слова, превращённая в свободу расчеловечивания. На наших глазах, одну за другой, снимают рамки, ограждавшие общество бездны самоуничтожения. Теперь дорога туда открыта» [3]. И далее: «Технология «Окно Овертона» основана на базовых слабостях практически любой личности.*

*Толерантность как возможность ввести любые, даже самые отвратительные мнения в обиход. Самое интересное, что в описании толерантности (Википедия) кроме терпимости есть и еще одно определение – добровольное перенесение страданий. Именно это определение подходит к тем людям, которые готовы мириться с противоположными им взглядами, точнее навязыванием им этих взглядов как их собственных. Именно потребность в принадлежности и уважении заставляет нас отказываться от своих взглядов, опасаясь вызвать агрессию и недовольство у оппонента» [Там же].*

Успех этой технологии основан на антропологической асимметрии цивилизации и культуры, которая, как правило, проявляется в виде асимметрии добра и зла по отношению к человеку: зло всегда более агрессивно, у него всегда больше возможностей навязать свою логику, логику зла, для модификации поведения человека. Сартр и С. Лем, размышляя о проблематичности сохранить человеческое достоинство в экстремальных нечеловеческих условиях тотального зла, отмечали, что человек в этих условиях «катастрофической этики» не только перестает быть человеком, но превращается в животное и даже в растение. И здесь уже не действуют законы нормальной человеческой этики, этики

распознавания и императивности добра и неприятия зла. Сергей Лукьяненко в «Ночном дозоре» писал: «К сожалению, Зло сильнее по своей природе. Зло деструктивно. Оно разрушает куда легче, чем Добро созидает». Этот эффект мы называем «эффектом ложки дегтя»: действительно, ложкой дегтя, как известно, можно испортить целую бочку меда, а вот бочку дегтя ложкой меда не испортишь никак. В основе этого эффекта лежит асимметрия цивилизационного и культурного пространств по отношению к человеку. Основным признаком цивилизационного пространства мы считаем воспроизведение в нем эгоцентризма и бесконечной борьбы за первенство, выживание и собственное благополучие. А культура, как мы ее понимаем, есть способ существования человека в социуме, когда Другой – цель, а «Я» – средство. При этом антропологическая асимметрия бытия в первую очередь проявляется в том, что цивилизация, основываясь на витальных потребностях человека и проникая в человека через эти потребности, активно требует перестройки культуры в квазикультуру, чтобы избавить человека от «химеры» совести. Бытует шутка: «Честность – это очень похвальное качество. Обычно за честность сначала хвалят, а только потом с работы увольняют». Однако, как говорится, в каждой шутке только доля шутки! Уволенный с работы «потеснит» свою честность в душевном пространстве, чтобы она не мешала ему перейти в пространство квазикультуры. Под квазикультурой мы понимаем конфигурацию социума, содержащего элементы традиционной культуры, но по форме выстроенной как цивилизация, когда духовные и вообще культурные ценности приобретают статус якобы- (квази-) ценностей и работают на эгоистические и телесные потребности человека – его внешнюю личность. Это и есть первый и решительный шаг человека по пути расчеловечивания как потери способности жить в культурном пространстве. Станислав Ежи Лец как-то заметил: «У человека нет выбора: он просто обязан быть человеком». И это абсолютно правильно. К сожалению, время постоянно создает такие условия, которые не только понуждают нас к выбору, но и определяют его таким образом, что нам ничего не остается, как перестать быть человеком. Расчеловечивание – процесс более энергичный, чем очеловечивание. Хотя в природе гадкий утенок превращается в прекрасного лебедя естественно, т. е. через насмешки и оскорбления, но естественно. Можно говорить о естественной

или, если хотите, о божественной энергии преобразования, нетварной энергии, энергии фаворского света.

Человек, погруженный всей своей жизнью в пространство цивилизации, укоренившийся в этом пространстве, привязанный к почве цивилизации комфортом, удовольствиями и соблазнами, подкрепляемыми убеждением, что именно этот мир – лучший из миров, что эта жизнь – лучшая из жизней, что этот образ жизни – лучший из возможных, становится на путь расчеловечивания сначала субъективно, а затем и объективно. Человек с убеждениями, которые ежесекундно рождает и подпитывает квазицивилизация, повторяет путь гадкого утенка, только наоборот: рождаясь лебедем, он становится, повзрослев, гадким утенком. Его трагедия состоит в том, что он знает и помнит, каким надо быть, чтобы быть человеком, но отторгает это знание и стоящий за ним образ жизни со всеми его волениями и потребностями как досадное недоразумение, блажь, обузу. В окружении себе подобных он понимает, что стыдно желать культуры, стыдно быть человеком. Этот стыд в феноменологии неловкости – единственное, что остается в нем от стыда в феноменологии совести. Тема эта не нова. Приведем одну довольно длинную цитату – она стоит того, чтобы вспомнить время, когда проблема расчеловечивания у нас вызывала не страх, а смех: этого не может быть, потому что не может быть никогда! Еще в 1961 г. Валерий Медведев написал сказочную повесть «Баранкин, будь человеком!». В книге рассказывалось о том, как двум двоечникам надоело быть людьми. В школе двоек получать нельзя, уроки прогуливать нельзя, драться нельзя. А что же можно-то?! Всегда учить уроки, быть примерным, быть трудолюбивым... Какая скука! «А давай попробуем превратиться в каких-нибудь птиц или насекомых! Поживём в своё удовольствие!» – решили друзья-школьники Юра Баранкин и Костя Малинин. И чем же это для них обернулось? В частности, в начале повести происходил такой диалог:

*«Фокина (возмущённо). С тобой совершенно невозможно разговаривать по-человечески!*

*Я (хладнокровно). Ну и не разговаривай!*

*Фокина (ещё возмущенней). И не буду!*

*Я (ещё хладнокровней). А сама разговариваешь!..*

*Фокина (возмущенней в тысячу раз). Потому что я хочу, чтобы ты стал че-ло-ве-ком!*

– А если я устал быть человеком, тогда что?.. – возмущённо закричал я на Фокину.

– Ну, Баранкин! Знаешь, Баранкин!.. Все, Баранкин!.. – сказала Фокина и вышла из класса.

*А я снова остался сидеть за партой, молча сидеть и думать о том, как действительно я устал быть человеком... Уже устал... А впереди ещё целая человеческая жизнь и такой тяжёлый учебный год... А завтра ещё такое тяжёлое воскресенье!..»*

И здесь же приведем другой факт, который почему-то сегодня смеха не вызывает: в американском штате Орегон суд вынес решение, признающее человека ни мужчиной, ни женщиной. Первый на территории США человек, имеющий законное право требовать от других называть себя во множественном лице, то есть «они», – Джейми Шуп. Шупу 52 года, и 18 из них он провел в американской армии. У него есть жена и ребенок. Супруга «их», общаясь с прессой, заявила, что полностью одобряет и поддерживает мужа. Вопрос: будет ли в такой семье Баранкин человеком?! В вышеупомянутом «Ночном дозоре» есть и такие слова, которые дают ответ на наш вопрос: «Есть повод для гордости, мне не потребовалось и десятка лет, чтобы окончательно перестать быть человеком». Чтобы очеловечивать мир, или по крайней мере сколько-нибудь успешно противостоять расчеловечиванию, надо постоянно задавать вопросы: «Отчего соиздание Всеблагого Бога несовершенно? Как смириться с всепроникающей силой зла?» Это более важно для познания себя в мире и мира в себе, чем известные в нашей публицистике «вечные» вопросы, которые поставили классики: **Что делать? Кто виноват? Кому на Руси жить хорошо?** Интересно отметить, между прочим, что в Интернете сегодня все говорят о первых двух. О третьем – ни слова! Видимо потому, что он всегда важнейший, в особенности сейчас, в преддверии столетия Октябрьской революции! Решение (фундаментальный ответ) дан тысячелетия назад в другом по-настоящему страшном вопросе: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты меня оставил!» (Мф. 27:46). Татьяна Ратькина написала: «Немыслимо и недопустимо на евангельское: «Боже Мой! Для чего Ты меня оставил?» – посоветовать обратиться к другому собеседнику» [1]. Действительно, вопрошание – это всегда вопрошание сначала и главным образом к себе. Святитель Дмитрий Ростовский именно так советует понимать поиски ответа на это

вопрошание Спасителя: «Вспоминая эти слова Христовы, и ты воскликни к Нему в великом умилении сердца, воскликни к Богу, говоря: «Боже Сыне, Слово Божие, Христе Спаситель мой, страждущий ради меня на Кресте плотью, услышь меня, вопиющего Тебе: Боже Мой, зачем Ты оставил меня? Подыми падшего! Оживи умерщвленного множеством грехов, чтобы не погиб я во грехах! Прими мое покаяние и человеколюбно помилуй!» Если раньше царь Петр посылал учеников за границу и требовал обязательного возвращения, затем мы, мечтая о безвизовом режиме, на самом деле мечтали из двух вариантов «отечество или заграница» выбирать заграницу, то теперь это уже не важно. Перед учеником по окончании учебы в школе или вузе встанет другой выбор: поскольку современная учеба загнала его в цивилизацию, перед молодым человеком встает выбор: **возвращаться в культуру или оставаться в цивилизации.** В первом случае он обрекает себя на почти нищенское существование, вражду со стороны богатых и бедных и постоянное давление и искушение со стороны масс вытеснить его из культуры в революционеры, чтобы масса могла ясно, четко и с легкой душой ответить на вопрос «Кто виноват?», уверенно указывая на интеллигента, т. е. молодого человека, добровольно покинувшего цивилизацию и взвалившего на себя бремя знаний культуры.

В зависимости от того, в каком пространстве мыслит и, соответственно, действует человек – в цивилизации, культуре, квазицивилизации или квазикультуре, – зависит суть ответов как на извечные «три русских вопроса», так и на главный вопрос для человечества.

Расплатой за коммунизм, который мы реально строили, оказался проект под названием «цифровой коммунизм», где все сосчитано и запрограммировано. Сообщая о тех ассоциациях, которые у нее вызвала пьеса Саши Денисовой «Иов», Татьяна Ратькина писала: «Борис Савин – Бог. То есть, во вселенной Саши Денисовой, гениальный математик, создавший мир как уравнение, как просчитанную до мелочей компьютерную программу. И тут же покинувший свое творение. Мы просим откровений и чудес, требуем рассудить нас, простить грехи, исправить ошибки, объяснить, «призреть»... Но, добавив в формулу бытия элемент случайности, божество предоставило своим созданиям самостоятельно разбираться с результатами.



Творец никому не оказывает предпочтения («Под всем небом все мое!»), никому не обещает спасения. Мы сами подаем знаки и отвечаем на вопросы...» [1]. Расчеловечивание означает, что человек, вопрошая себя и перестав думать о себе как о творении божьем, перестав думать о той ответственности, которую он несет за счастье своего подобия Творцу, перестает быть с Богом. Расчеловечивание – это позорное отступление человечества с поля Культуры, бегство в Цивилизацию. В цивилизации зло плодится и размножается, делая одновременно человека бесплодным. Это падение бытия в быт. Это замена метафизического поиска советами психоаналитика, это сужение горизонта видения мира и понимания его глубины, это замена эмоции цифрой, одним словом, это – расчеловечивание как потеря совести. Замена эмоции цифрой и приводит нас к цифровому коммунизму. На эту тему написан ряд работ Сергея Хапрова. Не случайно в одном из комментариев о его идее написано: «Как я понимаю, открытие этого филосОфа, это то что теперь наконец-то всех можно посчитать, кто именно и где именно находится. А раз можно посчитать, значит каждый получит по потребностям. А раз можно дать каждому, что ему нужно, значит, – УРРРААА коммунизм. Теперь остается убедить быдло, вживить чипы, а то как считаешь. А вот откуда возьмется все, что нужно быдлу, откуда оно произойдет, быдлу рассказывать не надо. На дурака не нужен нож, ему с три короба наврешь, и делай с ним, что хошь» (авторская стилистика и пунктуация сохранены. – *В. И.*). Идея эта не нова. Еще в теперь уже давние советские времена академик Глушков предлагал отказаться от денег и заменить их всеобщим учетом с помощью вычислительных машин. Неизвестно, остановило бы это сползание нашей страны к расчеловечиванию или же ускорило бы этот процесс. Не случайно сегодня обсуждаются только первые два вопроса. О третьем – «Кому на Руси жить хорошо?» – не говорят и не обсуждают широко ответы на него. Этот вопрос вне зоны вопрошания. Заметим, что это слово мы употребляем в метафизическом смысле, как философское понятие, суть которого М. Хайдеггер определяет так: «Метафизика – это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем сущее обратно для понимания как таковое и в целом». Это не случайно, потому что он связан с вопросом о судьбах народов после Великой Октябрьской социалистической революции. Именно это событие есть событие экзистенциальное, и в качестве такового «является

вопрошание, которое обеспечивает диалог подлинного субъекта и бытия. Исходная ситуация такого диалога – обнаружение себя в экзистенциальном континууме, о котором не известно ничего.

Достигнуть этого состояния весьма непросто, поскольку неизвестность сокрыта культурой. Она вводит в бытие, которое ограничивается ее собственными значениями. Культура заключает человека в кокон из мириад ответов, в котором он переживает иллюзию комфорта и ясности. Этот путь лежит через неопределенность, в которой его подстерегает множество опасностей. Всегда есть риск ошибиться и получить урон, поэтому любой настоящий вопрос вызывает тревогу и обостряет чутье до предела» [2].

На просторах основы «цифрового коммунизма» – Интернета – мне встретились мысли-наблюдения простого человека, который жил в СССР и понимает, что все не так. Не так, как должно бы быть. «Искусство в СССР романтизировало учебу и труд, и это было здорово! Лично я вспоминаю с большой теплотой свои школьные годы. Сегодня же очень хорошо платят за романтизацию отморозков, кидал, мошенников и прочих тарантиновыродков, числящихся среди «друзей Оушена» и живших «однажды в Америке». Хитрость, цинизм, беспринципность возведены в достоинства. Сегодня добрый человек считается рохлей. Честный трудяга – лохом. Если порядочный и не можешь ради выгоды предать свои принципы – значит ты неудачник. (Попробуйте сегодня открыть бюро находок, и вас сразу примут за сумасшедшего.)

Раньше работали на родину, теперь многие (особенно известные люди) думают, как бы эту родину выгодней продать, чтобы на старости лет спокойно жить, не заботясь о хлебе насущном. Юмором теперь называют ржач. Любовью – секс. Чтобы не включались мозги, молодежь держат в состоянии перманентной эрекции» [4]. В самом деле, в бюро находок надо возвращать хозяину потерянные вещи. Логика расчеловечивания не в том, чтобы что-то возвращать, а в том, чтобы брать все, что плохо лежит. При этом насилие оправдывается переводом мотивации на язык долга (Дэвид Гребер). Либо открывайте бюро находок, чтобы каждый проходящий к вам становился вашим должником (успешный бизнес), либо осознайте свой долг перед Всевышним (вочеловечивание, спасение и жизнь вечная). Вспомним третий вопрос («Кому на Руси жить хорошо?») и историю поисков третьего пути, когда завещано: «Да будет слово ваше: «да, да»,

«нет, нет»; а что сверх этого, то от лукавого» (Мтф. 5, 37). Третьего не дано – либо к вочеловечиванию, либо к расчеловечиванию...

### ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ратькина Т. Бытопадение [Электронный ресурс] / Т. Ратькина. – Режим доступа :

<http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Bytopadenie>

2. См.: <http://ordobasileus.org/o-praktike-voprosaniya>

*«Прелесть» этой технологии в том, что она работает даже при ее осознании. Обычно манипуляции перестают работать, как только вскрывается ее подлинный смысл. В данном же случае воздействие на подсознание возникает через базовые потребности человека...*

3. *«Основные рычаги давления на человека:*

1) *Толерантность.*

2) *Эвфемизм.*

3) *Принадлежность к стае.*

4) *Иллюзия авторитета.*

5) *Законно – значит правильно.*

*«Окна Овертона» основываются на базовых потребностях человека, которые в пирамиде Маслоу занимают места со 2 по 4 ступень.*

*Вот эта «Пирамида Маслоу»:*

1) *Физиологические потребности: голод, жажда, половое влечение и т. д.*

2) *Потребность в безопасности: чувство уверенности, избавление от страха и неудач.*

3) *Потребность в принадлежности и любви.*

4) *Потребность в уважении: достижение успеха, одобрение, признание.*

5) *Познавательные потребности: знать, уметь, исследовать.*

6) *Эстетические потребности: гармония, порядок, красота.*

7) *Потребность в самоактуализации: реализация своих целей, способностей, развитие собственной личности.*

*В связи с тем, что потребности со 2 по 4 практически никогда не удовлетворяются в полной мере и навсегда, они с легкостью становятся объектом манипуляции в адрес практически любого человека» – ОКНО ОВЕРТОНА – ТЕХНОЛОГИЯ РАСЧЕЛОВЕЧИВАНИЯ ЛЮДЕЙ. – Режим доступа :*

<http://bourabai.ru/articles/overton.htm>

4. Памяти СССР, или Некролог с обнадеживающим эпилогом [Электронный ресурс]. – Режим доступа :

<http://www.colors.life/post/1132105/>



УДК 330.33.01

Н. Д. Свиридова

**ТЕОРИЯ КРИЗИСА ЭКОНОМИКИ:  
ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Основой жизни человеческого общества является производство материальных благ с целью потребления. Все необходимое для удовлетворения потребностей человек может взять у природы. Но не все в природе готово сразу к употреблению. Для приспособления веществ природы к нуждам людей и присвоения его результатов необходим процесс производства, в котором главное – труд человека. Труд является, прежде всего, процессом между человеком и природой, в котором человек воздействует на природу, чтобы придать взятому у нее веществу форму, пригодную для удовлетворения потребностей. В процессе труда человек развивает свои способности, свою собственную природу. Производительные силы растут, совершенствуются, а это приводит к необходимости смены производственных отношений.

Способ производства материальных благ обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Следовательно, каждая ступень развития общества (или общественно-экономической формации) характеризуется господством определенного способа производства и наличием соответствующих ему политико-юридических и идеологических форм.

Определяющее значение экономики в развитии общества очень рано вызвало у людей потребность осмыслить и понять ее, чтобы результаты своих наблюдений и знаний использовать для улучшения условий труда и жизни общества.

Формирование экономической мысли на каждом этапе развития общества обуславливалось характером производственных отношений, а в классовом обществе – интересами господствующих классов (в современной трактовке – финансовыми и промышленными магнатами, олигархами).

Между экономическими идеями и экономическими отношениями существует взаимосвязь, поскольку идеи относятся к надстройке, а

отношения составляют базис. Однако история надстройки не является простым отражением базиса. Развитие экономических учений имеет свои закономерности, так как между идеями существует внутренняя связь. Передовые общественные идеи возникали в условиях разложения старого общественного строя. Они представляют собой силу, способствующую его преобразованию. Так, меркантилизм, являясь первой теорией капитализма, возник еще в рамках феодального строя на последнем этапе его существования.

В современном обществе трудности решения экономических задач (например, таких, как кризис) повысили решение обоснованности и достоверности экономической теории, возникшей и развивающейся с возникновением и развитием общества. Она должна стать основой хозяйственной политики, принимаемой в государстве в качестве руководства к действию. Вопрос о том, как решали те или иные проблемы экономисты прошлого, неизменно возникает тогда, когда существующая теория не справляется с объяснением новых проблем современности. В связи с этим приобретает актуальность изречение Джоан Вайолет Робинсон (английский ученый-экономист первой половины XX века): «Смысл изучения экономической теории не в том, чтобы получить набор готовых ответов на экономические вопросы, а в том, чтобы не попадаться на удочку к экономистам».

В экономической науке нет простых правил для того, чтобы отличить верную теорию от неверной, адекватную от неадекватной. Она может лишь подсказать нам, в какой области надо сосредоточить наши эмпирические исследования. Тем не менее многие основополагающие нормативные теоремы невозможно подвергнуть эмпирической проверке. Кроме того, большинство теорий и учений, с одной стороны, относятся к экономическому поведению, но с другой – не позволяют его прогнозировать. К сожалению, история экономической науки свидетельствует, что экономисты нередко второстепенное принимают за основу и полагают, что владеют истиной. Хотя на самом деле, как показывает практика, это всего лишь сложная цепь определений и ценностных суждений, замаскированных под научные выводы. Обнаружить эту тенденцию можно лишь изучая историю экономической науки. В современной экономической теории можно найти ряд концепций, выдаваемых за научные прогнозы и рекомендации для экономической

политики, которые содержат ценностные суждения, но не могут способствовать разрешению экономических проблем. И тем не менее экономическая наука формируется опытом прошлых поколений, а ее история выступает своего рода испытательной площадкой для ответов на многие экономические вопросы, в частности – для поиска ответа, в чем сущность такого явления, как экономический кризис, где и когда он возникает и как находить выход из создавшейся ситуации.

Понятие «экономический кризис» многогранно, сложно и далеко не полностью изучено. Приведем лишь несколько определений данной категории, выведенных на протяжении длительного исторического этапа развития общества и экономической науки.

«Кризис» в переводе с греческого *krisis* – поворотный пункт. На первый взгляд, как многие экономические категории (например, «капитал» в переводе с английского означает «генеральный»), никакого отношения к экономике не имеет. Но сама суть категории раскрывает значение и сущность явления, а также прогнозные действия. Кризис становится неким поворотным пунктом в экономической политике, началом новых действий для преодоления трудностей и решения проблем.

Экономический кризис – резкое ухудшение экономического состояния страны, проявляющееся в значительном спаде производства, нарушении сложившихся производственных связей, банкротстве предприятий, росте безработицы и в итоге – в снижении жизненного уровня, благосостояния населения [1, с. 213].

Циклическое развитие экономики стало предметом анализа экономистов еще в середине XIX века. В 1847 году английский ученый Х. Кларк отметил, что между двумя мировыми «экономическими катастрофами» 1793 и 1847 годов (а именно в эти годы замечены первые кризисные явления в мировой экономике) прошло 54 года, и предположил, что такой интервал не случаен и должны существовать какие-то «физические» причины этого явления [2].

Далее английский ученый В. Джевонс заметил повторяющиеся длительные периоды роста и падения в анализировавшихся им рядах цен. Однако он не смог найти объяснения этому явлению, причины, общей для всех случаев.

В 60-х годах того же века была разработана теория циклических кризисов К. Маркса. Эта теория дала толчок к изучению феномена

длинных волн. Цикличность экономических кризисов Маркс объясняет следующим образом. Темпы роста потребления отстают от темпов роста мощностей, создаваемых той частью доходов, которая направляется на инвестиции, и поэтому возникают «избыточные мощности», превышающие реально существующий спрос, что, в свою очередь, требует снижения инвестиций, вызывая сокращение доходов и спад экономики. Следовательно, наступление кризиса связано с недопотреблением на основе избыточного сбережения, т. е. пересбережения. Цикличный процесс, по Марксу, начинается с подъема, вызываемого ростом совокупного спроса для накопления ради максимизации прибыли, к которой стремятся капиталисты, – это причина. Заканчивается цикл спадом, т. к. растущий в период подъема спрос на труд превышает его реальное предложение и приводит к повышению заработной платы и устранению безработицы, что оборачивается затем снижением нормы прибыли и замедлением накопления, – это следствие. И вновь начинается очередной экономический цикл, в течение которого происходит новая реструктуризация экономики, сопровождаемая инвестициями новых рабочих мест, пока в процессе накопления не возобладают тенденции нормы прибыли к снижению и никчемности капитальных ценностей, рост резервной армии труда и падение заработной платы, и наступит кризисная ситуация [3].

Естественно, Маркс не мог предвидеть тех форм модификации производственных отношений и социально-политических изменений в обществе, которые имеют место сейчас. Он дает лишь методологический ключ к их пониманию. В этом смысле прав Энгельс: «...если желаешь заниматься научными вопросами, необходимо, прежде всего, научиться читать сочинения, которыми хочешь воспользоваться так, как их написал автор и, прежде всего, не вычитывать из них того, чего в них нет» [2, с. 73].

В 1901 году русский марксист А. И. Гельфанд определил, что капиталистической экономике свойственны длительные периоды спада и застоя. Причинами подъема экономики в начале XX века он считал открытие новых рынков, внедрение электричества и рост добычи золота.

Далее изучением кризисов в экономике занимались голландские ученые Я. В. Гельдерен и С. Де Вольф, которые, опираясь на статистику цен и роста производства, показатели финансов и занятости, разработали теорию волнообразного эволюционного движения при капитализме.

Русский ученый Н. Д. Кондратьев дал следующее определение понятия «кризис»: «...конъюнктура – сложившаяся на данный промежуток времени обстановка, ситуация в какой-либо сфере общественной жизни. Если говорить об экономической конъюнктуре в условиях капиталистической системы, то здесь имеются в виду конкретные условия процесса производства, а также ситуация, сложившаяся на рынках на данной фазе капиталистического цикла» [4, с. 8].

Если рассматривать сложившуюся конъюнктуру на данный момент, то можно выделить основные факторы ее определяющие:

- постоянно действующие нециклического свойства (научно-технический прогресс, демография, природные ресурсы);
- постоянно действующие циклического свойства (уровень цен, рост производства, экономический рост и др.);
- случайные, временно действующие (войны, стихийные бедствия, политическая нестабильность, интеграционные процессы).

Общей тенденцией мировой экономики и большинства стран является повышение уровня цен, изменения экономической конъюнктуры, т. е. влияние факторов второй группы. Однако если даже в долговременном периоде прослеживаются тенденции к росту, то все равно этот рост неравномерен. Рост может уступать место спаду. Как показывает практика, здесь сильное влияние оказывают факторы третьей группы, которые в последнее время возникают все чаще.

Статистический анализ временных рядов и выделение эмпирических закономерностей в теории Кондратьева говорят об эндогенном характере длинных волн в экономическом развитии. Ни один цикл не возникает случайно, и влияние факторов на них также не случайно. Например, изменение техники вызвано запросами производства, созданием таких условий, при которых применение изобретений и нововведений становится просто необходимым. Войны и революции являются следствием создавшейся экономической, социальной и политической обстановки. Потребность в освоении новых территорий и миграция населения – это также результат подобных обстоятельств. Названные явления играют роль не случайных толчков, порождающих очередной цикл, а части механизма, обеспечивающего волнообразное развитие.

Теоретические основы экономических кризисов дают необходимую основу для оценки состояния экономики и прогнозирования ее будущего

состояния. По прогнозам большинства ученых, верхняя точка подъема была пройдена экономикой в 70-е годы прошлого века и, начиная с этого периода, находится в состоянии кризиса. Каждая последующая фаза цикла есть следствие условий, постепенно накапливающихся в течение предыдущего времени, и каждый новый цикл будет следовать неизменно. Ход больших циклов осложняют факторы, особенно, как показывает практика, факторы третьей группы. Тем не менее рост неизбежен. У истоков повышательной фазы происходят глубокие изменения всей жизни общества, которым предшествуют значительные научно-технические изобретения и нововведения, что, в свою очередь, приводит к развитию производства и возникновению новых отраслей. Повышательные фазы всегда более богаты на социальные потрясения (революции, войны), чем понижательные. Средством смягчения циклических колебаний и достижения благоприятной экономической конъюнктуры может стать государственная плановая политика.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Райзберг Б. А. Современный экономический словарь / Б. А. Райзберг, Л. Ш. Лозовский, Е. Б. Стародубцева. – 6-е изд., перераб. и доп. – М. : ИНФРА-М, 2008. – 512 с.
2. Свиридова Н. Д. История экономических учений / Н. Д. Свиридова. – Луганск : Изд-во ВНУ имени Владимира Даля, 2005. – 152 с.
3. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1 : Процесс производства капитала / К. Маркс. – М. : Политиздат, 1983. – 905 с.
4. Кондратьев Н. Д. Большие циклы экономической конъюнктуры / Н. Д. Кондратьев. – М. : Ин-т экономики РАНИОН, 1928. – 69 с.



УДК 008.001.14

Л. Б. Мизина

### ДЕГУМАНИЗАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ТЕНДЕНЦИЙ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Бурное начало XXI столетия показало, что оно всего лишь продолжение XX, напряженное осмысление и глубокое переживание событий минувшего века. Оказавшись в XXI столетии, мир не избавился от старых проблем, которые только заострились до предела и приобрели более драматичные черты. «То, что происходит с миром во всех сферах, есть апокалипсис целой огромной космической эпохи, конец старого мира и преддверие нового мира» [1, с. 22]. Эти слова принадлежат началу XX века, но в полной мере характеризуют и нынешний: «Разрыв покровов культуры и глубокая в ней расщелина есть симптом некоего глубокого космического процесса. Мир меняет свои одежды и покровы» [Там же, с. 27].

Сравнение двух исторических эпох современными политиками, учеными, деятелями искусства отнюдь не является случайным, слишком много общего обнаруживается у этих двух эпох. Ожесточенная борьба охватила все сферы жизни современного общества: политические, религиозные, межнациональные, межсословные отношения и т. д. Современный человек оказался на пересечении исторических эпох, модерна и постмодерна, Востока и Запада, рабства и свободы, массовой и элитарной культуры, в плену разнонаправленных общественных тенденций: глобализма и антиглобализма, сциентизма и антисциентизма, рационализма и иррационализма, пессимизма и оптимизма, монокультурности и поликультурности и т. п. Эпоха постмодерна, с одной стороны, дает человеку свободу творческого самовыражения, с другой – искажает до невозможности воспроизведения своей человеческой целостности.

В этом контексте по-прежнему актуальны «вечные» вопросы: Что есть человек? Является ли он целью общественного развития? В чем смысл человеческой жизни? Что можно и нужно сделать для саморазвития, совершенствования человека? Характер решения этих вопросов был

важнейшим показателем гуманистического содержания любого вида общественной деятельности.

Гуманизм, основой которого является представление о человеке как высшей ценности, во все времена противостоял процессам разрушения человеческих отношений в истории общества. Гуманизм как мировоззренческий принцип может иметь оптимистический или трагический характер, но всегда ориентирован на человека, и, конечно, очень тесно связан с антропоцентризмом, хотя это и нетождественные понятия.

XX век – время кризиса антропоцентризма, разочарования в возможностях человеческого разума. Глобальные потрясения XX столетия заострили размышления над смыслом жизни человека и судьбами человечества, а ценность человеческой жизни стала главным вопросом современности. Дегуманизация как одна из тенденций противоречивой системы современной культуры непосредственно находится в плоскости кризиса гуманизма и антропоцентризма.

На этом фоне сформировалось так называемое трансгуманистическое движение, в основу которого положены утопические, на наш взгляд, идеи относительно дальнейшей судьбы человечества. Является ли трансгуманизм дальнейшим развитием, новой формой гуманизма? На первый взгляд, это так и есть, учитывая то, что трансгуманизм ставит своей целью уничтожить физические страдания и смерть человека на основе научных технологий, то есть в перспективе добиться бессмертия человека. Однако по своей сути трансгуманизм является преодолением гуманизма (даже сама этимология данного слова в определенном смысле указывает на это).

Трансгуманизм – это уничтожение человеческого в человеке, попытка «переступить» через человека. Физическое бессмертие человека – это бессмыслица, поскольку противоречит законам природы, грозит перенаселением планеты Земля и, в конечном счете, означает превращение человека в нечто себе противоположное. Избавление от смерти означает всего лишь иную форму смерти.

Трансгуманизм, несмотря на декларирование гуманистических идей, формирует безразличие к человеку, его реальным проблемам. Это безразличие культивируется сегодня практически во всех сферах общественной жизни, чему в значительной степени способствуют средства

массовой информации, развитие компьютерных технологий и, в целом, медийной культуры. Человечество сегодня вовлечено в глобальную и опасную игру с самим собой с легкостью трансформирующихся киборгов и роботов, образами которых переполнено современное искусство.

Научные достижения, полет человеческой фантазии, безусловно, могут захватывать дух, однако развитие науки происходит не в вакууме. Вполне вероятно, что наука сделает (и уже делает) значительные шаги в области продления человеческой жизни. Но возникает вопрос. Если наука так всесильна, если на науку возлагаются надежды даже в переустройстве общества, то почему до сих пор миллионы людей в мире не имеют нормальных условий для жизни, голодают, находятся в рабстве, гибнут от войн, стихийных бедствий и т. д.?

Проблема заключается в том, что сама по себе наука не может решить стоящие перед обществом задачи. Наука – это часть культуры, а это обуславливает не только ее влияние на другие культурные формы, но и зависимость от них. Развитие науки определяется потребностями общества, но в лице отдельных социальных общностей, и отвечает непосредственно их целям. Подавляющая часть научных достижений использовалась и продолжает использоваться сегодня в политических целях, для манипуляции людьми, эксплуатации, физического уничтожения, для сохранения власти над людьми, народов над народами. Не существует никаких гарантий, что достижения в области продления человеческой жизни также не будут использованы против человека. В условиях социального неравенства возможное продление человеческой жизни может предстать вечным господством одних и таким же вечным рабством других.

Стремление каждого человека к счастью всегда сталкивается с интересами другого человека. Решение вопроса о соотношении интересов разных людей, о том, в какой мере индивид видит в другом индивиде такого же человека, как и он сам, составляет главное нравственное содержание человеческой жизни и всегда остается актуальным. Но наука не решает моральные проблемы, она их порождает.

Совершенствование человека и общества остается важнейшей проблемой, и науке следовало бы заняться решением реальных проблем. Любая человеческая деятельность, в том числе и научная, не может осуществляться бесконтрольно, без определенных ограничений:

моральных, правовых, религиозных. Ученый должен нести ответственность за результаты своей деятельности, просчитывая возможные варианты использования своих открытий.

Дегуманизация является одним из важнейших факторов, определяющих саму возможность войны, ее идеологическим и моральным оправданием, в основе которого лежат экономические и политические причины. Трагическим последствием дегуманизации является уничтожение человека человеком и человека в человеке (тот, кто убивает, уничтожает человека в самом себе), нарушение главного морального закона, который предполагает отношение одного индивида к другому как к самому себе.

Значительную роль в процессах дегуманизации играет искусство. В середине прошлого столетия Х. Ортега-и-Гасет достаточно ясно обрисовал эту тенденцию. В частности, он утверждает, что современное искусство, наконец, нашло свою истинную сущность. Только дегуманизированное искусство, которое стремится убежать от живых форм, которое представляет собой игру и не более; искусство, тяготеющее к глубокой иронии, к тому, чтобы произведение искусства было только произведением искусства, может быть истинным, «художественным» искусством. При этом автор достаточно вольно оперирует такими понятиями, как «триумф над человеческим», «чувство отвращения к «человеческому» в искусстве» [5, с. 242, 246] и т. п.

«...Радоваться или сострадать человеческим судьбам, о которых повествует нам произведение искусства, – есть нечто отличное от подлинно художественного наслаждения. Более того, в произведении искусства эта озабоченность собственно человеческим принципиально несовместима со строго эстетическим удовольствием» [Там же, с. 234]. Очищение искусства «приведет к прогрессивному вытеснению элементов «человеческого, слишком человеческого», которые преобладали в романтической и натуралистической художественной продукции. И в ходе этого процесса наступит такой момент, когда «человеческое» содержание произведения станет настолько скудным, что сделается почти незаметным. Тогда перед нами будет предмет, который может быть воспринят только теми, кто обладает особым даром художественной восприимчивости. Это будет искусство для художников, а не для масс; это будет искусство касты, а не демоса» [Там же, с. 236].

Таким образом, дегуманизация искусства означает также и его ориентацию на элиту, своеобразную «элитизацию», что способствует углублению раскола между художниками и публикой. Эта тенденция четко прослеживается в современном обществе, в частности, в высказываниях некоторых деятелей российской культуры, утверждающих собственную исключительность и абсолютную свободу творчества и, соответственно, невозможность критической направленности общественного мнения в силу якобы недостаточной компетенции его носителей. Столкновение мнений перерастает в полномасштабную информационную войну позиций, в которой деятели культуры проявляют демонстративное неприятие общественного мнения в вопросах творчества и культурной политики.

Государство в данной ситуации занимает нейтральную позицию, что вполне понятно, поскольку оно является источником права, а не морали, нормы которой формировались и закреплялись в процессе длительной исторической практики человечества. Право и мораль, безусловно, пересекаются, однако далеко не все моральные требования находят отражение в правовых нормах. Философская оценка данной ситуации однозначна: абсолютной свободы не существует, а высокий уровень свободы предполагает высокий уровень ответственности. В современном обществе существует острая необходимость усиления моральной ответственности личности за результаты своей деятельности во всех ее сферах, в том числе и в искусстве. Художественное творчество сегодня не может быть основанным на оправдании моральной неустойчивости и неразборчивости в средствах достижения цели.

На протяжении XX столетия много было сказано о тяжелой ноше свободы. Еще в начале прошлого века Н. А. Бердяев назвал расширение свободы глубокой причиной кризиса культуры и искусства: «Слишком свободен стал человек, слишком опустошен своей пустой свободой, слишком обессилен длительной критической эпохой» [1, с. 4 – 5].

Согласно Н. А. Бердяеву, искусство должно быть свободным, оно не может подчиняться внешним для него моральным, общественным и религиозным нормам. Но это не означает, что художественное творчество может быть оторванным от духовной жизни и развития человека. «Свобода не есть пустота. Свободное искусство вырастает из духовной глубины человека... Глубоким и ценным есть лишь то искусство, в котором ощущается эта глубина» [Там же, с. 19].

Н. А. Бердяев называет духовным невежеством попытки «спасти автономность искусства тем, что насильно обрекают его на существование поверхностное и изолированное» [Там же], и это оценивается ученым как реакция художников на возможность подчинения искусства внешним нормам. Таким образом, Н. А. Бердяев настаивает на самоцельности и самоценности искусства, но усматривает ее в глубокой внутренней духовности и будущее искусства связывает именно с ее углублением.

В искусстве начала XX века Н. А. Бердяев обнаруживает формирование тенденции дегуманизации: «В искусстве футуристическом стирается грань, отделяющая образ человека от других предметов, от огромного машинизированного чудовища, именуемого современным городом. ... Человеческий образ исчезает в этом процессе космического распыления и распластования. Футуристы хотели бы с пафосом добить и испепелить образ человека, всегда укреплявшийся отделенным от него образом материального мира» [Там же, с. 10]. «Вражда к человеку, к человеческому «я» явственно видна в футуристических манифестах Маринетти» [Там же, с. 11].

Анализируя футуристическое искусство, Н. А. Бердяев указывает на его «творческое бессилие», которое приводит к тому, «что агитационные манифесты у футуристов преобладают над художественным творчеством. В этих манифестах выражают они свое изменившееся чувство жизни. Но они бессильны адекватно выразить это новое чувство жизни в произведениях искусства» [Там же]. И хотя эти слова непосредственно касаются футуризма, они могут быть совершенно справедливо отнесены ко всем течениям авангардного искусства начала XX века, как, впрочем, и к течениям постмодернизма конца XX – начала XXI столетия. Говоря о футуристической поэзии и литературе, Н. А. Бердяев как будто предвидит то, что произойдет с литературой в постмодернизме: «Совершается декристаллизация слов, распластование слова, разрыв слова с Логосом. Но нового космического ритма, нового лада футуристы не улавливают» [Там же]. Этого ритма не улавливает, на наш взгляд, и современная литература, а также все современное искусство.

Говоря о выходе искусства за свои границы, Н. А. Бердяев выявляет важнейшую тенденцию смешения искусства и жизни, выражающегося в использовании одних и тех же средств в обеих сферах. Футуризм – это не только феномен искусства, это – сама жизнь. «Нынешняя мировая война



начата Германией как война футуристическая. Футуризм из искусства перешел в жизнь и в жизни дал более грандиозные результаты, чем в искусстве. Футуристические приемы ведения войны были предписаны Германией всему миру» [Там же, с. 22]. Н. А. Бердяев, опять-таки, предвидел ситуацию, сложившуюся в культуре конца XX столетия, когда смешение искусства и жизни стало еще более глубоким, а обе сферы оказались в зоне влияния иных глобальных процессов.

В начале XX века Н. А. Бердяев писал о «футуризации», но уже во второй половине столетия Ж. Бодрийяр пишет о таком глобальном явлении, как симуляция, переходящая в «симукляризацию» (так точнее будет назвать целенаправленный процесс создания симулякров). «Машинизированное чудовище» уступило пальму первенства «компьютеризированному чудовищу», протянувшему свои щупальца по всему телу культуры, усилив «распластование» человека, смешав сознание и подсознание, игру и жизнь, когда игра – это жизнь, а жизнь – это уже игра, где нет места человеку.

Компьютерные технологии многократно усиливают симуляционные процессы во всех сферах общественной жизни: политике, науке, искусстве, СМИ, рекламе и т. д. Безжалостна критика Ж. Бодрийяра, безжалостно звучат его слова: «...Власть, вообще, существует сегодня только для того, чтобы скрыть, что ее больше нет. ...Нынешняя власть, которая есть лишь предметом общественного *спроса*, а значит предметом закона предложения и спроса, более не подлежит ни насилию, ни смерти. Полностью очищенная от *политического* измерения, она зависит, как любой другой товар, от массового производства и потребления» [2, с. 41 – 42]. Страшен ли мир симулякров? Страшен, если замкнуть себя в этом перевернутом мире и принять его как самоценность, как данность, не требующую осмысления. Развенчать симулякр – значит вскрыть логику его появления, выйти за его пределы.

Феномен симулякра сложен и многогранен, и его толкование также отличается смысловым многообразием: от простой подделки, «копии», не имеющей оригинала, до агрессивной демонстрации «присутствия отсутствия» чего-либо. Симулякр является результатом сложного и противоречивого отражательного процесса, результатом неоднократного переворачивания образа реальности. Иллюзия абсолютной автономии

симулякра формируется на основе абсолютизации самостоятельности мира идей, в результате чего теряется изначальная связь образа и реальности.

Симуляция всегда была элементом человеческой деятельности, в каждой из ее форм приобретая своеобразные модификации (в том числе и в искусстве). Данный факт обусловлен спецификой человеческой жизнедеятельности, а именно – ее целесообразностью. Целеполагание предполагает формирование особого мира идей. Этот идеальный мир живет своей особой жизнью, во многом благодаря способности человека выдавать желаемое за действительное. Идеал, порождаемый жизненной реальностью и, в то же время, являющийся формой ее отрицания, всегда несет в себе нечто такое, чего нет в действительности.

В процессе своего функционирования в сфере общественного сознания каждая идея (образ) трансформируется, обрстая, как снежный ком, новыми смыслами и толками. Происходит неоднократное «переворачивание» идеи, в результате чего теряется ее изначальная связь с жизненной реальностью. Каждое новое переворачивание – это новая идея, но это уже есть «идея идеи» («образ образа»), «идея идеи идеи» и т. д. Подкрепленная силой воображения, перевернутая идея приобретает различные формы (от идеализации до искажения и кривотолков). В определенный момент превращенная, неоднократно перевернутая идея теряет всякую видимую связь с жизненной реальностью и может быть объявлена абсолютно самостоятельным феноменом. Именно эта оторванность превращенной идеи (образа) от жизненной реальности, проявляющаяся, в частности, во внешнем несходстве, стала аргументом в пользу понимания симулякра как феномена, не имеющего никакой связи с реальностью.

В этом контексте интересны рассуждения Ж. Бодрийера, определившего следующие последовательные фазы образа: 1) отражение глубинной реальности; 2) маскировка и искажение глубинной реальности; 3) маскировка отсутствия глубинной реальности; 4) отсутствие связи образа с какой-либо реальностью, образ является чистым симулякром самого себя [Там же, с. 12 – 13]. Как отмечает ученый, в первом случае образ является хорошей видимостью, а репрезентация принадлежит к таинству, во втором случае он является плохой видимостью порядка испорченности, в третьем – играет роль видимости и принадлежит к

разряду колдовства, в четвертом случае он принадлежит не к разряду видимости, а к симуляции [Там же].

Двойственность позиции Бодрийера очевидна. С одной стороны, он утверждает, что симулякр не имеет ничего общего с отражением реальности, с другой – вынужден показать, что симулякр как феномен формируется именно на основе исторической трансформации образа как отражения. Противопоставляя подражание (мимезис) и симуляцию, мы забываем о том, что подражание содержит момент симуляции, а симуляция – момент подражания. Если симулякр является этапом движения образа, то эта трансформация образа могла произойти только потому, что отражение содержит в себе момент симуляции, который в результате гипертрофии, обусловленной определенными объективными и субъективными факторами, порождает особую форму отражения – симулякр.

Симуляция, будучи всеобщим принципом культуры постмодерна, представляет собой стратегию «реального, неореального и гиперреального» [Там же, с. 13], которая предполагает регенерацию какого-либо агонизирующего принципа с помощью симулированного скандала, фантазма, убийства и т. д. Это делается для того, чтобы преподнести «доказательство существования реального через воображаемое, доказательство существования истины через скандал» [Там же, с. 31].

К этому ряду доказательств относится и доказательство «существования искусства через антиискусство». Вместе с тем система доказательств существования несуществующего, по сути, является системой утаивания самого факта «утаивания отсутствия» чего-либо. А это означает, что «антиискусство» является демонстрацией самого себя или доказательством того, что оно не является искусством. Иначе говоря, некоторые формы современной человеческой деятельности, претендующие на статус искусства, демонстрируя свою принципиальную несхожесть с традиционными, уже известными формами искусства, тем самым лишь скрывают факт своей непричастности к искусству.

Обратимся к размышлениям Ж. Делеза о симулятивной природе человека: «Назвать симулякр копией копии, бесконечно деградировавшим иконическим образом или бесконечно отдаленным сходством, значило бы упустить главное – то, что симулякр и копия различны по природе; то,

благодаря чему они составляют две части одного деления. Копия – это образ, наделенный сходством, тогда как симулякр – образ, лишенный сходства. Катехизис, во многом питаемый платонизмом, уже познакомил нас с понятием симулякра. Бог создал человека по своему образу и подобию. Согрешив, человек утратил подобие, но сохранил образ. Мы превратились в симулякр» [3, с. 334].

Автор акцентирует внимание на различии копий и симулякров, но не может не отметить их единой основы, из чего следует, что и то, и другое есть образы: одни наделены сходством, другие не обладают сходством. Далее можно сделать вывод, что отсутствие подобия вовсе не означает отсутствия образа. Данное высказывание Ж. Делеза интересно еще и тем, что оно содержит мысль о расщеплении человеческой сущности, а симулякр и является результатом такого расщепления.

Симуляция, безусловно, усиливает процесс дегуманизации. Расщепление, расслоение, «распластование» – это все синонимы, обозначающие черты дегуманизации, обусловленные процессами абстрагирования (а еще точнее – «абстрактизации»). Это понятие мы употребляем не только в гносеологическом значении, но в широком социальном смысле. Э. В. Ильенков отмечает: «Индивид и в самом деле раб абстракции, но не мистического, вне его витающего Абстракта, а частичности, ущербности, одноаспектности, стандартной безликости своей собственной жизнедеятельности» [4, с. 226].

Объективной основой абстрактности человеческого бытия является специфика человеческой деятельности, дифференциация общественного производства и социальной структуры общества.

Абстрагирование является неотъемлемым свойством человеческой деятельности, при этом оно содержит в себе как позитивный, так и негативный момент. Без абстрагирования невозможен процесс познания, на нем основывается процесс обобщения и категоризации. В то же время возникает возможность отождествления абстрактного и конкретного, а точнее, придания абстрактному статуса конкретного как на практике, так и в теории. В реальной жизни одним из последствий такого отождествления является формирование у индивида иллюзии полноты бытия. В теоретическом же плане указанное отождествление представляет угрозу подмены многообразной и противоречивой картины культуры как сферы

человеческого бытия анализом отдельных ее форм, направлений, стилей, определенной характерной черты и т. д.

Абстрактность бытия индивида обусловлена самим его социальным положением как носителя определенных социальных функций, накладывающих на него свой отпечаток. Абстрактность характеризует все сферы жизнедеятельности человека, превращая человеческий мир в мир абстракций, в мир пульсирующей отрывочности. Наше сознание – своеобразный калейдоскоп мыслей и ощущений, воспоминаний, настроений, поступков, лиц, слов, поз, жестов, музыкальных мотивов, цветов и т. д.

Возможно ли преодоление человеком своей абстрактности? В условиях постоянной дифференциации деятельности общество выработало различные способы компенсации односторонности бытия человека, среди которых важнейшее место занимает искусство. Однако в наше технократическое время благодаря средствам массовой информации полноценное общение с искусством подменяется «мыслями по поводу», превращается в жизнь «около искусства». Современному человеку достаточно «что-то где-то услышать», увидеть по телевидению несколько кадров из фильма или фрагмент художественной выставки, прочитать в газете обзор литературных новинок, – и уже сформировалось ощущение полноты художественно-эстетической жизни, и уже можно делать определенные выводы. В качестве примера можно назвать так называемые «предварительные обсуждения» тех или иных произведений искусства, которых еще никто не видел, не читал, не слышал. Такие обсуждения, переходящие в жаркие дискуссии, выглядят довольно комично. Все это говорит о том, что искусство все более отдаляется от человека, а человек отдаляется от искусства.

Подобное нежелание «идти» от абстрактного к конкретному проявляется во всех сферах жизни общества и человека. Яркий пример – сфера политики, превратившейся в шоу, где игра отдельными фразами, лозунгами подменила конкретную реальность, где преданность тем или иным политическим силам вовсе не обязательно связана с пониманием сути их идеологических принципов. Огромные потоки информации (часто бывающие грязными и лживыми) не дают современному человеку возможности ее полноценного восприятия, осмысления и переживания.

И все же человеческая жизнь – это процесс постоянного преодоления абстрактного, постоянного стремления индивида реализовать себя в конкретных делах и поступках, во всей полноте потребностей и интересов, поэтому закономерным является то сопротивление, которое возникает у личности в противовес каким-либо попыткам превратить ее в абстракцию либо со стороны власти, для которой ты – просто единица населения, либо со стороны других людей, которые усматривают в тебе лишь носителя определенных функций (как социальных, так и биологических).

Проблема абстрактного и конкретного – это вполне практический вопрос реальной человеческой жизнедеятельности. Восхождение от абстрактного к конкретному оказывается той важнейшей проблемой, которую человек решает каждый день в своих устремлениях к целостному самоутверждению. Такое восхождение – это и путь восстановления гуманистической сущности культуры, реализации возможностей дальнейшего ее обновления.

#### **ЛИТЕРАТУРА**

1. Бердяев Н. А. Кризис искусства (Репринт. изд.) / Н. А. Бердяев. – М. : СП «Интерпринт», 1990. – 48 с.
2. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодріяр ; пер. з фр. В. Ховхун. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.
3. Делез Ж. Платон и симулякр / Ж. Делез // Делез Ж. Логика смысла : пер. с фр. Я. Я. Свирского. – М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. – С. 329 – 346.
4. Ильенков Э. В. Диалектическая логика : очерки истории и теории / Э. В. Ильенков. – М. : Политиздат, 1984. – 320 с.
5. Ортега-и-Гасет Х. Дегуманизация искусства / Х. Ортега-и-Гасет ; пер. с исп. С. Л. Воробьева // Самосознание европейской культуры XX века : сб. – М. : Политиздат, 1991. – С. 230 – 264.



УДК 18.7.01.78

Е. А. Капичина

### АНТРОПНЫЙ КРИЗИС В МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

В условиях современной цивилизации, когда человечество оказывается перед лицом угрозы, с одной стороны, физического исчезновения, либо в результате техногенной или ядерной катастрофы, либо в результате биогенетического самоуничтожения, с другой — нравственного опустошения и духовно-ценностной деградации, встает проблема преодоления антропного кризиса и существенной трансформации человеческой природы. Кризис человечества — это, в первую очередь, потеря человеком своей сущности, уход от нее, забывание о ней, «неслышание» ее зова и т. д. Повседневная цивилизационная техногенная реальность все больше закрывает от человека его собственную сущность, проще говоря, мы перестаем задумываться о своем предназначении, о смысле жизни, о нравственных ценностях, мы все больше сегодня теряем свои родовые способности (мыслить, рассуждать, слушать, творить и т. д.), а в большей степени поглощаемся техногенной гаджетоманией, материальными ценностями. Человек теряет свою природу и свою сущность. В этом и заключается кризис антропности, но не все так просто, конечно. Антропный кризис — это время, которое наступает после объявления о «смерти Бога» и характеризуется тем, что Бог изымается из всех сфер существования. Заметим, что «смерть Бога» символизирует, прежде всего, кризис духовности, смысла и нравственности в человеческом обществе, по сути, антропный кризис в онтологическом аспекте. Именно это состояние Мартин Хайдеггер определяет как «нетость Бога». «В нетости Бога возвещает о себе, однако, и нечто гораздо более тяжкое. Не только ускользнули боги и Бог, но и блеск божества во всемирной истории погас. Время мировой ночи — бедное, ибо все беднеющее. И оно уже сделалось столь нищим, что не способно замечать нетости Бога» [5, с. 74]. В «нетости» Бога заключено отрицание Бытия как основополагающего фундамента человеческого существования, духовного смысла и нравственной ценности.

Однако дело не ограничивается одной только «нетостью Бога», ибо эта «нетость» тянет за собой другую «нетость» — «нетость» автора-творца и произведения как результата художественного творения. Речь идет о времени авторского кризиса, когда сама идея авторского произведения утратила свою сущность, «смерти автора» как источника субъективно-творческого начала, а также конце времени творений высокого искусства. Об этой девальвации понятия «произведение» писал М. Хайдеггер: «Творения уже не те, какими они были. Правда, они встречаются с нами, но встречаются как бывшие творения. Бывшие творения, они предстают перед нами, находясь в области традиции и в области сохранения. И впредь они лишь представляют — они предметы. Их стояние перед нами есть, правда, следствие бывшего их самостояния в себе самих, но оно уже не есть это самостояние. Последнее оставило их. Предприимчивость художественной жизни — сколь бы насыщенной ни была она, как бы ни суетилась тут ради самих творений — способна достичь лишь этого предметного предстояния творений. Но не в этом их бытие творениями» [4, с. 135]. Хотя в данном отрывке Хайдеггер пишет о творениях или произведениях бывших времен, но все сказанное им можно вполне отнести и к современным произведениям, ибо современное произведение утратило свое смысло-ценностное самостояние точно так же, как и произведение бывших времен. Ведь в конечном итоге речь у Хайдеггера идет не о современных или давно созданных произведениях, но о том, что самостояние утратила сама идея автора и произведения. Произведение превращается в ничто, если оно не репрезентировано должным образом. Поэтому для современного художника, музыканта, писателя создание произведения становится лишь поводом для демонстрации его репрезентативных — перформативных или публикаторских стратегий. Именно эти стратегии, а отнюдь не само произведение, становятся во главу угла, из чего можно заключить, что на смену идее произведения приходит идея текста, знака, акции или проекта. Симулятивные формы произведения становятся актуальными формами существования современного искусства, в том числе и музыкального.

Состояние современной музыкальной культуры является характеристикой человека и его культуры, антропного кризиса, характеризующего современный этап существования человечества. Художественный процесс второй половины XX в. принципиально

отличается от всего существовавшего ранее. Музыкальная символика теряет свои онтологические основы, символ «уходит» из музыки, а его место полноправно занимает знак. В исторической эволюции музыкальные интонации, ритмы, тембры и другие элементы языка рафинируются, видоизменяются и все больше теряют свою генетическую связь с праисторической сущностью, становясь просто знаками. В музыкальной культуре принято различать композиторскую и развлекательную музыку (или серьезную авторскую и легкую массовую). Рассмотрим специфику отражения кризисных явлений в композиторской и массовой популярной музыке.

Композиторское творчество основано на определенных техниках и новационных экспериментах, порой на логически-математических вычислениях и усовершенствовании уже существующих техник. Начиная приблизительно с XI — XIV вв., когда зарождается индивидуальное композиторское творчество, и в XVII — XX вв. достигая апогея, композиторская европейская музыка порождает наивысшие образцы опус-музыки. Это автономное искусство, которое задает себе законы и не требует содержательных инъекций извне — религии или философии, от бытовой или ритуальной ситуации, со стороны уклада жизни или повседневных переживаний людей. В начале XX в. наступает момент исчерпанности авторского начала, предел линии логического подъема. Когда знаки музыкальных построений не несут символики духовной культуры, наступает тупик, кризис, коллапс авторского субъективизма в музыке, и все усилия настоящих композиторов первой половины XX в. независимо от их воли и желания были направлены на констатацию этого коллапса. Именно в этом и коренится причина необычайной новизны и экстремальности авангардной музыки XX в. Усугубление интенсивности субъективизма ведет к стадии коллапсирующего субъективизма, имеющей место в первой половине XX в. Данный период можно назвать эпохой крушения тональной системы и принципа линейности. Опус-музыка превращается в предмет рационально-интеллектуальной игры, которая требует специфического дешифрирования и неповторимого коллективного исполнения. Слушатель не в состоянии услышать музыку, его восприятие превращается в иррациональный хаос, не упорядоченный поток сознания и звуков. Опус-музыка XX в. изгоняет символ как трансцендентное и оставляет лишь его оболочку — музыкальные знаки; знаковость, в свою

очередь, не имеет предела, она бесконечна, поэтому элитарное поле экспериментов композиторов-новаторов также является открытым пространством, логика которого известна лишь им самим. Опус-музыка XX в. — это пространство игры интеллектуально-технических способностей человека, целью которых является достижение максимально-рационализированных возможностей человеческого творчества. В произведениях модернизма абсолютизирование новаций приводит к почти полному разрыву с прошлым и к видимому выпадению из традиции. Произведение искусства становится в полном смысле этого слова современным, ибо оно демонстративно дистанцируется от прошлого. Максимально отделившись от слушателя и замкнувшись кругом профессионалов, авангардная опус-музыка стала искать пути выхода из ситуации невозможности совершения дальнейших новационных шагов. Но во второй половине XX века композиторы начинают возвращаться вновь в область «актуального искусства», совершают трансгрессию, отделяющую искусство от неискусства, противоположную трансгрессии авангарда, — наступает эпоха постмодернизма. Суть постмодернистского жеста заключается уже в демонстрации собственной причастности к пространству искусства путем предъявления атрибутов, некогда принадлежавших этому пространству. Постмодернизм не располагает собственным материалом, он лишен собственной субстанции и может предъявлять только то, что есть или что было в наличии, — вот почему постмодернизм всегда вторичен.

На протяжении всей истории развития музыки она является вечно живым (звучащим) свидетельством состояния культуры определенной эпохи или конкретного автора, раскрывающим нам сегодня экзистенциальные состояния событий того времени, к которому она принадлежит. Все эмоции и смыслы, ценности и символы определенного исторического периода, запечатленные в музыке тогда, сегодня мы можем полностью или частично пережить вновь. Музыка живет в настоящем, в «сейчас», она есть свидетель мировых трагедий и войн, любовных интриг и предательств, событий человеческого существования. Поэтому музыка неотделима от человека и похожа на него. Она воплощает тот тип субъект-объектных отношений (человек — мир), который характерен для конкретной эпохи. Отсюда музыка, как и человек, имеет двойственную природу — «тело и душа» — или даже тройственную — «тело, душа,

разум». В музыке, с одной стороны, это язык и знаки, которые выполняют материально-техническую функцию, рационально-логическая форма — с другой и духовно-трансцендентальные смысло-ценности — с третьей, наполняющие музыкальной символикой произведения. В истории классической музыки соотношение между этими ключевыми составляющими музыки было, в целом, гармонично сбалансировано. С развитием технико-цивилизационных факторов, определяющих существование человека, музыка также стала под их влиянием изменяться. В области композиции появляется нелинейная атональная техника, абсолютно новое непредсказуемое структурное формообразование, технические эксперименты со звуком и тембром, что ведет к изменению баланса «душа — тело — разум». Если классическая музыка гармонично объединяла тело и дух, то в современной опус-музыке сначала бóльший крен происходит в область интеллектуально-математических и структурно-семиотических экспериментов, а потом и вовсе в область технически-телесного, безжизненно-технического звукового начала, позабывшего о человеческой душе и экзистенциальных смыслах. Новаторские презентации, акции и эксперименты в области композиторских поисков часто сводятся к техническому конструированию уже готовых элементов музыкального языка и текста, а также цитирования и новаторской интерпретации известных произведений классики. Техническая музыка — это предел рациональных игр. В современных музыкальных технологиях происходит полный уход от трансценденции, от Духа — к телу, к техническим экспериментам.

Итак, анализируя современное музыкальное пространство, можно утверждать, что сама музыка сегодня все больше выходит в область пространственности (из врёменности), в технологичность (из композиторской техники), с почти полным растворением автора и слушателя. Дело в том, что вся современная действительность сведена к поверхности, что ведет к потере экзистенциальной темпоральности человека как способности к мышлению и переживанию вообще. Человек теряет свое экзистенциальное время и возможность мыслить, переживать темпоральность своего существования, происходит разрыв пространственно-временных связей субъекта, теряется собственное темпоральное самоощущение, и личность превращается в шизосубъект. Постмодернистский шизосубъект замыкается в переживании чистых

материальных ценностей, «пустых знаков» или бессвязной серии дрейфующих звуковых моментов настоящего. Эстетическая продукция децентрированного субъекта – это цитаты и фрагменты, которые уже не объединяются общим нарративным принципом. Формирование пространственно-поверхностного мышления порождает культуру имиджа и симулякра. Современный мир – это картинка в телевизоре, и все, что не попадает в эту картинку, попросту лишается статуса существования. И это есть проявление кризиса антропности в композиторской музыке, это кризис субъективно-экзистенциального, нетость автора, нетость бытия, «конец времени композиторов» в музыкальной культуре, о чем фундаментально пишет В. Мартынов.

Говоря о конце времени композиторов, В. Мартынов подразумевает исчерпанность индивидуального, творческого, принципиально инновационного отношения к музыке («авторской фантазии»), стиля, техники (в общекультурном ее понимании). Формой существования музыкальной ткани в этот период становится не воспроизведение и не произведение, а «проект» (который может быть и постмодернистской акцией, и концептуалистским «жестом»), а ключевой фигурой и «творцом» становится уже не автор-композитор, а инициатор проекта. «Переход от произведения к проекту, от автора к инициатору проекта и от представления к информационному поводу есть следствие фундаментального перехода от пространства искусства к пространству производства и потребления. Во время этого перехода все резко меняется. Авторитет автора-творца начинает постепенно меркнуть, а на первый план выходят люди, чьи профессии пребывали ранее в его тени и не могли претендовать на равное с ним общественное признание» [1, с. 275]. Композитор в XX веке — это, прежде всего, претензия на оригинальность, неповторимость, новаторство. А композитор XXI века — это уже некий «фантом композитора», он просто собирает мозаику из частиц огромного наследия прошлого, ведь с точки зрения композиторских средств уже нельзя придумать ничего нового, подчеркивает В. Мартынов, а что касается тематики классической музыки, так она во все времена была неизменной: это вечные темы жизни, чувства, любви. «Композиторы пишут не собственно музыку — это невозможно сегодня, — а только музыку о музыке», — отмечает исследователь [2]. С другой стороны, вместо композитора сегодня все чаще выступает коллектив исполнителей-



импровизаторов, выполняющий (как чисто в музыкальном смысле, так и в сценически-актерском) какой-то сценарий действия. Сама музыка превращается в систему коммуникации, коллективной игры, «игры в бисер», где за основу берут элементы имеющихся текстов, техник (высказываний, которые уже существуют) и, как в калейдоскопе, перемешивают. И выходят новые смыслы. Онтологические механизмы, приводящие в движение принцип композиции, останавливаются, и композиция оказывается всего лишь частной инициативой, на базе которой композитор может удовлетворять свою личную любовь к музыке, оттачивать свои композиторские или технические навыки, а в случае успеха даже и получать за все это определенное денежное вознаграждение [1, с. 137]. Таким образом, композиторская музыка сегодня становится открытым пространством звуковых экспериментов с готовыми текстами и цитатами, с формами и структурными элементами музыкального языка. Принципиально музыкально-инновационного уже практически не осталось, а почему? Потому что, изгоняя Дух из музыки, забывая свои бытийные основы, автору ничего не остается, как конструировать тексты, оперировать знаками, интерпретировать известные цитаты. Современное пространство профессиональной музыки представляет собой либо продолжение академических классических школ, воспроизведение уже созданного ранее, либо эксперименты со звуком, с технологиями воспроизведения и презентации музыки, очень часто для узкого круга увлеченных подобной деятельностью людей (для широкого круга зрителей подобные эксперименты остаются непонятными и производят шокирующее воздействие).

Кризис антропности в развлекательно-популярной музыке также имеет свои яркие черты, здесь происходят процессы, подобные опус-музыке. Как уже отмечалось, в современной культуре действительность сводится к поверхностности и телесности, в массовой популярно-развлекательной музыке смысл и содержание представляют собой лишь иллюзию, симулякр, не имеют никакого бытийного основания. Поэтому основополагающим понятием нашей культуры становится «имидж». Имидж — это и есть абсолютная поверхность, или абсолютная внешность, по определению не имеющая никакого внутреннего содержания, никакого внутреннего смысла, ибо имидж и смысл есть взаимоисключающие понятия. А потому всякая претензия на раскрытие внутреннего смысла или

передачи содержания становится изначально бессмысленной и бессодержательной, ибо отныне и смысл и содержание представляют собой лишь иллюзию, не имеющую никакого корня в действительности. В имидже однозначно выступают гротескно гипертрофированные смысловые черты. Поэтому всякая попытка проникнуть «внутри» имиджа неизбежно приводит к разрушению самого имиджа, а всякая попытка постичь смысл имиджа является разрушением смысла. Отныне есть только то, что нам показывают, или имиджмейкерство, мы живем в мире имиджмейкеров, где уже нет места ни поэтам, ни художникам, ни композиторам, стремящимся передать внутренний смысл и создающим уникальные произведения, наполненные духовным содержанием. «И внутренний смысл, и великое содержание наряду с «великой опасностью», «великими кругосветными путешествиями» и «великой целью» можно отнести к категории тех функторов метарассказов, к которым в наше время, по словам Лиотара, воцарилось фундаментальное недоверие. И это недоверие вполне объяснимо, ведь все вышеперечисленное является реальностью человека переживающего, в то время как для человека манипулирующего все это превращается просто в фикцию», — подчеркивал В. Мартынов [Там же, с. 277]. Итак, в массовой развлекательно-популярной музыке движущей силой является именно мода на имидж. Авторы теперь мыслят категориями коммерческого имиджа, спроса и предложения, симулируя сам процесс музыкального творчества.

Современная шоу-индустрия, продюсеры с бессознательной пронизательностью уловили ценность и специфику серьезности развлекательного комплекса в новом массовом обществе. Шокирующее воздействие композиторской экспериментальной музыки на массового слушателя быстрыми темпами расширило аудиторию популярной музыки. В социальном плане крушение прежней сословно-групповой дифференцированности общества привело к утрате людьми естественных критериев самоидентификации. Потеря чувства принадлежности к конкретной общности порождает одиночество, печаль, экзистенциальный стресс, определяющий имиджи массовой культуры. Его-то и положила поп-музыка в основание своей интерпретации ценностей развлекательных констант, а также имиджевого выбора.

«Любовь» в современной популярно-развлекательной музыке — это фундаментальная ценность, преобладающий стимул развлечения, обусловленный экзистенциальным стрессом, отчужденностью индивидов в массовом обществе, технократичностью общества потребления, недостаточностью коммуникации, что компенсируется развлечениями. Согласно концепции истории музыкальной культуры Т. Чередниченко, в первой половине XX века доминантой эстрадного имиджа становится «сладкая пассивность», во второй половине — «терпкая активность». То и другое имеет отношение к любви. «Сладкая пассивность» в любви — это имидж, определяющий эмоционально-ценностные ориентиры в популярной музыке, это как бы женская модель чувства. Этот тип имиджа, по концепции Чередниченко, формирует три модели имиджа шлягера: «южную», «западную» и «советскую». «Южный» шлягер опирался на поэтико-музыкальную модель танго. Его главный мотив, как в знаменитом «Утомленные солнцем», — расставание влюбленных, одиночество и сожаленья «Его» [6, с. 177]. «Западный» шлягер достиг чистоты стиля в США. Голливудские кинопесни, транслирующие «фокстротно-чарльстонную бодрость», были обогащены джазовыми «присвингиваниями», которые обозначали легкую непосредственность в общении и динамическую незакомплексованность, взаимность чувств, означавшую отсутствие вообще каких-либо проблем. В «советском шлягере» прекрасная ностальгия и бодрая беспроблемность скрестились с коллективистским оптимизмом, музыкальным знаком которого стал марш. В этой музыке любовь как главная развлекательная тема сблизилась с «партией», «Родиной», «советским народом», «комсомолом», «армией» и другими темами гражданского репертуара, внешне противостоящего эстраде, подобно средневековой церковной музыке, которая противостояла увеселительному творчеству жонглеров» [Там же, с. 179]. Соответственно, советская массовая песня становится ведущим жанром музыкальной культуры, культивируемым властью и идеологией, но главное, что отличало ее от западного шлягера, — это отсутствие коммерческой составляющей. Таким образом, советская массовая песня предстает как богатый мир образов и тем, чутко восприимчивый к запросам времени.

Имидж эпохи «терпкой активности», сохраняя поэтико-музыкальные шаблоны предыдущих периодов, переносит центр тяжести на сценические образы исполнителей — солистов и группы. Рок, панк-бунтари становятся

имиджевым центром активной линии шлягерности XX в. А с 80-х годов разворачивается электронная индустрия визуализации шлягера. Главной конструктивной основой эстрадного имиджа становится видеосигнал как результат взаимной адаптации двух традиционных зрелищных форм подачи шлягера — эстрадного концерта и фильма. В аранжировке видеоклипа шлягерно-имиджевое развлечение сконцентрировано на снятии усталости от любого рационализма, на расслаблении после трудового дня и поднятии настроения. Видеоклип должен дарить хорошее настроение и ощущение свободы. Видеоменестрельство позволяло пережить ситуацию свободы от смысла, в которой человек уподобляется природному существу.

Во второй половине XX в. формируется самостоятельный жанр поп-музыки, к которой стали относить развлекательную массовую музыку, созданную для среднестатистического слушателя. Поп-музыка — это вид современной коммерческой массовой культуры. Является самостоятельным жанром популярной музыки, использует элементы многих направлений, стилей и жанров современной музыки — соула, фанка, кантри, этнической музыки, рок-музыки и других. Поэтому для нее более характерен имидж «сладкой пассивности», определяющий эмоционально-ценностные ориентиры в популярной музыке. Основные черты поп-музыки как массовой культуры — простота, неразрывная связь вокала и ритма, с меньшим вниманием к инструментальной части. От поп-песни требуются простые, легкие для восприятия мелодии. Основной инструмент в поп-музыке — человеческий голос. Аккомпанементу уделяется второстепенная роль: аккомпанирующие поп-музыканты не играют соло и чаще всего не являются ни авторами песен, ни лидерами групп. Важную роль в поп-музыке играет ритмическая структура: многие поп-песни пишутся для танцев и имеют чёткий, неизменный бит. Основная и практически единственная форма композиции в поп-музыке — песня или сингл. Большое значение имеет визуальное представление песен: концертное шоу и видеоклипы. Поэтому многие поп-исполнители создают свой экстравагантный имидж. Несмотря на долгую и бурную историю, поп консервативен. Он имеет тенденцию отражать текущую музыкальную конъюнктуру, а не прогрессивные направления. Это связано с тем, что издатели, как правило, не настроены на коммерческий риск и благоволят исполнителям в проверенных жанрах и имиджах. В связи с этим поп-, в

отличие от современных молодежных направлений, например техно- или рок-музыки, ориентирован на абстрактную среднюю аудиторию, а не субкультуру фанатов. Итак, аксиологические характеристики современной популярно-развлекательной музыки связаны с имиджевыми тенденциями. От джаза и рок-н-ролла до диско и техно-музыки имиджевое мировоззрение нацелено, прежде всего, на коммерческий успех.

На современной поп-сцене, как и в опус-музыке, царит исполнитель, а не автор (о котором уже никто и не вспоминает). Конечно же, никто не отрицает частичное использование нотного текста, но нотный текст используется только на определенных подготовительных этапах работы, а конечный результат принципиально не может иметь полноценного нотного выражения. Это связано с тем, что популярно-развлекательная музыка характеризуется, прежде всего, не мелодией, не гармонией и даже не ритмом, а концепцией звука, его импровизацией и процессом создания, технологией звукоизвлечения и артикуляции. Ни физиологическое переживание звука, ни физиологическое переживание артикуляции не может иметь нотного выражения, а следовательно, не может являться и объектом композиторских операций. Можно констатировать, что возникновение джаза, рока, диско и поп-музыки в XX в. привело к фундаментальному изменению музыкальной картины мира. Итак, типологическую определенность популярно-развлекательной музыки создают четыре фактора: 1) развлекательная функция; 2) особая роль художественного стандарта, аналогичная канону в фольклорном и традиционном профессиональном искусстве; 3) тесная связь с масс-медиа и техническими средствами тиражирования и распространения художественной продукции; 4) коммерческая стратегия промоушн. Музыкальная знаковость, телесность, техногенность, пастишность, зрелищность, стилистическая гибридность, калейдоскопичность и эклектичность формируют принципиально иное музыкальное пространство, которое, с одной стороны, притягивает и манит своим танцевальным ритмом, энергетикой и доступностью, а с другой — устрашает и поражает отсутствием собственно музыкальной символики и духовно-ценностного начала.

Антропный кризис в музыкальной культуре характеризуется утилитаризмом массовой музыки, ее потребительским характером. Кроме того, массовая культура эксплуатирует новые технические и

художественные средства, рожденные современными видами массовой коммуникации. Г. Маклауэн считает, что эра масс-медиа и электронной информации радикально меняет и среду обитания человека, и его самого. Множественность воздействия на психофизиологию личности разнообразных средств коммуникации меняет и механизмы восприятия человеком окружающей действительности. Сам человек принуждается думать не линейно-последовательно, а через интервалы, мозаично. Мозаичность, фрагментарность сознания выражается и в создании новых калейдоскопичных технологий в музыкальном искусстве и культуре в целом: монтажная драматургия, коллаж, агглютинация, голография. Современный человек уже давно перестал задумываться о духовных основаниях своего существования, его захватывают материально-вещественные проблемы обыденной жизни. Общество потребления превращает человека в машину, механизм для производства и потребления, тело, потребляющее материальные блага. Техника полностью заменила духовно-нравственные основы человеческого существования. «Современный человек превратился в товар — он рассматривает свою жизненную энергию как вклад, с которого должен получить максимальную прибыль с учетом его положения и ситуации на рынке личностей. Он отчужден от самого себя, от себе подобных и от природы. Его главная цель — выгодный обмен умениями, знаниями, им самим, его «личностным пакетом» с другими людьми, столь же сильно заинтересованными в выгодном и честном обмене. У жизни нет цели, кроме цели двигаться вперед, нет принципов, кроме принципов честного обмена, нет удовольствий, кроме потребления» [3, с. 179].

Современная музыкальная культура, политизируясь от элитарно-интеллектуальных опусов до популярно-развлекательной музыки и продукции массовой культуры, порождает парадоксальную ситуацию осмысления пространства человеческого существования, смыслов человеческого бытия. Это пространство поиска выхода из антропного кризиса. Можно говорить о том, что музыкальное мышление становится в современной культуре неким калейдоскопическим процессом кодирования-декодирования, музыкальной логикой постижения самореферентных знаковых структур, определяющих пути нахождения бытийной основы человеческого существования. Поскольку музыка, с одной стороны, подчиняясь законам современной культуры,



цивилизационно-историческим и социокультурным процессам, попадает под влияние модных музыкально-развлекательных тенденций, становится массовой, но, с другой, вырастая из бытийности самого человека, составляет онтологическое основание символики музыкального как человекообразного бытия, все же остается островком надежды и духовного возрождения человеческого в этом информационно-техническом мире.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Мартынов В. Зона Opus Posth, или Рождение новой реальности / В. Мартынов. – М. : Классика – XXI, 2008. – 288 с.
2. Мартынов Владимир: «Наше время – время „постмузыки”» [Электронный ресурс] / В. Мартынов. – 300online.ru / 02 июля 2002. – Режим доступа : <http://www.musiccritics.ru/?id=3&readfull=4162> (дата обращения: 4.11.16).
3. Фромм Э. Искусство любить : пер. с англ. / Э. Фромм ; под ред. Д. А. Леонтьева. — 2-е изд. — СПб. : Азбука-классика, 2006. — 224 с.
4. Хайдеггер М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. В. Михайлова. — М. : Академ. проект, 2008. — 528 с.
5. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер ; пер. с нем. под ред. А. В. Михайлова. — М. : Гнозис, 1993. — 464 с.
6. Чередниченко Т. В. Музыка в истории культуры : курс лекций : в 2 т. / Т. В. Чередниченко. — Долгопрудный : Аллегро-Пресс, 1994. — Т. 1. — Вып. 1. — 173 с.

УДК 111.12

О. Б. Левченкова

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС И ПРОБЛЕМА НАСИЛИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ РЕНЕ ЖИРАРА

*Движение навстречу апокалипсису есть  
то, в чем человек преуспел, как ни в чем другом.*

*Рене Жирар*

Способ бытия современного человека, способы его самореализации в мире существенно изменились за последние столетия, связанные с революционным развитием науки, техники и технологий. Жизнь человека в современном мире стала гораздо комфортнее и безопаснее, она открыла невероятные возможности для развития личности, освободила время для досуга и развлечений. Однако при всех несомненных улучшениях в жизни людей растет обеспокоенность по поводу неготовности человечества к новым знаниям и технологиям, которая характеризуется А. Назаретяном как «техногуманитарный дисбаланс» или «синдром предкризисного человека», явным признаком которого является — эйфория, ощущение успешности, переходящее во всемогущество» [4], за которым с неизбежностью следуют войны и катастрофы. Антропогенные кризисы, как показывает исторический опыт, неоднократно приводили к вымиранию обществ, подорвавших изнутри основы своего существования. Человечество, ставшее глобальным, не должно повторить печальный опыт и допустить своей гибели.

Мощным ощущением кризиса начался и закончился для человечества XX век. С этим же ощущением мы вступили в XXI век. Надо сказать, что кризисы вообще «составляют неизменный фон человеческой истории» [5]. Культура, согласно У. Эко, представляет собой непрерывный кризис, который есть в то же время необходимое условие для ее развития. Как бы нам ни хотелось жить в стабильном обществе, следует понимать, что бескризисное развитие человечества — это всего лишь утопический идеал.

Кризис культуры и человека, как и любой другой кризис, можно рассматривать как болезнь роста, как возможность трансформации и прорыва к новому бытию, а можно — как истощенность творческой жизненной потенции, угасание культуры, ведущее ее к смерти. На переломе XIX — XX веков все больше стали говорить о кризисе, пугающем своей близостью конца. Одним из первых о кризисе культуры, ее болезни заговорил Ницше — человек-барометр, тонко чувствовавший приближение эпохи катастроф, войн и революций, — отчаянный канатоходец и опрокидыватель идолов, сорвавшийся в темную бездну безумия. После Ницше тема кризиса культуры, ее трагедии, декаданса была подхвачена многими философами и культурологами и стала едва ли не доминирующей. «Может показаться, что человек достиг в своем развитии конца или же он в качестве носителя современного сознания находится лишь в начале своего пути...» — с тревогой о будущем Европы и человечества писал немецкий философ экзистенциалист Карл Ясперс [6], переживший две мировые войны, мужественно противостоявший фашизму и жаждавший лишь одного — пробуждения самосознания человека, проникновения в глубинные уровни человеческого бытия, к подлинной человеческой сущности.

Кризисы всегда определяли ход человеческой истории и отражались на судьбах всех народов. Однако при всей своей масштабности они не имели глобального характера, так как не было глобального культурно-цивилизационного сообщества. Поэтому современный кризис представляет реальную угрозу для всего человечества, но не все люди желают это видеть и осознавать. Нет понимания глубины современного антропологического кризиса, его корней и основ.

«Человек физически существует постольку, поскольку остается носителем культуры, и культура, со своей стороны, существует исключительно как способ человеческого бытия» [4]. Однако современный способ бытия человека породил глобальные проблемы, которые не имеют аналога в его прошлом. Источником же этих проблем выступает сам человек. Он знает о мире гораздо больше, невероятно много, в сравнении с совсем недалеким прошлым. Но как говорил Гераклит, многознание уму не научает. Современный человек не стал мудрее от увеличивающегося объема знания и новейших технологий. Поэтому его взаимодействие с миром ведет к разрушению естественной среды обитания, а коммуникация

строится таким образом, что постоянно заставляет мировое сообщество балансировать на грани третьей мировой войны.

Войны сопровождают всю историю человечества. XX век пережил две разрушительнейших мировых войны, в которых погибло около 60 млн человек. Возможность самоубийства человечества в случае использования ядерного оружия заставляет философов, социологов, психологов обращаться к проблеме насилия в человеческом обществе, чтобы понять его природу и предотвратить с помощью знания апокалипсический сценарий человечества. А. Назаретян подчеркивает: «Важно разобраться, каким образом неуклонно возрастающий потенциал социального насилия уравнивался совершенствованием механизмов самоорганизации, позволявших избегать обвала» [Там же].

Одним из авторов, озабоченных природой насилия и рассматривающих историю человечества в апокалипсической перспективе, является Рене Жирар, французский философ, культуролог, антрополог, литературовед, профессор Стэнфордского университета. Успех пришел к нему с выходом книги «Насилие и священное», которая была откликом на события 1968 года. Жирара волнуют вопросы стабильности общественного устройства, отношения между насилием и порядком в обществе. Насилие, подчеркивает автор, всегда порождает кровавый круг мести, поскольку на всякий удар стоит ожидать сдачи. При этом философ подчеркивает заразность жестокости, которая подобно эпидемии разрушает общество. Важно заметить при этом, что защиту от порочного круга насилия философ видит в механизмах культуры. На ранних этапах развития общества сложился механизм «учредительного события» в виде жертвоприношения. Использование малых доз насилия являлось тем защитным механизмом, который подобно вакцине, защищающей человека от инфекции, защищает общество от эпидемической жестокости.

Первое, что стремится понять философ, это истоки конкуренции и вражды между людьми. Жирар находит их в «миметическом желании». Впервые свою гипотезу о «миметическом желании» он сформулировал в одной из ранних литературоведческих книг «Романтическая ложь и романная истина», анализируя творчество Стендаля, Пруста, Достоевского, Сервантеса и др. На литературном материале он показывает, что желание включает в себя не только субъекта (желающего) и объект (желаемое), но и посредника, дающего образец для подражания. Так,

чтение рыцарских романов приводит к тому, что у героя Сервантеса появляется желание вести жизнь странствующего рыцаря. Эту же концепцию Жирар применяет к исследованию сферы религиозного [3, с. 205].

Жирар различает «мимесис воспроизведения», когда повторяются отдельные жесты, мимика и т. д., и «мимесис присвоения», когда человек, видя, что другое живое существо из его сообщества стремится завладеть неким объектом, начинает, подражая ему, желать заполучить этот самый объект. Когда желание присвоить один и тот же объект охватывает всех членов сообщества, они превращаются в соперников, и возникает «миметический кризис», состояние войны «всех против всех». Выход из него осуществляется через обряд жертвоприношения.

Все человеческое, согласно Жирару, возникло из сферы «религиозного», которая соотносится со священным и жертвенным. Жертвенное он рассматривает как способ нейтрализации разнонаправленных импульсов насилия, превращения насилия в единодушное, сосредоточенное на едином для всех объекте. Такое жертвенное насилие, как считал Жирар, перестает быть разрушительным и становится «обосновывающим», поскольку благодаря ему воцаряются разрядка и мир. Ритуальное насилие воспринимается как «приказ бога», как священная обязанность. Философ говорит о необходимости осознания разницы между «жертвенным» и «нежертвенным» насилием, так как последнее не приводит к миру, а порождает новое насилие.

Итак, универсальным механизмом самозащиты общества от насилия является сосредоточение на избранной жертве. Эту мысль Р. Жирар развивает и в работе под названием «Козел отпущения». Речь идет о коллективных гонениях, таких как избиение евреев во время Черной чумы, актах насилия вроде охоты на ведьм, политическом терроре во время Французской революции и т. д. Гонения эти рождаются преимущественно в периоды кризиса, которые ослабляют нормальные институты и содействуют образованию толп, спонтанных скоплений народа, склонных либо полностью замещать ослабленные институты, либо оказывать на них непреодолимое давление.

Обстоятельства, порождающие кризисы, бывают разными. Внешние причины — эпидемия, засуха или наводнение. Внутренние — политические или религиозные конфликты. Однако Жирара интересуют не

причины кризисов, приводящих к крупномасштабным коллективным гонениям, а структура гонений и то, что кризисы переживаются более или менее одинаково теми, кто становится жертвой этих кризисов. «Все описания кризисов, — пишет Р. Жирар, — похожи друг на друга. Их авторами могут быть самые великие писатели (например, в случае чумы — Фукидид, Софокл, Лукреций, Боккаччо, Шекспир, Дефо, Антонен Арто, Томас Манн и многие другие), могут быть и люди без литературных претензий, но тексты эти все равно не будут сильно отличаться. И это не удивительно, так как предметом описания всякий раз служит сам факт наступившего неразличения, то есть культурная обезразличенность и все происходящие из нее смешения» [1].

Вот одно из описаний, принадлежащее португальскому монаху Франсиску де Санта-Мария в 1697 году: «Когда возгорается в королевстве или республике сей ярый и неудержимый огонь, то мы видим чиновников растерянными, население испуганным, политическое управление разлаженным. Правосудию не оказывают послушания; ремесла прекращаются; семьи теряют сплоченность, а улицы — оживленность. Все смешивается самым ужасным образом. Все рушится. Ибо все поражено и опрокинуто тяжестью и огромностью столь страшного бедствия. Люди, без различия состояния или богатства, тонут в смертельной тоске... Тех, кто вчера хоронил, хоронят сегодня... Друзьям отказывают в сострадании, ибо сострадание губительно...

Все законы любви и природы распадаются или забываются посреди ужасов столь великого смятения, и дети вдруг разлучаются с родителями, жены с мужьями, братья или друзья друг с другом... Люди теряют природную храбрость и, уже не зная, на что решиться, ходят будто отчаявшиеся слепцы, спотыкаясь на каждом шагу о свой страх и свои разноречия» [Цит. по: 1].

Во всех описаниях присутствует беспомощность людей, их ошеломленность безмерностью катастрофы, но, как пишет Жирар, им не приходит в голову отыскивать ее естественные причины. В данной ситуации гнев обращается либо на общество, либо на других людей, представляющихся особо зловредными и подозреваемых в преступлениях особого типа. Философ выделяет так называемые «гонительские стереотипы» в эпохи кризисов. Гонители, участники толпы, не зная истинных причин кризиса, стремятся очистить сообщество от нечистых,



развращающих элементов, от подрывающих сообщество предателей. Происходит своеобразная мобилизация толпы. А она бывает только военной. Только против врага. Во время Черной чумы относительно евреев и других коллективных «козлов отпущения» были в ходу все стереотипные обвинения (ритуальное детоубийство, осквернение святынь, кровосмешение, отравление рек).

Жиран выделяет также критерии отбора жертв. Часто мишенью для большинства становятся этнические и религиозные меньшинства. В Индии гонениям подвергаются прежде всего мусульмане, а в Пакистане — индуисты. Таким образом, Жиран констатирует наличие стереотипов жертвенного отбора, выделяя наряду с культурными и религиозными критериями критерии чисто физические: болезнь, безумие, врожденные уродства, случайные увечья и даже обычные физические недостатки. К маргинальности отверженных он прибавляет «центральную маргинальность» богатых и власть имущих. Примером здесь может служить казнь Марии-Антуанетты: она не только королева, но еще и иностранка (австрийское происхождение). Трибунал, который ее приговорил, находился под сильным влиянием парижской толпы.

С каким бы письменным свидетельством мы ни сталкивались, его можно проанализировать, согласно Жирану, с учетом следующих пунктов: 1) насилие реально; 2) кризис реален; 3) жертвы выбраны не в силу преступлений, которые им приписаны, а в силу их виктимных (жертвенных) признаков и их, якобы, причастности к кризису; 4) смысл гонения — переложить на жертв ответственность за кризис и воздействовать на него, либо уничтожив названные жертвы, либо исторгнув их из общины, которую они «оскверняют» [1].

Обращаясь к мифам и осуществляя их анализ, Р. Жиран находит в них материал для иллюстрации «гонительских стереотипов». Он создает новый способ толкования мифов, иной, чем у З. Фрейда и К. Леви-Строса. Так, Жиран интерпретирует трагедию Эдипа в свете миметических отношений. Чума терзает Фивы — это первый гонительский стереотип. Эдип виновен, потому что он убил своего отца и женился на своей матери, — это второй стереотип. Оракул утверждает, что для прекращения эпидемии нужно изгнать гнусного преступника, то есть гонительский тип причинно-следственной связи налицо. Эдип хромает. Он явился в Фивы никому не известным чужестранцем. Он сын царя и сам царь, законный

наследник, соединяя периферийную и центральную маргинальность. Болезнь Эдипа, его прошлое оставленного ребенка, его положение чужестранца, царя превращают его в настоящий конгломерат виктимных признаков [Там же]. Таким образом, в мифе об Эдипе Жирар видит отражение закономерности существования человеческого общества: регулирование агрессивных импульсов посредством локального жертвоприношения для предотвращения неконтролируемой жестокости и устойчивости социума.

Итак, «козел отпущения» обвиняется в том, в чем он на самом деле не виноват. Обвинители действуют как слепые. Но их уверенность в своих действиях и их единодушие в гонительной практике связаны с верой в свою правоту. Однако эта вера и слепота, по Жирару, были возможны до христианства. Смерть на кресте невинного Христа раскрыла глаза на тот факт, что всякая жертва может быть случайной и невинной. Это был огромный переворот в развитии самосознания человечества, хотя он до конца не осознан и по настоящий день.

«Сосредоточиваясь на Христе как на первой жертве, понявшей и раскрывшей культурный механизм жертвоприношения, — пишет А. Эткинд, — Жирар создает новый аппарат для анализа всех тех свидетельств группового насилия, которые его не понимают. Жертвы не пишут мемуаров; зато множество историй разных жанров написано для того, чтобы оправдать насилие или призвать к нему. Оптика Жирара полезна каждому, кто читает свидетельства кризисов, войн и революций» [Цит. по: 1].

Р. Жирар — религиозный философ, но его позиция «уникальна» соединением политического консерватизма «с озабоченностью вечными проблемами христианской теологии, которые он подвергает необычному, даже шокирующему пересмотру» [1]. Обращая внимание на книгу Откровения, он пишет о том, что люди имеют о нем совершенно мифологическое представление, думая, что насилие в конце времен будет исходить от самого Бога. Они не могут обойтись без жестокого Бога и не видят человеческого насилия, которого «более чем достаточно для того, чтобы запустить худший из возможных сценариев» [2]. Внимание Жирара привлекает теоретик войны XIX в. Карл фон Клаузевиц, который, как утверждает философ, сам того не осознавая, открыл не только формулу апокалипсиса (движение к крайностям в дополнение к Гераклиту:

«Война — отец всего»), но и то, что последний связан с миметическим соперничеством [Там же]. Миметическое соперничество и движение к крайностям, не сдерживаемое ничем, характеризует современное состояние общества, что и представляет для него значительную угрозу.

«Козел отпущения» как механизм, сдерживающий большое насилие посредством малого, подчеркивает философ, эффективен до тех пор, пока мы верим в его виновность. То есть пока люди не ведают, что творят. Осознание механизма «козла отпущения», согласно Жирану, означает его утрату. Теперь человечество ввержено в миметические конфликты без малейшей возможности их разрешить. Во всяком случае сам Жирар не видит таких культурных механизмов, которые бы поставили заслон апокалиптическому сценарию. Современное общество философ рассматривает как первое в истории человечества, осведомленное о своей способности полностью уничтожить самое себя.

Однако Апокалипсис, согласно философу, вовсе не провозглашает конец света: он дает надежду. Следует признать, что Жирар предлагает утопическую идею. Чтобы избавиться себя от угрозы уничтожения, необходимо вести себя так, как говорил Христос: «полностью воздерживаться от ответных ударов и отречься от движения к крайностям» [Там же]. Если движение к крайностям будет нарастать и дальше, это приведет, заключает он, к полному исчезновению жизни на Земле, о чем и предупреждают тексты Апокалипсиса.

Таким образом, Рене Жирар считает, что количественно ничем не сдерживаемое насилие растет, буквально захлестнув всю нашу планету. Он боится, что жажда войны может стать своего рода духовной практикой. И в этом он не одинок. Карл Ясперс, анализируя различные проявления современного кризиса, тоже задается вопросом, «есть ли в человеке нечто подобное темной и слепой воле к войне — стремление к иному, к выходу из повседневности, из стабильности обстоятельств, нечто подобное воле к уничтожению и жертвенности, туманный энтузиазм, направленный на создание нового мира, или далекая от действительности рыцарская жажда борьбы; воля к самоутверждению... Быть может, в глубинах духа есть нечто время от времени пробуждающееся, когда чувственное впечатление действительной войны забыто» [6, с. 90].

Явление терроризма в современном мире для Жирара еще один показатель эскалации насилия. С 11 сентября 2001 года мир стал другим. Терроризм в его понимании — это «одна из последних метастаз, разрывающих на части западный мир», это желание отомстить Западу за его благополучие, это «крайне жестокое и непредсказуемое возобновление завоевания, тем более ужасающее, что на пути его встала Америка» [2]. Терроризм Жирар рассматривает как высшую форму насилия, с чем, однако, нельзя согласиться, поскольку войны в современном мире уносят гораздо больше человеческих жизней. Но не это столь важно. Жирар обращает внимание на религиозное сознание мусульман и необходимость понять: терроризм — нечто новое, что эксплуатирует мусульманские правила, не относясь при этом к классической теории ислама. Не поняв психологии террористов, с терроризмом трудно бороться. А терроризм непонятен и для мусульман, а не только для христиан.

Итак, ретроспективный взгляд Р. Жирара на самом деле обусловлен современными проблемами. К гипотезе «учредительного насилия» и «козла отпущения» Жирара можно отнести критически. Так, локальное насилие невозможно оправдать, хотя этого не делает и сам автор, называя его «жертвенным идиотизмом». Локальное насилие легко может перейти в массовое. Эта сторона осталась у автора без внимания. Можно подвергнуть сомнению и его представления о возрастании насилия в мире. Так, например, А. Назаретян пишет, что по-настоящему катастрофическими в XX веке были события в Европе: на нее в пришлось до 65% военных жертв всего мира, тогда как в XIX веке — не более 15%. Что касается мира в целом, то, несмотря на мировые войны и небывалую убойную мощь оружия, даже по количеству военных жертв относительно численности населения XX век уступает предыдущим векам [4]. Однако психологический анализ миметического соперничества, как и анализ формирования гонительских стереотипов, очень интересен у Жирара и применим к событиям современности. Да и самого философа, повторим еще раз, волновала именно современность. Гонения и насилие продолжаются. Просто сегодня их мотивы прячутся за иллюзиями одних и манипуляциями других. Поэтому современному человеку Жирар напоминает, опираясь на Священные тексты, что жертва может быть невиновна и что человеку необходимо разобраться со своими

собственными «козлами отпущения» и понять, что за ними реально скрывается.

«Загадка существования человека составляет аспект общей загадки существования мира и также упирается в проблему сохранения», — пишет А. Назаретян [4]. Действительно трудно иногда понять, как люди до сих пор не уничтожили друг друга. Пока культурные механизмы и рост самосознания человека помогали культуре выстоять, а человеку выжить. Рене Жирар не лишен оптимизма относительно будущего человечества. Однако его слова звучат и предостережением: «Человечество более, чем когда-либо, пишет историю собственного конца, потому что стало способно уничтожить весь мир. Даже безотносительно христианства в моих устах это не просто моральное осуждение, а неизбежное антропологическое заключение. Поэтому мы должны пробудиться от нашего сна. Поиск комфорта всегда ведет к худшему» [2].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Жирар Р. Козел отпущения [Электронный ресурс] / Рене Жирар. — Режим доступа : <http://predanie.ru/zhirar-rene/book/199594-kozel-otpuscheniya/>
2. Жирар Р. О войне и апокалипсисе [Электронный ресурс] / Рене Жирар. — Режим доступа : <http://postmodern.in.ua/?p=2301>
3. Кострова Е. А. Теория священного в работе Рене Жирара «Насилие и священное» [Электронный ресурс] / Е. А. Кострова // Религиоведческие исследования. — 2010. — № 3/4. — С. 204 – 209. — Режим доступа : <http://www.intelros.ru/readroom/religiovedcheskie-issledovaniya/r34-2012/18118-teoriya-svyaschennogo-v-rabote-rene-zhirara-nasilie-i-svyaschennoe.html>
4. Назаретян А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации : очерки по эволюционно-исторической психологии [Электронный ресурс] / А. П. Назаретян. — М. : ЛИБРОКОМ, 2012. — 256 с. — Режим доступа : <http://temnyjles.narod.ru/Nzrtn/Nasilie.htm#5>
5. Пелипенко А. А. К проблеме системного кризиса современности [Электронный ресурс] / А. А. Пелипенко. — Режим доступа : <http://apelipenko.ru/.aspx>
6. Ясперс К. Власть массы. «Духовная ситуация времени» / К. Ясперс // Ясперс К. Призрак толпы / К. Ясперс, Ж. Бодрийяр. — М. : Алгоритм, 2007. — С. 10 – 185.

УДК 141.131

Н. С. Ищенко

## ПЛАТОНОВСКАЯ И ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ СЕКУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЕ ЗАПАДА

Антропология составляет важную часть любого философского учения, а учение о теле – ключевой момент философской антропологии. Идеи наследие античности и в наши дни играет существенную роль в странах христианской культуры. Таким образом, анализ платонической и христианской антропологии представляет интерес для понимания процессов, идущих в коллективном сознании и европейских народов, и народов стран постсоветского пространства.

Платон был самым влиятельным философом античности, сформулировавшим основное представление о дуализме тела и души в том виде, в котором оно стало общим местом античной философии и влияло затем на все культуры, которые усваивали античное философское наследие. Платонические идеи в этой области подготовили почву для эллинистического синкретизма и способствовали распространению гностических и манихейских учений на излете античности. Рассмотрим кратко основные моменты платонического отношения к телу, как они изложены в диалогах Платона. Будем привлекать работы Плотина, неоплатоника эпохи эллинизма, в той мере, в какой он развивал те же идеи.

Выделим следующие положения платонизма по интересующему нас вопросу:

- тело – причина зла как помеха в познании;
- тело смертно, а душа бессмертна;
- тело – могила души.

Платон вслед за Парменидом отличает мнение от знания. Мнение формируется как результат восприятия вещей. Вещи текучи, изменчивы, не имеют своей причины в себе, распадаются на части, неопределенны, разрушаемы. Вещи могут быть источником только мнения – столь же текучего, временного, каждый раз ошибочного. Знание же есть знание истины, а истина в вещах не может быть дана по самой их природе. Знание вечно, так как истина не изменяется. Знание содержится в идеях, вечных и



неизменных, которые не воспринимаются чувствами, как меняющиеся вещи, а постигаются умом. Умозрение, умное видение доступно только душе, и созерцая вечные идеи, душа может получить истинное знание.

Дуализм мнения и знания связан для Платона с проблемой добра и зла. Сократ неоднократно говорит, что никто не делает зла осознанно: если человек совершает зло, он делает это потому, что считает его благом [5, 77b – 78b]. Если кто-то добивается денег и высокого положения, совершая несправедливость, он просто не понимает, что деньги служат телу, которое является худшей и смертной частью человека, а несправедливость портит душу, которая является лучшей и бессмертной частью человека. Жертвовать лучшим ради худшего, бессмертным ради тленного абсурдно, и как только человек поймет это, он перестанет совершать несправедливые поступки [6, 480a – 481b].

Таким образом, для Платона зло сводится к интеллектуальному дефекту, недостатку правильного понимания, что, в свою очередь, происходит из-за существования души в теле. Телесные желания туманят умное зрение, не дают человеку видеть и понимать все так, как оно есть по истине. Когда душа освобождается от тела, она уже не делает таких ошибок, видит все ясно. Души, свободные от тела, не творят зла, так как имеют истинное знание.

Неоплатоники достигли необыкновенной тонкости в развитии этой идеи, но по существу от нее не отклонились. Один из принципиальных моментов критики Плотином гностических учений заключается в том, что для платоника неприемлемо учение о духовных и в то же время злых силах, которыми полнится гностический космос [12]. Демиург, создатель нашего мира, для гностиков – злое божество, а для платоников – чистый дух, свободный от ошибок и причастный Благу в силу своей полной свободы от всякой телесности.

Вопрос о теле и душе в связи со смертностью и бессмертием Платон рассматривает в диалоге «Федон». Один из аргументов Сократа заключается в том, что он вводит два рода вещей:

- 1) изменчивые, воздействующие на чувства, составные;
- 2) неизменные, недоступные чувственности и простые.

Тело относится к первым, так как воздействует на чувства и имеет части, на которые и распадается после смерти, а душа недоступна чувствам и проста, следовательно, и бессмертна, так как не имеет частей, на которые

могла бы распадаться [10, 78b – 81a]. Бессмертие души подтверждается и утверждается смертностью тела. Последнее настолько несомненно для античной культуры, что доказательство, основанное на смертности тела, принимается без возражений.

Соединение смертного тела с бессмертной душой – загадка, которую пытается решить Платон, продолжая линию, намеченную орфиками и пифагорейцами. Сократ высказывается на эту тему неоднократно. Например, в «Кратиле»:

«Многие считают, что тело подобно могильной плите, скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу. В то же время эта плита представляет собою также и знак, ибо с ее помощью душа обозначает то, что ей нужно выразить, и потому тело правильно носит также название «сома». И все же мне кажется, что скорее всего это имя установил кто-то из орфиков вот в каком смысле: душа терпит наказание – за что бы там она его ни терпела, – а плоть служит ей оплотом, чтобы она смогла уцелеть, находясь в теле, как в застенке. Так вот, тело есть так называемая плоть для души, пока та не расплатится сполна, и тут уж ни прибавить, ни убавить ни буквы» [9, 400c].

Дуализм души и тела тут доводится до антагонизма: тело не помощник душе, тело не связано с жизнью души, пребывание в теле для человека равносильно заключению и смерти, тело – тюрьма и могила. Разумеется, освобождение из такой тюрьмы и могилы – величайшее благо, которое приведет душу к ее истинному состоянию соответственно ее природе.

В «Федоне» Сократ подкрепляет этот образ аргументацией, которая также обосновывает переселение душ. Сократ говорит, что противоположности во всех известных вещах переходят друг в друга – большее становится большим из малого, теплое – из холодного, мертвое – из живого и наоборот. Это значит, что живое, коль скоро оно появляется на земле, появляется из мертвого [10, 70c – 72d]. Это верно, разумеется, для тел, которые оживают при соединении с душой. Бессмертная же душа меняет разные тела и проживает разные судьбы соответственно своему поведению в предыдущей жизни [7, 614b – 619a].

Плотин повторяет мысль, изложенную в «Законах» [8, 870d-e]:

«Царь, злоупотреблявший своей властью, может вновь родиться рабом, причем не только с целью наказания, но и для исправления.

Бездумные транжиры рождаются в нищете, убийцы – невинными жертвами, тот же, кто незаслуженно пострадал, может стать справедливым судьей. Таким образом, каждый поступок влечет за собой неизбежные последствия. Не исключено даже, что матереубийца родится вновь женщиной и будет убит собственным сыном. Потому-то мы и верим в существование Адрастеи (неотвратимого возмездия), что в этом – закон высшей справедливости» [11].

Парадоксальным образом в платоническом космосе высшая справедливость требует бесконечного повторения греха, то есть умножения зла на земле. Плотин проходит мимо этого парадокса, как и вся античная культура. Решение его дает только христианство.

Рассмотрим теперь догматические положения христианства по отмеченным вопросам. Различия между христианской ортодоксией и платоновской философией по всем важным пунктам велики. Анализ этих различий позволит нам полнее осознать сущностное несходство двух культур, какое-то время существовавших в едином пространстве.

Согласно Платону, душа должна избавиться от тела. Христианство меняет акценты, и при этом кардинально меняется смысл. Согласно христианской антропологии, не душа должна избавиться от тела, а человек должен избавиться от греха. Телесные вожделения толкают человека ко злу, но и духовные тоже. Первым падшим был архангел Люцифер, чистейший дух, не имевший ничего телесного. Полная свобода от тела не является защитой от греха. Дионисий Ареопагит выражает эту мысль следующим образом: «А что виновник зла для души никак не тело, ясно из того, что зло может сопутствовать [душе] и без тела, как у демонов» [1, с. 427].

Это первое существенное отличие христианской антропологии от платонической. Обратим внимание еще на один важный момент.

Между Творцом и любым из его творений – непреодолимая пропасть. Попытки гностиков заполнить эту пропасть путем последовательных отпадений разных эонов оказались неудовлетворительными [3]. Пропать между Богом и ангелом столь же абсолютна и непреодолима, как между Богом и человеком с его несовершенным смертным телом. Всемогущий Господь мог избрать любой способ спасти человечество, включая такой, который вообще не требовал бы покидать небеса. Однако Господь избрал путь Боговоплощения,

освятить телесность и временность. Как бы слабо и немощно ни было тело, но Господь освятит его своим присутствием в течение своей земной жизни. Бестелесные духи не удостоились этой чести. Христианская аскетика как до разделения церквей, так и на православном востоке развивалась в рамках этого базового положения.

Кроме того, человеку при сотворении было даровано бессмертие, тело стало смертным после грехопадения, и Христос восстановил изначальное положение вещей как возможность, открытую для всех. В ранних христианских текстах причастие рассматривается материально и просто как лекарство от смерти:

«Св. Игнатий, епископ Антиохийский («муж апостольский»), суть христианской доктрины (явно всюду ее противопоставляя бреду гностиков) определяет как οἰκοδομία εἰς τὸν καινὸν ἀνθρώπου, как «домостроительство», т. е. планомерное созидание «нового человека» вместо ветхого, растлившего себя и мир грехом. Начинается новый совершенный человек с момента зачатия и рождения Иисуса Христа, чем полагается начало реальному «упразднению смерти». А завершится это упразднение только «по воскресении во плоти». Поэтому Христос не просто гностический учитель, а «подлинная наша жизнь», ибо «Он – Бог в человеке». Сообщаемый Христом истинный γνῶσις не есть только «учение о нетлении», но и самый факт нетления. Он свою плоть через смерть привел к нетлению и для верующих в это спасительное значение его смерти и воскресения преподавал евхаристию как «лекарство бессмертия». Евхаристия – это «лечебное средство, чтобы не умереть»! Вот как реалистически понимается искупление и спасение – это новое миротворение!!!» [Там же].

Существенно здесь, что воскресение мертвых понимается в христианстве не как духовное только, а как телесное. Тело в христианстве столь же достойно бессмертия, как и душа. Человек в христианской антропологии понимается как целостное единство тела и души, которое распадается со смертью, но в конце концов будет восстановлено. Отсюда понятно категорическое неприятие христианством переселения душ. У Плотина высшая справедливость требует матереубийства, в христианстве Бог никого не толкает на грех и каждому дает возможность спастись.

Итак, основные различия платоновской и христианской антропологии можно сформулировать следующим образом:

1) в платонизме тело мешает познанию, склоняя тем самым душу ко злу; в христианстве зло – духовная болезнь, тело само по себе не толкает душу ко злу;

2) в платонизме душа бессмертна, тело смертно; в христианстве достойны бессмертия и тело и душа;

3) в платонизме тело не является существенной частью человека, душа может менять тела; в христианстве человек понимается как единство души и тела.

Одним из важных следствий платонической антропологии является представление о том, что своей истинной природы, а также освобождения от зла человек может достичь только путем интеллектуальной деятельности. Отсюда следует, что люди, не способные к умственному труду или не желающие им заниматься, не избегнут зла и погубят свою душу. Таким образом, еще в этой жизни человеку дается истинная мера, чтобы судить и себя и других, – это способность заниматься умственной деятельностью.

В христианстве же нет связи между спасением и интеллектом. К спасению ведут многие пути. Церковь благословляет разные виды деятельности и людей разного рода занятий: монаха и крестьянина, царя и солдата, девственницу и мать семейства. Платонический критерий не срабатывает, глупец может оказаться в Царстве Небесном раньше умника.

Постепенный отказ от христианской антропологии – один из важнейших процессов, характеризующих общественное сознание европейских народов Нового времени. Значимым этапом на этом пути является эпоха Возрождения, которую по праву можно назвать эпохой возрождения антихристианской антропологии.

Первые латинисты времен Петрарки не видели разницы между античной мудростью и христианской религией. Некоторые из них, как Марсилио Фичино, даже имели духовный сан. В порыве первоначального энтузиазма казалось, что можно легко соединить Цицерона и Писание, стоиков и Новый Завет. Основатель гуманизма Дж. Пико делла Мирандола стремился объединить все религии, найти общую мудрость, о которой говорили и евреи, и греки, и христиане [2].

Изучение древних языков, работа над источниками, многие из которых гуманисты опубликовали впервые, закономерно приводили к тому, что выявлялось все больше расхождений в трактовке основных

понятий космологии, теологии и антропологии. В случае идейного конфликта решение принималось в пользу античной мудрости. Христианская антропология допускалась постольку, поскольку могла оправдаться перед естественным светом разума, получить санкцию Платона и Цицерона. Общим местом коллективного сознания европейских народов становятся положения платоновской антропологии, причем в ее позднеантичном изводе. Неоплатонические идеи создают тот фон, который философ Нового времени воспринимает как базовый, задающий направление мысли. Европейский прогресс постепенно реализует идею Пико делла Мирандолы о том, что человек должен стать Богом на пути интеллектуального познания, а интеллектуал отличается от простеца как ангел от животного [4].

На современном этапе развития западной культуры базовым стало восходящее к платонизму представление о ведущем значении интеллекта для определения онтологического статуса человека. Интеллект уже нельзя понимать в классическом смысле, как способность к умному созерцанию вечных идей, поскольку идеология постмодерна создает и поддерживает представление о том, что никаких вечных идей не существует и отказ от них в науке и искусстве – это проявление свободы, за которую так долго боролись гуманисты. Соответственно интеллект связывается со свободой и понимается как способность субъекта самому выбирать себе представления, ценности, идентичности, не опираясь на традицию, рациональность и тем более вечные идеи. Логика развития культуры постмодерна в русле неоплатонических идей приводит к появлению нового критерия оценки человека. Речь идет о так называемой креативности, носителем которой в современном обществе является креативный класс.

Американский исследователь Ричард Флорида вводит в 2002 году понятие креативного класса, которое вскоре обрело популярность во всем мире, в том числе и на постсоветском пространстве [13, с. 262]. Креативный класс, по Флориде, это все деятели, занятые в сфере так называемой креативной экономики, которая пришла на смену экономике индустриальной и экономике услуг. К креативному классу относятся люди, которые обладают креативным мышлением, что позволяет им производить ценности и смыслы, высокие технологии, интеллектуальный и культурный продукт. Флорида призывает креативный класс осознать себя и занять наконец то лидирующее положение в современном мире, которого он



достоин. Кризис 2008 года показал, что крупная буржуазия не собирается уступать свое место основного выгодополучателя экономических процессов, и креативный класс может рассчитывать самое большое на обслуживание ее интересов, что он и делает, задавая стандарты потребления [Там же, с. 33].

Однако при всех недочетах с точки зрения социологии концепция креативного класса играет важную роль в общественном сознании и, соответственно, в процессах, идущих в современных постсоветских обществах. Представление о креативном классе стало ядром формирования элитарной идентичности для части людей умственного труда в России и странах постсоветского пространства. Те субъекты культурной деятельности, которых Флорида относит к креативному классу, являются важной составляющей либеральных движений и исполнителями «цветных революций». Они понимают свою креативность как призвание манипулировать общественным сознанием, что приводит к трагическим последствиям, включая рост насилия в обществе и войну, как это имеет место в Донбассе.

Философская база идеологии креативного класса включает в себя платоническую антропологию, редуцированную до единственного представления о делении людей на две категории с разным онтологическим статусом в зависимости от креативности мышления как ключевой составляющей интеллекта. На этом идейном основании формируется коллективная элитарность, которая выражается в дегуманизации всех носителей иных ценностей. В рамках христианского учения о человеке такое поведение является проявлением гордыни, самого первого греха, который является по природе своей духовным.

Христианское представление о человеке как о целостности, не сводимой к одному качеству, будь то интеллект или креативность, предоставляет более богатую и разработанную систему ориентиров для самостроения человеческой личности. В обществах русской культуры христианская антропология является базовой и составляет основу противодействия агрессивной вестернизации постсоветских стран.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах [Электронный ресурс] / Дионисий Ареопагит // Мистическое богословие Восточной Церкви. – Харьков, 2001. – С. 386 – 571. – Режим доступа : [https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij\\_Areopagit/o-bozhestvennykh-imenakh/#4](https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-bozhestvennykh-imenakh/#4)

2. Ищенко Н. С. Фолкнер как гуманист: к постановке проблемы [Электронный ресурс] / Н. С. Ищенко // Terra культура. – 2016. – № 3. – Режим доступа :  
[http://terra.lgaki.info/generation\\_p/folkner-kak-gumanist-k-postanovke-problemyi.html](http://terra.lgaki.info/generation_p/folkner-kak-gumanist-k-postanovke-problemyi.html)
3. Карташев А. В. Вселенский Собор [Электронный ресурс] / А. В. Карташев. – М., 1963. – Режим доступа :  
<http://www.magister.msk.ru/library/bible/history/kartsh01.htm>
4. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека / Дж. Пико делла Мирандола // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. – М. : Изд-во Академии художеств СССР, 1962 – 1968. – Т. 1. – 1962. – С. 506 – 514.
5. Платон. Менон / Платон // Платон. Собр. соч. : в 4 т. Т. 1 / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та ; Изд-во Олега Абышко, 2006. – С. 375 – 502.
6. Платон. Горгий / Платон // Платон. Собр. соч. : в 4 т. Т. 1 / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та ; Изд-во Олега Абышко, 2006. – С. 261 – 374.
7. Платон. Государство / Платон // Платон. Собр. соч. : в 4 т. Т. 3 / под ред. А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1994. – С. 79 – 420.
8. Платон. Законы / Платон // Платон. Собр. соч. : в 4 т. Т. 4 / под ред. А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1994. – С. 71 – 437.
9. Платон. Кратил / Платон // Платон. Собр. соч. : в 4 т. Т. 1 / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та ; Изд-во Олега Абышко, 2006. – С. 421 – 502.
10. Платон. Федон / Платон // Платон. Собр. соч. : в 4 т. Т. 2 / под ред. А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1994. – С. 7 – 80.
11. Плотин. О провидении. Первая книга [Электронный ресурс] / Плотин // Плотин. Эннеады. – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1995 – 1996. – Режим доступа :  
<http://www.psylib.org.ua/books/ploti01/txt20.htm>
12. Плотин. Против гностиков [Электронный ресурс] / Плотин // Плотин. Эннеады. – Киев : УЦИММ-ПРЕСС, 1995 – 1996. – Режим доступа :  
<http://www.psylib.org.ua/books/ploti01/txt18.htm>
13. Смирнов В. Э. Социальные механизмы общественного развития: социологическая и историко-культурная реконструкция / В. Э. Смирнов ; Ин-т социологии НАН Беларуси. – Минск : Беларус. навука, 2016. – 293 с.

УДК 111.852:82.02

И. Н. Цой

### ЖИЗНЬ КАК ТЕАТР, ИЛИ МОДЕРНИСТСКИЙ ПРОЕКТ ЧЕЛОВЕКА

На рубеже XIX и XX веков, когда мир охватили сменяющие друг друга военные и политические события, жизнь миллионов людей изменилась навсегда. Глубокие трещины, образовавшиеся в обществе, в конце концов раскололи мир, и он распался на мелкие осколки, словно зеркало в сказке Андерсена. До сегодняшнего дня так и не удалось их собрать воедино, поэтому человечество существует в состоянии пазлов, не укладывающихся в единую гармоничную картину.

Трагично то, что под руинами разрушающегося мира оказался человек, отныне перейдя из состояния героя в состояние жертвы, теряя уверенность в себе, испытывая разочарование. Человек погибал, очутившись в жерле войны и революции, инстинктивно ища спасения.

Искусство – та форма культуры, которая в силу своей чувственной природы первым реагирует на перипетии, происходящие в обществе. Ответом на политический и культурный кризис начала XX века стало возникновение новых образов, жанров, художественных стилей, слившихся в единое модернистское направление.

Искусство находилось в поиске новых концепций, идей, форм и содержания, благодаря которым могли бы измениться устоявшиеся традиции.

Литераторы и художники, композиторы и режиссеры создали образ человека модерна, который предстает перед нами в трех ипостасях. В некоторых случаях он трагичен и обречен. Жизнь становится для него мучительным ожиданием смерти, каждая минута бытия наполнена безысходностью. В другом варианте – это агрессивный и воинствующий революционер, презирающий окружающих, но чаще всего человек бежит от реальности, с ностальгией вспоминая о прошлом и пытаясь примерить на себя образ Ренессанса или какой-либо другой.

Люди искусства совершили побег от реальности и переселились в свои собственные, созданные силой их фантазии и воображения.

Грань между двумя мирами была стерта, и искусство заняло все пространство. Жизнь стала театром, а театр жизнью. Каждый из них сочинил собственную пьесу и сыграл ее. Литература, театр и изобразительное искусство стали экспериментальными площадками, где реализовывались самые сумасшедшие идеи. Сюрреалисты, символисты, футуристы не оставили без внимания театральную сцену, воплощая свои замыслы. Но почему такой интерес именно к театру? По всей видимости, именно сцена предоставила возможность сконструировать новый мир и разместить в нем нового человека, разрешив ему прожить жизнь. Парадоксально то, что человек постепенно растворился и исчез из театрального пространства. Вначале он надел маску (у символистов), затем избавился от эмоций и стал механизмом в огромной машине (у футуристов) и в результате обратился в геометрическую форму (у Малевича).

Проблема изменения театра, по сути, возникла еще в начале XX века, когда перед философами, теоретиками искусства встал вопрос о том, в каком направлении должно далее развиваться искусство в целом. Однако и до сегодняшнего дня данная проблема так и не нашла должного обоснования и решения. Представляется важным обратиться к истокам нового искусства, которое следует считать точкой отсчета реформаторского движения, чтобы определить стилистические, содержательные аспекты тех художественных направлений, которые определили театр XX – XXI веков.

Исследование требует обращения к работам Ф. Ницше, З. Фрейда, М. Бахтина, Ю. Лотмана, А. Потебни, Х. Ортеги-и-Гассета, О. Шпенглера, А. Лосева.

Среди современных ученых, определивших особенности эстетики данного направления в искусстве, стоит назвать В. Турчина, В. Бычкова, И. Азизяна, Э. Маковского.

Особого внимания заслуживают дневники, письма, воспоминания, статьи и выступления Д. Бурлюка, А. Крученых, В. Маяковского, И. Зданевича, М. Ларионова, Н. Гончаровой, которые позволяют получить живое впечатление о событиях, деятельности представителей искусства начала XX века.

Теоретическое обоснование новых течений представлено в манифестах, декларациях, теоретических работах Г. Аполлинера,

А. Бретона, С. Дали, В. Кандинского, А. Лурье, К. Малевича, Ф. Маринетти, Вс. Мейерхольда, Н. Кульбина, П. Пикассо, И. Стравинского, В. Хлебникова и др.

Об экспериментах в театральном искусстве узнаем из монографий, статей, очерков Вс. Мейерхольда, А. Таирова, А. Коонен, Н. Евреинова и др.

Одним из художественных стилей начала XX века, провозгласившим революцию в искусстве, стал футуризм. Беря начало в европейской культуре начала века, стиль нашел свое полное воплощение в России, что было обозначено напряженным социально-политическим состоянием общества, приведшим к государственному перевороту и коммунистическому террору.

Итальянский поэт и драматург Филиппо Томмазо Маринетти в 1909 г. представляет публике манифест футуристов, опубликованный в газете «Фигаро», в котором провозглашались основные принципы нового искусства.

«Мы стоим на обрыве столетий!.. Так чего же ради оглядываться назад? Ведь мы вот-вот прорубим окно прямо в таинственный мир. Невозможно! Нет теперь ни Времени, ни Пространства. Мы живем уже в вечности, ведь в нашем мире царит одна только скорость» [2].

Представители футуризма призывали к уничтожению культурного достояния прошлого, ибо все старое, по их мнению, стало обузой для современного мира. Формы для утверждения футуристических идей избирались агрессивные – война и революция, призванные разрушить мир и провозгласить победу техники над всем человеческим.

«Нет ничего прекраснее борьбы. Без наглости нет шедевров. Поэзия наголову разобьет темные силы и подчинит их человеку» [Там же].

Идеи Маринетти вдохновили многих поэтов и художников, провозгласивших себя футуристами. В литературе объявлена свобода слов, не нуждающихся в смысле; в живописи пространство полотна занимают стремительные каскады линий и форм, нагромождение конструкций.

Предреволюционная Россия, погрязшая в хаосе и агрессии, явилась благодатной почвой для футуризма. Д. Бурлюк, В. Маяковский, А. Крученых, В. Хлебников, М. Ларионов, Н. Гончарова – имена этих и многих других поэтов и художников следует назвать, говоря о русском футуризме.

Будетляны и будущники, как называли себя русские футуристы, провозгласят: «Мы собрались, чтобы вооружить против себя мир!» [3].

В отличие от европейских единомышленников, футуристы в России не имели определенной концепции, придерживаясь только идеи, что новое искусство требует полной творческой свободы, не ограниченной какими бы то ни было законами и правилами. Вместе с тем вновь и вновь футуристы призывают к активному разрушению культурных традиций: «Уничтожить изящество, легкомыслие и красоту дешевых публичных художников и писателей, непрерывно выпуская все новые и новые произведения в словах, в книгах, на холсте и бумаге» [Там же].

Презентация исканий футуристов требовала использования различных театрализованных форм, поэтому каждое публичное чтение стихов авторами, каждая выставка становились своеобразным театральным зрелищем. Новое искусство, по мнению идеологов авангардного течения, рождалось в момент сотворчества художника и публики, следовательно, становилось определенной художественной интерактивной акцией. С этого момента в культуре XX века начнется формирование популярного сегодня направления арт-акционизма.

Критик и поэт Илья Зданевич в своих выступлениях настаивал на том, что футуризм должен быть активно внедрен во все сферы жизни, что требовало публичного и общественного признания. Выступления поэтов с чтением собственных сочинений всегда сопровождались театральными эффектами и в большей степени становились ярким театральным представлением. Начиная с 1913 г. артистическое кафе «Бродячая собака» – главная сценическая площадка, на которой проходили своеобразные футуристические поэтические моноспектакли.

Скандалным событием для обывателей стало выступление в «Бродячей собаке» 11 февраля 1915 г. В. Маяковского, прочитавшего стихотворение «Вам!»:

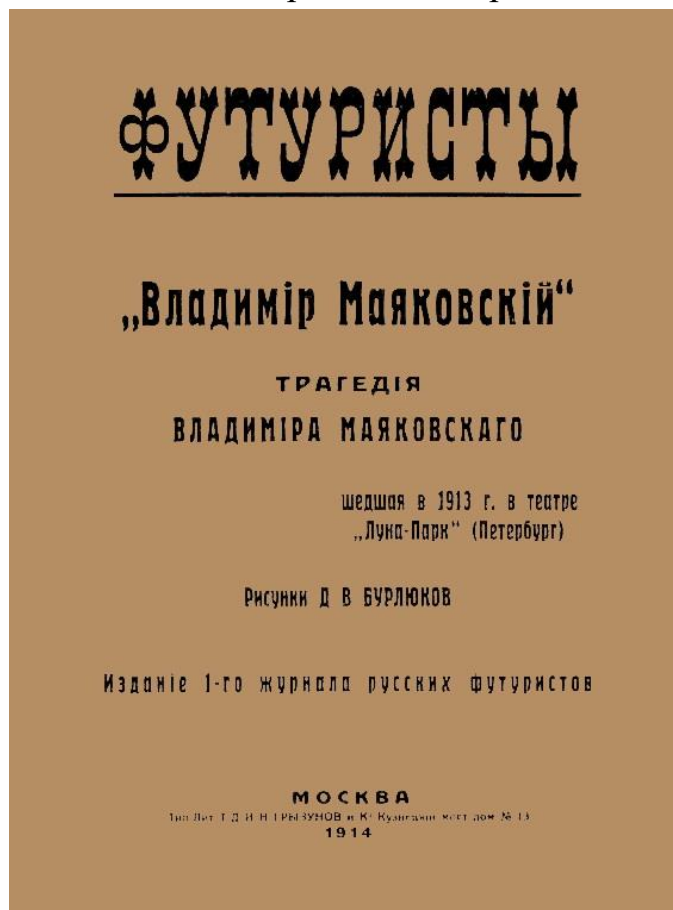
*Вам, проживающим за оргией оргию,  
имеющим ванную и теплый клозет!  
Как вам не стыдно о представленных к Георгию  
вычитывать из столбцов газет?*

*Знаете ли вы, бездарные, многие,  
думающие нажраться лучше как, –*



*может быть, сейчас бомбой ноги  
выдрало у Петрова поручика?.. [4, с. 75].*

Однако следующих выступлений поэта в артистическом клубе публика уже ожидала и всегда встречала восторженно.



О том, насколько В. Маяковский артистичен и его манера чтения неповторима и своеобразна, можно судить по аудио- и видеозаписям, сохранившимся в киноархивах. Стоит вспомнить и об удачной роли В. Маяковского в фильме «Барышня и Хулиган», где актер убедителен, а кинообраз получился довольно запоминающимся.



«Закованная фильмой»



«Барышня и хулиган»



«Не для денег родившийся»

Фотографии и воспоминания современников дают нам возможность воссоздать визуальные портреты поэтов-футуристов, более напоминающих театральные персонажи некоей оперы-буфф, стремившихся даже во внешнем виде выразить бунтарское начало, проявить собственную индивидуальность и эпатаж. Костюмы, прически, аксессуары, в которых перед нами предстают Д. Бурлюк, М. Ларионов, В. Маяковский, В. Татлин, призваны шокировать публику. Стоит вспомнить знаменитую фотографию художника М. Ларионова, на которой он представляет футуристическую прическу.

Противостояние устоям общества представители нового течения видели в создании визуального образа человека, в котором через внешнее выражалось бунтарство и свобода, стремление к эстетству. Художник и лидер футуристов Давид Бурлюк не боится выглядеть так, что его появление в обществе каждый раз превращается в скандальное событие. Составить представление об «отце футуризма» можно по фотографиям того времени, на которых художник не столько позирует фотографу, сколько играет роль. Его костюмы и образы меняются: на одной из фотографий художник в цилиндре (дань английскому эстетству), в жилете с огромными яркими полосами, из кармана торчит огромная столовая ложка, а лицо расписано ярким татуажем на футуристическую тему; на другом снимке он поворачивается в профиль, чтобы продемонстрировать

огромную, почти женскую серьгу в ухе.

Из манифеста «Почему мы раскрашиваемся», авторами которого стали М. Ларионов и И. Зданевич: «Иступленному городу дуговых ламп, обрызганным телами улицам, жмущимся домам – мы принесли раскрашенное лицо: старт дан и дорожка ждет бегунов. Созидатели, мы пришли не разрушить строительство, но прославить и утвердить. Наша раскраска ни вздорная выдумка, ни возврат – неразрывно связана она со складом нашей жизни и нашего ремесла...» [5].





Поэзия и живопись не обладали такой возможностью презентации идей футуризма, поэтому возник вопрос о создании собственного театра. Вслед за этим встает вопрос о собственно футуристической драме, совершенно отличной от классических принципов и содержания.

Из письма К. Малевича: «Кроме живописи ещё думаю о театре футуристическом, об этом писал Крученых, который согласился принять участие, и друг. Думаю, что удастся поставить в октябре месяце несколько спектаклей в Москве и Питере» [1, с. 127].

20 июля 1913 г. по решению Первого всероссийского съезда баячей будущего (поэтов-футуристов) создается футуристический театр. «Устремиться на оплот художественной чуждости – на Русский театр и решительно преобразовать его. Художественным, Коршевским, Александринским, Большим и Малым нет места в сегодня! – с этой целью учреждается новый театр «Будетлянин» [3]. М. Матюшин, А. Крученых и К. Малевич подписывают манифест. Здесь же запланированы спектакли, которые следует поставить и представить публике: А. Крученых «Победа над Солнцем» (опера), В. Маяковский «Железная дорога», В. Хлебников «Рождественская сказка». В качестве режиссеров-постановщиков предлагаются А. Крученых, К. Малевич и М. Матюшин.

Перед театром ставятся задачи, противоречащие академической традиции. Прежде всего, искусство театра должно слиться с жизнью и стать особой формой восприятия и преобразования мира. Сама окружающая реальность превращалась в особое театральное-сценическое пространство, на просторах которого разыгрывается спектакль.

Футуристический театр не признавал сюжетов и тем прошлого, только день сегодняшний заслуживал внимания, и в нем необходимо было обнаружить актуальные темы и образы. Динамичность и зрелищность, эпатаж и творческая свобода – главные черты авангардистских исканий драматургов и режиссеров. Еще одна тенденция, обнаруживаемая в футуристическом театре, – взаимоотношения актера и предмета, в которых теперь находим стремление к беспредметности или отсутствию предмета, если же он и есть, то должен обладать динамичностью и не сковывать актера. Изменяется отношение к слову. В соответствии с поэтическими принципами футуристов, текст не требует смысла, так как свободен и ценен сам по себе.

Изучение формирования стилистики авангарда в театральном искусстве требует акцентировать внимание на конкретных театральных постановках 1910 – 1914 гг. Нельзя не отметить, что в целом этот период вошел в историю театра как время экспериментов, поисков новых форм и актерских техник. В театр пришли Вс. Мейерхольд, А. Таиров, Н. Евреинов, каждый из них стремится создать собственную театральную эстетику, изменить смысл режиссуры, актерского мастерства.

Показательной работой футуристов в театре, конечно же, стал спектакль «Победа над солнцем», премьера которого состоялась 3 декабря 1914 г. в театре «Луна-парк». «Уничтожить устаревшее движение мысли по закону причинности, беззубый здравый смысл, «симметричную логику», блуждание в голубых тенях символизма и дать личное творческое прозрение подлинного мира новых людей», – утверждают футуристы [6]. Подтверждением заявленного становится опера-буфф, созданная А. Крученых, М. Матюшиным и К. Малевичем. Все здесь, начиная с текста и заканчивая сценографией, не по законам театра, не естественно и не соответствует логике.

В названии пьесы заключена основная идея. Если традиционно солнце воспринималось как символ света, оптимистических чувств и высокой мысли, то футуристы низвергают светило, забрасывая во мрак, и черный квадрат К. Малевича поглощает его навсегда. Тем самым авторы хотят провозгласить идею победы техники и машин над человеком. А. Крученых пишет: «Смысл оперы – ниспровержение одной из больших художественных ценностей – солнца – в данном случае... Существуют в сознании людей определённые, установленные человеческой мыслью



связи между ними» [7].

*Солнце заколотим  
в бетонный дом!*

Преследуя цель подчеркнуть, что в будущем человеку отводится второстепенная роль и совершенно упраздняется ценность личности, авторы отказываются от персонификации действующих лиц. В начале пьесы, например, названы такие действующие лица, как 1-й и 2-й Будетлянские силачи, Один несущий солнце, Многие несущие солнце и т. д.

Для футуристов люди становятся частями механизма, обеспечивающие динамику и движение форм и предметов, находящихся на сцене. Эскизы костюмов, над которыми работал К. Малевич, представляют собой разнообразные формы, контрастные по цвету, при полном отсутствии лиц, закрытых масками и головными уборами, напоминающими капюшон палача.

Музыка, написанная для оперы М. Матюшиным, шокировала публику своим звучанием. Композитор, исповедуя идеи нового футуристического звучания, отказывается от традиционной хроматической системы и использует «будетлянские ноты», то есть четвертитоническое звучание, что воспринимается как сплошные диссонансы, режущие слух.

Спектакль имел огромный успех у публики, о чем свидетельствуют воспоминания современников, но затем был совершенно забыт. Начиная с 90-х годов опера-буфф «Победа над солнцем» была восстановлена на сцене европейских театров (Лондон – 1993 г., Вена – 2009 г.). Интерес к театральной постановке не исчерпан и в наше время, так как многие экспериментальные и молодежные театры включают ее в свой репертуар.

В советский период творчество футуристов была полностью вычеркнуто из истории. Об этом авангардном искусстве говорили только как об отрицательном буржуазном явлении. Судьбы футуристов Д. Бурлюка, А. Крученых, М. Ларионова и других сложились после революции трагично. На первый взгляд, только В. Маяковскому удалось войти в пространство революционной литературы и достичь признания, но увы, поэт оказался заложником советской системы, и его трагическая гибель не случайность, а заказ, выполненный по указанию НКВД.

Футуристы как представители авангардистских течений XX столетия создали искусство совершенно уникальное, используя новые формы и



средства выразительности. Они по праву принадлежат к той плеяде художников, поэтов, музыкантов и режиссеров, которые подняли искусство на новый уровень, отказавшись от принципов народничества и доступности, достигнув вершин эстетства.

В дальнейшем мы хотели бы продолжить исследования и провести анализ театральных тенденций в контексте художественных стилей экспрессионизма и сюрреализма.

#### **ЛИТЕРАТУРА**

1. Малевич К. Письма и воспоминания / К. Малевич ; публ. и прим. А. Повелихиной, Е. Ковтуна // Наше наследие. – 1989. – № 2. – С. 127 – 135.
2. Маринетти Ф. Т. Первый манифест футуризма / Ф. Т. Маринетти ; пер. с итал. С. Портновой, В. Уварова // Называть вещи своими именами : Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века / ред. Л. Г. Андреев. – М. : Прогресс, 1986. – С. 158 – 162.
3. Матюшин М. Первый всероссийский съезд баячей будущего (поэтов-футуристов) [Электронный ресурс] / М. Матюшин, А. Крученых, К. Малевич. – Режим доступа :  
<http://www.k-malevich.ru/works/tom1/index3.html>
4. Маяковский В. В. Вам! / В. В. Маяковский // Маяковский В. В. Полн. собр. соч. : в 13 т. – Т. 1. – М. : Гослитиздат, 1955. – С. 75.
5. Мода: от Бакста до футуристов [Электронный ресурс]. – Режим доступа :  
[http://www.liveinternet.ru/users/arin\\_levindor/post109215571/](http://www.liveinternet.ru/users/arin_levindor/post109215571/)
6. Русский футуризм в 1910 году [Электронный ресурс]. – Режим доступа :  
[http://diletant.media/articles/28260312/?sphrase\\_id=2341832](http://diletant.media/articles/28260312/?sphrase_id=2341832)
7. Футуристический театр [Электронный ресурс]. – Режим доступа :  
[http://ka2.ru/hadisy/kruch\\_3.htm](http://ka2.ru/hadisy/kruch_3.htm)

УДК 130.2:168.522

Т. В. Лугуценко

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОНСТАНТЫ  
КУЛЬТУРНОЙ САМОРЕАЛИЗАЦИИ  
ВИРТУАЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА**

Новые социокультурные условия современного социума влияют на формирование человека: у него возникает возможность быть интерактивным, проявляться в процессе сотворчества; при этом повышается коммуникативная активность, которая нередко выражается в доминировании информативности общения вместо его глубины. Следует отметить важность для самореализации трех ее составляющих: усилия индивида по реализации своего потенциала; творческого отношения личности к действительности; общественной среды, социальных структур, в которых, реализуя свой потенциал, она совершенствуется и меняет самого человека. Таким образом, эти три составляющие можно объединить в два аспекта проблемы самореализации: связь самореализации с творчеством и самотворчеством; обусловленность самореализации взаимодействием с другими людьми, то есть коммуникативный аспект проблемы, который на данный момент недостаточно осмыслен.

Тем временем самореализация приобретает особый смысл в процессе коммуникации, так как личности недостаточно диалога с собой, недостаточно реализации «в своих глазах». Самореализация образует два полюса, которые взаимообусловлены: «смысловое получение», то есть увеличение смыслового потенциала личности благодаря активному «впитыванию» смыслов других людей, и «смысловую преемственность» («обогащение смыслов» за счет стремления поделиться опытом, продолжить себя в других). Таким образом, коммуникативный и творческий аспекты проблемы самореализации переплетаются между собой.

Два вышеназванных аспекта приобретают дополнительный оттенок в связи с новым социокультурным пространством современности – виртуальной реальностью, благодаря которой открываются новые возможности самореализации личности. Виртуальное пространство

считают отдельной сферой самореализации, которую связывают с общением. Так, И. Г. Сощенко связывает самореализацию человека в виртуальном пространстве с предоставлением дополнительных возможностей для раскрытия ее внутреннего потенциала: человек может участвовать в web-обсуждениях, свободно высказывать свое мнение на форумах и в чатах или создавать персональные страницы и т. д. [5]. Ю. А. Фомин рассматривает виртуальное пространство как уникальную возможность самореализации личности в общении с близкими по духу людьми, называя его «всепланетным клубом друзей по интересам, переписке, поиску партнеров и единомышленников по профессии, хобби или досугу» [7, с. 64].

Например, А. Н. Горячкова в своих исследованиях антропологического измерения виртуальной реальности показывает, что «чрезвычайное разнообразие и богатство проявлений концептуального персонажа виртуальной реальности выявляют особенности среды его существования (безграничность, бесформенность, спонтанность)» [2, с. 16]. В результате создается какой-то объект (произведение искусства) или образ субъекта, поскольку человек сам для себя выступает произведением, которое не может существовать в виртуальном мире без реакции «другого» в ответ.

Исследователи проблемы виртуальной культуры различают два способа самореализации – вертикальную и горизонтальную. Вертикальная самореализация проявляется в стремлении к власти, достижению успеха, получению денег и удовольствия. Интеллектуально-духовная (горизонтальная) самореализация связана с широтой взглядов, любознательностью, сопровождается высоким уровнем религиозности, стремлением к равенству и одобрению культуры других, осуждением дискриминации и «спокойным» отношением к деньгам, способствует социальной гармонии и стабильности. На наш взгляд, виртуальное пространство обеспечивает возможность в равной степени как интеллектуально-духовной (горизонтальной) самореализации, так и вертикальной, поскольку она не только является торгово-развлекательным пространством, но и должна существовать для удовлетворения потребностей в познании и общении. Однако для нашего исследования интересен, прежде всего, горизонтальный (интеллектуально-духовный) способ самореализации. Для рассмотрения самореализации в пространстве

виртуальной реальности в какой-то мере применима «трехуровневая модель самореализации современного человека» (Н. А. Кебина). В данной модели воплощена типичная диалектика отрицания отрицания. Когда первый уровень – уровень индивидуализма, эгоизма или себялюбия (бытие в себе и для себя) – представляет тезис, второй уровень – самоотрицание, альтруизм (бытие для других) – антитезис, то на третьем уровне – уровне «обогащенного возвращения к себе» – осуществляется синтез. На наш взгляд, согласно предложенной модели автор определяет самореализацию как «циклическое трехуровневое взаимообусловленное движение от самолюбия через самозабвение к обогащенному возвращению к себе», которое «определяется перестройкой системы личностных смыслов» [4, с. 185]. В виртуальной реальности самореализация воспринимается чаще всего как мнимая, которая выполняет компенсаторные функции. Так ее характеризуют представители социогуманитарных отраслей науки. В связи с этим важен вопрос о существовании «ложной» самореализации, или самореализации со знаком минус.

Вопросу о «ложной» самореализации уделяют внимание современные российские исследователи (Л. Е. Климова, Н. С. Иванов), отмечая, что процесс самореализации может быть не только конструктивным, но и деструктивным. По их утверждению, можно выделить основную причину появления «ложной» самореализации – затруднения самореализации в повседневной жизни. Это может быть связано с отсутствием востребованности человека обществом и условиями для его развития, установками современного социума на одностороннюю, одномерную личность, которой удобнее манипулировать, негативным влиянием прошлого опыта, неспособностью найти достойные способы самореализации в окружающем мире.

Для нас представляет интерес вопрос о самореализации посредством общения в виртуальном пространстве. Например, Е. Н. Шелупахина отмечает, что «в большинстве виртуальных текстов, с одной стороны, сохраняется и постоянно воспроизводится фундаментальная оппозиция «свой – чужой». С другой стороны, конструирование языкового дискурса и актуализация культурной составляющей способствуют частичному преодолению указанной оппозиции, а тем самым – «расширению» контекста идентификации. Анализ виртуальных текстов свидетельствует о том, что противостояние «свой – чужой» в виртуальном пространстве

реализуется на многочисленных уровнях отношений виртуальной личности с реальным социумом, трансформируясь на уровень «я» – «они». Положительно окрашенный круг виртуальных «мы», что окружает виртуальное «я», значительно «расширяет» пространство интерактивного общения» [8, с. 292].

Указанное выше позволяет утверждать, что к ценностным приоритетам виртуального общения относится поиск виртуальных собеседников с целью понимания и признания со стороны значимых «других», то есть поиск именно того, чего не хватает человеку в реальных отношениях. Как положительные расцениваются возможности участвовать в совместных виртуальных проектах, совместно обсуждать жизненные проблемы, избегать обиды.

Для нашего исследования представляет интерес концепция компенсаторного общения В. И. Гладышева, поскольку она может служить одной из теоретических основ понимания самореализации посредством общения в виртуальном пространстве. «Общение, – утверждает В. И. Гладышев, – особый вид деятельности, способный к коренному преобразованию внутреннего мира личности и ее образа жизни» [1, с. 28]. Исследователь выделяет в структуре общения два элемента: общение, которое «вплетено» в предметную деятельность, и «общение ради общения». Под компенсаторным общением понимается форма «общения ради общения», то есть общение ради ценностей, которые содержатся в самом общении, прежде всего ради ценности самоутверждения. Автор концепции предлагает три типа компенсаторного общения: прямая компенсация, сверхкомпенсация и декомпенсация средствами общения. Компенсация ориентируется на потребление и направлена на себя, сверхкомпенсация связана с активным проявлением деятельного начала и направлена на другого. Сверхкомпенсацию автор оценивает как творчество в сфере общения, что связано с гармонизацией внутреннего мира ближнего. Сверхкомпенсация обязательно сопровождается переходом на новый уровень целостности, обогащенной в результате сверхкомпенсаторного общения личности. Декомпенсация – это воображаемая (иллюзорная) компенсация, когда происходит переход на элементарный уровень гармонии индивидуальной сферы общения. В предельных проявлениях компенсаторного общения (декомпенсации и сверхкомпенсации) средствами общения происходит кардинальное

преобразование лица. Компенсаторное общение В. И. Гладышев считает образом «гармонизации коммуникативного мира личности в случае его деформации, что переживается как одиночество» [Там же]. Одиночество при этом рассматривается в неразрывной связи с общением, внутренне присущим ему: одиночество не отсутствие общения, а его недостаточность, ограниченность. Отметим, что проблема одиночества – одна из сложных экзистенциальных проблем, потому что она имеет не только социально-философское, но и философско-антропологическое измерение. Компенсаторное общение может также осуществляться в пределах аутокоммуникации как внутреннего диалога. Компенсаторную аутокоммуникацию В. И. Гладышев рассматривает в различных сочетаниях, наиболее интересными из которых в плане представленности в Интернете являются следующие: одиночество в социальном измерении (общение с разными ипостасями своего «Я»); одиночество в межличностном измерении – компенсаторное общение с квазисубъектом – отсутствующим или вымышленным партнером по общению, то есть общение с образами реальных людей или с образами, созданными своей или чужой фантазией (художественные образы). На наш взгляд, концепция В. И. Гладышева может быть применена с помощью теории общения к теории виртуальной реальности, в которой форму «общения ради общения» можно встретить очень часто, в частности, в виде компенсаторной аутокоммуникации, которая может быть реализована в блогах (самообщение) и компьютерных играх (общение с образами).

Таким образом, ценность компенсаторной аутокоммуникации определяется тем, насколько она способствует общению человека с человеком, лучшему постижению людьми друг друга. Если этого не происходит и формируется ощущение полной самодостаточности вплоть до аутизма, то аутокоммуникация иллюзорна. Вероятно, подобный критерий оценки применим и для аутокоммуникации в виртуальном пространстве. Самореализация в виртуальном пространстве только на первый взгляд выглядит мнимой и «ошибочной». Безусловно, она выполняет некоторые компенсаторные функции, но не сводится только к ним.

Необходимо отметить важный момент для понимания значения виртуальной реальности для самореализации человека – неполноценность этой реальности в онтологическом плане. Отсутствие самодостаточности



общения в виртуальной реальности некоторые исследователи объясняют тем, что она, будучи органически вплетенной в социальную ткань основной (обычной) реальности, не нуждается в конструировании собственного отдельного пространства и сплошной структуры (континуальности). Конструирование виртуальной реальности используется не для ухода от обычной реальности, а для изменения последней, «точечной» корректировки.

Кроме того, в виртуальной реальности существует специфическая интерсубъективность – технический «другой». В онтологии «другой» выступает как постоянное зеркало для «Я». А в виртуальной реальности это зеркало становится подконтрольным субъекту виртуальной реальности. Это, несомненно, тоже показательно в плане специфики самореализации в Интернете, поскольку «другой» – необходимый элемент в процессе самореализации.

С появлением виртуального пространства возникает новое специфическое пространство для самореализации личности. Нередко самореализация в виртуальном пространстве воспринимается как «ошибочная», мнимая, выполняющая компенсаторные функции. А это не совсем правильно, поскольку виртуальная реальность не призвана заменять регулярную реальность, а выступает неким дополнительным не освоенным в полной мере социокультурным пространством, что расширяет поле деятельности человека, придает ей (деятельности) дополнительные возможности.

Все многообразие определений понятия «самореализация» можно свести к следующему. Самореализация есть реализация внутреннего потенциала личности, понимаемая как самодовольное созерцание себя, самобытность; самореализация обусловлена включенностью личности в социокультурные процессы; связана с творчеством, с поиском смысла человеческой жизни, утверждением и реализацией ценностей личности, ее особого пути; имеет практико-ориентированный и наглядный характер; является деятельностью, связанной с опредмечиванием человеком его сущностных сил. Таким образом, самореализация в нашем исследовании определяется как раскрытие и использование каждым человеком своего личностного потенциала, своего «Я» через ту или иную деятельность посредством собственных усилий и сотворчества с другими людьми.

Подведем итоги рассмотрения практического аспекта проблемы самореализации с учетом специфики современного информационного общества. Антропологические константы в данном случае предстают как экзистенции, которые интерпретируются с учетом конкретных условий жизни современного человека. Так, самоидентификация сталкивается с постоянной готовностью современного человека «изменить форму». Проявление фундаментальных антропологических констант в условиях информатизации, знакового характера потребления и виртуализации, присущих современному обществу, позволяет обозначить изменения в самореализации современного человека информационного пространства, поскольку меняется не только общество, но и он сам. Современный человек предстает пассивным потребителем информации и человеческих отношений. Вместе с тем одной из характеристик такого человека является креативность – стремление реализовать свои возможности с целью выражения своего самобытного «Я». Избыток информации заставляет человека быть более гибким, постоянно делать выбор между главным и второстепенным. Имея в своем распоряжении больше информации, вступая в огромное количество коммуникаций, человек получает больше возможностей найти себя самым неожиданным образом, поскольку расширяется поле его деятельности, а значит, и количество вариантов возможной самореализации. Важную роль в этом играет виртуализация общества.

Таким образом, виртуализация социокультурного пространства современного социума делает современного человека способным существовать в разных реальностях, что предоставляет ему дополнительные возможности самореализации в виртуальном пространстве.

#### **ЛИТЕРАТУРА**

1. Гладышев В. И. Компенсаторное общение: социально-философский анализ : автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» [Электронный ресурс] / В. И. Гладышев. – Екатеринбург, 2002. – 28 с. – Режим доступа : <http://elar.usu.ru>
2. Горячковська Г. М. Антропологічний вимір віртуальної реальності: автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. наук : спец. 09.00.04. «Філософська антропологія, філософія культури» / Г. М. Горячковська. – Х., 2008. – 16 с.
3. Иванов М. С. Особенности самореализации личности в компьютерной игровой деятельности / М. С. Иванов. – Кемерово : Сибирь, 2005. – 152 с.

**ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА  
В ФИЛОСОФСКОМ И ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСАХ**

---

---

4. Кебина Н. А. Смыслообразующие основы формирования и самореализации личности / Н. А. Кебина. – М. : Наука, 2004. – 432 с.
5. Сощенко И. Г. Образ человека в социокультурном пространстве информационного общества / И. Г. Сощенко. – Ставрополь, 2007. – 157 с.
6. Таратута Е. Е. Философия виртуальной реальности : монография / Е. Е. Таратута. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007. – 147 с. – (Серия «АПОРИИ»).
7. Фомин Ю. А. Энциклопедия аномальных явлений / Ю. А. Фомин. – М. : Просвещение, 2003. – С. 64.
8. Шелупахіна К. М. Філософсько-антропологічні проблеми віртуального простору: форми та стилі інтерактивної взаємодії як чинники творення „нової” ідентичності / К. М. Шелупахіна // Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти : зб. наук. пр. (за матеріалами V Міжнар. наук.-практ. конф. від 25 – 27 груд. 2012 р.) / за заг. ред. М. А. Журби. – Луганськ : Вид-во СНУ імені Володимира Даля, 2012. – С. 292.

***ДОКЛАДЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ  
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
«ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОМ  
И ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСАХ»***

УДК 140.8

А. П. Воеводин

## КРИЗИС ЧЕЛОВЕЧНОСТИ И ТУПИКИ АНТРОПОЦЕНТРИЗМА

*Соотношения конечных вещей  
с самими собой отрицательные...  
Они гонят себя дальше себя,  
дальше своего бытия... Истиной  
этого бытия служит их конец.*

*Г.-В.-Ф. Гегель*

Любая конечная вещь рано или поздно покидает подмостки бытия. Те же самые закономерности, которые способствовали ее появлению, утверждению и расцвету на сцене мировой истории, которые составляют имманентно-неустранимую основу ее существования, с такой же неизбежностью и неотвратимостью ведут ее к гибели. Со времен Гераклита, учившего, что добро и зло, рождение и смерть «ходят парами», этот тезис является аксиомой европейской философии и диалектического мышления. В формулировке Гегеля истинное бытие конечной вещи изначально содержит зародыш своего собственного прехождения как свое внутри-себя-бытие. Закон самоотрицания непреложно действует во всех сферах материального и духовного бытия, в том числе и бытия человека. Особенно наглядно результаты его действия проявляются в социальном познании. Но странным образом некоторые значительные философские идеи в процессе инерции своего социально-антропного опредмечивания трансформируются в идеологические клише, приобретают канонический статус «сакрально-вечных» политических лозунгов, с которыми по-прежнему идут в политические сражения, несмотря на то, что их время истекло и ничего, кроме ухудшения условий жизни миллиардов людей, они принести не могут. Приходит черед критической переоценки замшелых в абстракции смыслов и переосмысление их действительной социальной значимости в соответствии с конкретными требованиями реалий современного общества.

Тем более что состояние последнего выглядит не очень-то оптимистично. Перманентное разрушение государств на фоне отсутствия перспективных социальных проектов, исчезновение положительных гуманистических и антропологических идеалов, непрекращающаяся экономическая рецессия, общая стагнация образования и культуры, их подмена симулякрами нескончаемых сериалов масс-медиа и шоу культурных индустрий, тотальное засилье в массовом сознании псевдонаучной мифологии и паранаучных представлений уфологии, астрологии, креационизма и финализма, всепланетно-публичное смакование эмоций отчаяния и страха в ожидании «очередного» пришествия «конца света» неизбежно сопровождается тотальным «кризисом человечности» и свидетельствует не только о социально-экономической и нравственной несостоятельности, но в большей мере и о теоретической неадекватности эксплуатируемых концептов общества и человека, их политической пагубности. Глобализация кризисных явлений, непрерывная экспансия так называемых «революций», а в сущности государственных переворотов, чрезвычайно обострили теоретическую рефлексию «вечных» философских проблем. Не случайно со второй половины прошлого столетия антропологическая проблематика прочно занимает центральное место в современных научных исследованиях. В философии теоретическое внимание также сместилось к центральному понятию современной Картины мира – Человеку, а через него и к доминирующему мировоззренческому постулату всей новейшей европейской культуры – концепту антропоцентризма.

Как мировоззренческий принцип, как сущностно неустранимый конструктивный концепт и главенствующая ценность буржуазной Картины мира антропоцентризм создает и практически реализует специфический взгляд на мир, в соответствии с которым буржуазно понятый человек занимает центральное положение в мире. В идеологическом смысле сказанное представляет собой политическую программу, целью которой является утверждение права бюргера (пополана, филистера, мещанина) свободно и самостоятельно устраивать свою судьбу, то есть реализовывать проект эгоистической *замкнутости индивида на самого себя и замыкания мира на себя*. Иронически говоря, это такая тотально пошлая эгоистическая озабоченность индивида самим собой, которую следовало бы обозначить сочным, но не вполне



теоретическим термином, как «центропупкизм». В политическом плане антропоцентризм поднимает частные интересы отдельного индивида на небывалую высоту и конституционно закрепляет их выше интересов всего общества. Именно подобный мировоззренческий принцип в качестве превратно понятой «общечеловеческой ценности» был противопоставлен М. С. Горбачевым в качестве альтернативы пролетарскому интернационализму и нравственным идеалам «нового человека». Именно под знаменем освящаемого антропоцентризмом ненасытного потребительского вождения и самодовольно-воинствующей вседозволенности был совершен буржуазный контрреволюционный переворот и попоран опыт коллективной социальной жизни и нравственных чаяний миллионов людей.

Однако то, что современному обывателю, как, впрочем, и многим теоретикам, видится единственно возможной институциональной матрицей практического построения и социально-политического оправдания антропоцентричного образа человеческой жизни, вовсе не обосновывает единственность такого мировоззрения и не исчерпывает возможностей иного способа существования человека и общества. Например, в мифологических картинах мира первобытных людей и даже в теоретических изысканиях древних греков человек вовсе не занимает центрального места, а находится на периферии космоцентрической картины, подчинен космическому мировому порядку, законам объективной симметрии, противостоящей субъективной эвритмии. Подлинное индивидуальное бытие человека как микрокосма греками мыслилось в образе пайдеи – самоотверженных усилий по преодолению внутреннего хаоса на пути к гармонически-космической организации собственного существования и взаимодействия индивида с космическим целым. Исторически закономерным следствием самоотрицания такой формы индивидуации явилось стремление к эвритмии, с доминированием которой греческая культура лишается объективного стержня, цементирующего мировоззрение и образ жизни древних греков, наступает эпоха эллинизма – эпоха декаданса, своеволия, кризиса и упадка греческой культуры. Даже Протагор, с его знаменитым тезисом «Человек есть мера всех вещей», не является основателем, а тем более выразителем идей антропоцентризма, поскольку у него нет уважения и пиетета к человеку, но лишь парадоксальным образом акцентируются крайности основанной на

эвритмии релятивистской картины мира и проистекающие из нее чудовищные последствия вакханалии субъективизма и произвола в политике, морали, познании, искусстве, религии и пр. Логическое завершение и практическое подтверждение теоретических изысканий и наставлений софистов демонстрирует естественный социальный эксперимент не знающих никаких нравственных ограничений киников, с их агрессивным аморализмом и публично-демонстративным попранием всех норм человечности.

Иногда в качестве первоисточника антропоцентризма ссылаются на Библию [1]. Однако трудно согласиться с такими необоснованными заявлениями, особенно если конкретизировать вопрос: какой *тип человека* представлен в Библии? Антропологический подход в культурологии предлагает рассматривать человека в историческом контексте артефактов, технические условия использования и функционального обслуживания которых определяют необходимый набор человеческих умений и качеств, совокупность которых, в свою очередь, задает требуемый стандарт человека, образ которого креативно опредмечивается в соответствующих социально-экономических, мировоззренческих, образовательных и культурно-стилевых художественных системах. Первобытному обществу соответствует человек коллективного сознания и коллективной традиции, древневосточным деспотиям, как полагает П. А. Сапронов, – царь-жрец и раб, древнегреческому – герой, раб и умеренный (срединный) человек, древнеримскому – волевой и целеустремленный гедонист, средневековому – человек веры и служения, Ренессансу – всесторонне развитый титан-индивидуалист, барокко культивирует драматизм страстолюбия, классицизм – дворянина как человека долга, Просвещение – умеренного бюргера, способного во всем себя ограничить, романтизм открыл трагическую несовместимость иницируемой капитализмом человеческой оригинальности и кастовой замшелости феодальных отношений и т. п. На этом фоне Библию трудно отнести к источникам антропоцентризма, поскольку по замыслу и функциональной сути своей она скорее является инструментом утверждения идеологии «тео-», а точнее «христоцентризма», и призвана формировать рабское послушание в людях. Главный герой Библии – Христос, в образе которого Бог принял облик человека, чтобы явить всем людям неустранимую необходимость и жертвенный способ преодоления изначальной человеческой греховности

путем попрания своей телесно-человеческой природы. В Библии человек определяется как «рожденная во грехе тварь», у которой есть только один указанный Богом правильный путь жизни – путь спасения, обожения и святости, путь уничтожения человеческой самостоятельности и гордыни, путь унификации и забвения разноликости перед Господом, создателем и повелителем всех тварей на Земле. Человек Библии сформулирован как отягощенная грехом тварная копия или подобие Бога, который трансцендентно предзадан и независимо от собственно человеческих экзистенциальных усилий определяет человеку его земную судьбу и место в потустороннем мире. Подобно Сизифу человек Библии обречен на вечные муки в преодолении своей тварной и греховной природы. В отличие от идеалов антропоцентризма библейское понимание активности человека строится не на свободном и самостоятельном выборе, ответственности и самопожертвовании, а на рабском послушании и страхе божественного отмщения. Человек Библии – это человек веры, фанатик, готовый растерзать каждого, кто не следует устанавливаемым ею канонам. История переполнена конкретными примерами человеческих унижений, костров инквизиции, крестовых походов и религиозных войн, в которых были пролиты реки человеческой крови всех тех, кто не соответствовал заветам Библии. Как идеологический канон и «машина веры» Библия исключает разум, самостоятельное мышление, теоретическое и естественнонаучное знание, т. е. исключительно человеческие способности. А поскольку индивидуально-психологическое состояние и переживание веры не постоянно, то веры надо «держаться», чтобы не разувериться, ибо вера опирается не на фактические доказательства или логические доводы разума, а на ритуал, магию и чудо (откровение). Поэтому в дополнение к Библии строится Храм как институциональная матрица и эстетическая машина веры, а также Церковь как бюрократический институт, который экономически приватизирует и политически эксплуатирует веру, а посредством веры – ее носителей, конкретных людей. Из сказанного следует, что христианству в целом антропоцентризм ни к чему, ибо он закладывает семена сомнения, непослушания, самостоятельности, гордыни, независимости от церкви и поиска способов выхода из религиозной веры.

Идеологическое содержание антропоцентризма категорически противоположно христианской идеологии. Нравственно-гуманистическое

и политически-правовое обоснование антропоцентризма оформляется в длительной кровопролитной борьбе с теоцентризмом, как противопоставление ему и отрицание христианской трактовки сущности и места человека в мире. Антропоцентризм изначально выступает в качестве революционного лозунга в противопоставлении Человека Богу, как жажда человеческой независимости и свободы, как единственно возможный путь освобождения от ригоризма христианского мировоззрения и оправдания человеческого права на самоутверждение в его земной жизни.

Исторически антропоцентризм появился задолго до своего рационального осознания и теоретико-публичного концептуального оформления в соответствующих трактатах. Фактические примеры организации социума на основе принципов антропоцентризма впервые обнаруживаются с возникновением государства и политики как инструмента управления развитием общества с помощью организованного насилия. Первоначальные проявления антропоцентризма были эпизодическими вкраплениями на фоне традиционно-общинного уклада жизни и выражали зарождающиеся интенции индивидуализма и своеволия немногих избранных. С накоплением общественного богатства и повышением производительности общественного труда открывается возможность и необходимость разрыва с традицией, буржуазные перспективы самостоятельной индивидуальной организацией собственной жизни для всех членов общества. К тому же потребности массового товарного производства требовали создания условий для подготовки свободного самостоятельного работника и существования рынка рабочей силы. Социальная рефлексия открывающихся возможностей теоретически оформляется в рамках идеологии гуманизма, в которой впервые встречаются и синтезируются античные идеи человеческой гармонии и римского сладострастия с христианская темой творения под лозунгом «Человек – творец самого себя». Теоретические предпосылки преодоления теологического учения о человеке и появления гуманистической идеологии антропоцентризма складываются в процессе интенционального синтеза римской идеи о способности конечной земной формы быть носителем бесконечного идеала с переименованной евангелистской идеей божественного промысла (лат. *Providentia*) – у человека есть нечто, что называется «внутренним голосом», который, как Бог, если за ним следовать, помогает в пути. Так формулируется представление об особой

антропной силе, которая посредством человека творит историю. Человек здесь понимается как сжатая до точки бесконечная творческая энергия, которая, следуя имманентной творческой интуиции, в одиночестве, подобно Робинзону Крузо, буквально из ничего самостоятельно созидает собственный мир, свой предметный и социальный Космос.

Антропоцентризм помещает человека в центр мироздания. Индивид начинает смотреть на мир из этого центра, мнит себя высшей ценностью и мерой всех вещей. Он стремится утвердиться и выявить самого себя как нечто абсолютное, как некую безграничную уникальную потенцию, которую необходимо универсально актуализировать. Это путь богоподобия и самообожествления, путь овладения миром. Его проявления – слава, власть, великолепие. Долг перед ближним, сдерживающий нравственный пафос ответственности перед Богом и обществом отступают на задний план.

Концептуальными теоретиками антропоцентризма по праву считаются итальянские гуманисты – «кабинетные ученые» и деятели искусств Возрождения, которые были на содержании у толстосумов и потратили свой талант на теоретическое обоснование и политическое утверждение права богатых не отдавать церкви свои богатства, а тратить их на удовлетворение земных (телесных) удовольствий. И хотя гуманисты к этому откровенно не призывали, их личная и публичная жизнь в эпоху итальянского Возрождения была демонстративным вызовом христианской идеологии и морали, ярким социокультурным экспериментом по практическому воплощению идеи эгоистического «самообожествления» и направленности человека на самого себя [2, с. 120 – 138]. На деле же под знаменами буржуазного гуманизма впервые теоретически обосновывался примат принципа тотальности индивидуализма в организации совместной жизни людей. Индивид должен жить только для себя, он есть высшая ценность и мера в мире; личный интерес индивида состоит в свободном удовлетворении любых своих желаний и страстей. Подтверждением могут служить бесчисленные примеры нескончаемого смакования всех известных человеческих удовольствий и пороков, а также их эстетических сублимаций, начиная с работ Боккаччо, Рабле, Чосера и заканчивая современными акциями Femen, Pussy Riot и особо острого наслаждения от безнаказанного оскорбления других Charlie Hebdo. За всеми этими потугами в обретении личной свободы угадывается дьявольская ухмылка

капризов своеволия, своекорыстия, вседозволенности и разнузданности страстей. Возведенный в абсолют индивидуализм отрицает христианский нравственный принцип единства в любви, поклоняется инстинктам и мамоне: «Я богат, значит, бог меня любит».

Утверждая аморализм, снятие запретов и ограничений, антропоцентризм фактически освящает возврат человека в эпоху дикости и людоедства. История свидетельствует, что ведущим механизмом социо-, культуро- и антропогенеза было социальное преодоление и отрицание биологических закономерностей: человек появился из табу, социальных запретов на животные инстинкты в процессе их коллективного ограничения и преобразования посредством трудовой целесообразной деятельности и придания им культурной (человеческой) формы. Вопреки псевдонаучным и обыденным представлениям о человеке как животном (индивидуальном биологическом теле) *человек есть результат социальной, а не биологической эволюции*. Искусственность человека как социального существа состоит в коллективно-практическом преобразовании биологических потребностей в социально контролируемые формы культурного движения. Аристотель настаивал, что моральные нормы могут формулироваться только как запретительные. Посредством запретов животных инстинктов мораль формирует собственно человеческое, надприродно-культурное пространство. Снятие же запретов означает социальную и культурную деградацию, обратное возвращение в дикость, животное состояние, о чем ежедневно свидетельствуют шокирующие факты современной жизни.

Нравственное содержание антропоцентризма парадоксально бедно, служит разрушению всех социальных и нравственных обязательств индивида ради утверждаемого им примата права на личное счастье любой ценой. Если религиозный смысл жизни отдельного человека состоит в служении Господу и неукоснительном соблюдении его заветов, а его репликой в светской жизни была рыцарская мораль – верность сюзерену, ответственность, служение, честь, долг, то приходящая им на смену «антропоцентристская мораль» утверждает освобождение от всех социальных обязательств ради личной свободы индивида. В соответствии с ренессансными идеалами антропоцентризма смысл жизни состоит в утехе, в ненасытном потребительстве, в услаждении себя любимого. На знамени антропоцентризма пылающими от неутолимой жажды страсти и



ненасытного потребительского вождения действиями начертан лозунг «Я хочу!». Опасность такого идеала человека была осознана уже в низком мифе Возрождения и представлена в трагедиях Шекспира. Не случайно вся последующая история европейской культуры (Реформация, классицизм, Просвещение) занята поисками механизмов ограничения выпестованного Возрождением воинствующего индивидуализма «естественного человека» в концепциях «разумного эгоизма».

Момент самобытия и уникальной самобытности отдельного человека действительно обнаруживается в страстях. Но если в обычном психофизиологическом проявлении они имеют служебные оценочно-стимулирующие функции, а их социальные проявления регламентируются специальными нормами и запретами, то антропоцентризм удовлетворение страстей превращает в самоцель. Все страсти, прямо или опосредованно, ведут к одному источнику и самоцели – своекорыстию и себялюбию. Любя себя и добываясь для себя выгоды, человек обнаруживает и демонстративно осуществляет собственную индивидуальность. В этом не было бы ничего плохого, если бы данная индивидуальность была направлена на служение обществу, другим людям. Но исконная сущность антропоцентризма состоит в том, что любовь каждого обращена к самому себе, и только в этом акте самоудовлетворения воспаленной страсти индивид обнаруживает свое уникальное, неповторимое и единственное бытие. «Центроупкизм» акцентирует солипсистское ощущение точности существования, самоутверждение и самопревознесение индивидуального бытия. Поскольку же люди в основной своей массе не обладают отчетливо выраженной индивидуальностью, а сформулированное романтизмом требование иметь собственный имидж, быть неповторимой личностью диктуется буржуазной конкуренцией («пусть победит сильнейший») и провозглашается в качестве вознаграждаемой социальной нормы («победитель забирает все»), то индивид начинает «списывать», то есть завидовать и подражать чужому успеху, чужой индивидуальности, жаждет присвоить и пережить не принадлежащие ему почести, славу, богатство, уважение окружающих. Именно подражать, копировать, но вовсе не самостоятельным напряжением сил создавать себя и мир вокруг себя заново, только не собственным трудовым подвигом в служении обществу и другим людям, в котором лишь и обнаруживается подлинно человеческая, а не внешне

выраженная индивидуальность. Закономерным же итогом копирования успехов чужой оригинальности является перформативное производство симулякров чужой славы, растворение индивида в толпе жаждущих искусственно повторить внешний путь удачливых индивидов в призрачной надежде на то, что эта же толпа сможет выделить тебя и вознести на вершину признания и славы. Для этого индивиды объединяются в «стаи», банды, *fascio*, всевозможные агрессивные сообщества, движения, которые насильственно выкорчевывают подлинную индивидуальность и неизбежно прокладывают дорогу к фашизму.

Индивидуализм – это личная обращенность человека к самому себе, непрерывно длящееся удовлетворение себялюбия и корыстолюбия, превращающее все, с чем сталкивается индивид, в средство личного насыщения. Но индивид живет в обществе, среди других индивидов, а поскольку средств для удовлетворения интересов всегда меньше, чем самих интересов, то интересы людей неизбежно сталкиваются, что ведет к вытеснению традиционной морали и порождает насильственно-правовые формы их регулирования. Конфликт интересов – норма существования политически организованного общества. Естественно понятый человек рассматривается в аристотелевских дефинициях *animal politicos* и *animal sociale* как заброшенный в беспощадный мир конкуренции и вынужденный сражаться за свое существование одиночка. Формула Гоббса «война всех против всех» является неизбежным результатом идеологии антропоцентризма и индивидуализма. Удовлетворение интересов возможно двояким путем: либо вступив в схватку с обладателями конкурирующих интересов, к чему не все люди готовы, либо сознательно ограничив свой личный интерес. Согласно «теории разумного эгоизма», правильно понятый личный интерес индивида (его польза) состоит в том, чтобы не препятствовать счастью другого: «Моя свобода должна заканчиваться у кончика носа другого индивида». Поэтому сознательное ограничение желаний – ключевая нота идеала человека эпохи Просвещения: если идеал Возрождения – ничем не ограниченный индивидуализм, то идеал Просвещения – человек, который может себя во всем ограничить. Это эгоистический идеал мещанина или Пошлости, утверждающейся как скучная норма сытой, размеренной, лишенной беспокойства буржуазной жизни.

Проблема разума в регулировании нравственного поведения людей является центральной для этики и антропологии в целом. Не случайно философия родилась в поисках рационального ответа на вопрос: как быть счастливым? Первоначальный ответ был очевиден – нужно стремиться к удовольствиям и избегать неудовольствий, для чего нужно быть любознательным-философом или много знать, чтобы уметь получать желаемые удовольствия. Но как быть с вредными удовольствиями и полезными неудовольствиями, чувством стыда, вины, состраданием? В ответ греки (Демокрит) создали «этику благоразумия», в которой разум сдерживает страсти и определяет выбор удовольствия. Эпикур и стоики мысль о нравственном благоразумии развили в идею разумного самоограничения, которая в христианстве приобрела норму абсолютного запрета на телесные наслаждения и поставила разум на службу вере. Антропоцентризм же отбросил все нравственные ограничения разума и, напротив, поставил разум на службу утехам и своекорыстия индивида. В теориях утилитаризма «естественный человек» рассматривается как наделенное разумом животное, у которого имеется врожденное стремление к сытости, а разум является инструментом для обслуживания тела и удовлетворения страстей. Другие индивиды также рассматриваются в качестве инструмента или средства удовлетворения личных интересов. Разум помогает составить калькуляцию их использования с наибольшей эффективностью, в том числе и с использованием разумного самоограничения. В этой целесообразной расчетливости как раз и заключается ключевой признак ущербности морали антропоцентризма: окружающие люди, народы, страны оцениваются как инструмент, как технологическое средство достижения личных целей, позволяющее отдельным индивидам или странам устраивать «пир во время чумы» вместо консолидации совместных усилий и нравственного самопожертвования во имя предотвращения социальных бедствий.

Таким образом, идеал буржуазного гуманизма «индивидуализм плюс филантропия» не может быть истинно нравственным, поскольку противоречит главному требованию морали – добровольному самопожертвованию собственным счастьем ради удовлетворения интересов и счастья других людей. Будучи функцией от политики, антропоцентризм как ведущий принцип буржуазной морали утверждает индивидуализм и неравенство в отношениях между людьми, освящает

эксплуатацию и насилие, оправдывает «легитимность» политической организации и управления обществом, построенного на организованном насилии.

В противостоянии с религией антропоцентризм изначально нуждается в знании и вынужденно освобождает разум от подчинения его вере. Секуляризация знания, в свою очередь, оформляет Разум в специфический вид умственной деятельности Науку, которая, равно как и Техника, также вырастает из все тех же потребностей обслуживания интересов индивидуального тела. Особенности взаимодействия науки и техники в условиях доминирования антропоцентризма оформляются в буржуазном обществе в *идею прогресса*. Идея прогресса – стержневая для новоевропейской культуры – безумная и странная, она не может быть рационально обоснована в рамках секуляризированной философии. Главным аргументом ее публичной артикуляции служит исторический факт эволюции общества – от дикости и естественности первобытной культуры через варварство к сознательной и разумной организации жизни в эпоху цивилизации. Гегель эту мысль формулирует в логике развития Абсолютной идеи, в которой История предстает как закономерная поступь Мирового разума. А К. Маркс, экстраполируя закономерности наблюдаемого им капитализма на всю мировую историю, видит движущую силу общественного развития и его обреченность на вечный прогресс в законе опережающего развития потребностей по отношению к средствам производства, в соответствии с которым зависимость человека и общества от способа производства материальных благ сопровождается бесконечным усложнением средств производства и самого человека.

Однако с философско-культурологической точки зрения идея прогресса отнюдь не является абсолютной и повсеместно-всеобщей. Напомним, что до появления антропоцентризма в историософии доминировали идеи вечного круговорота и цикличности в описании мировой истории. В свою очередь, философия имеет дело с первосущим, предельными основаниями бытия, вневременным абсолютном, тогда как прогресс мыслится конечным, ограниченным во времени и относительным. Даже у Гегеля, поэта диалектики и развития, логика Мирового Духа *вневременна* и мнится как осматривание мыслью самой себя. С культурологической точки зрения идея прогресса формулируется идеологами антропоцентризма в ответ на отчаянную потребность в

разрешении безысходных противоречий индивидуализма, примирении замкнутого на себя, конечного в своей мещанской ограниченности индивида и внешней, чуждой ему беспредельности мира потребностей, артефактов, бесконечности Вселенной, помимо всякого обращения к Богу. Недаром Паскаль патетически восклицает: «Человек возвышенной Вселенной!»

Идея прогресса – это попытка отнести в бесконечную временную даль встречу индивидуального человека со своим абсолютным состоянием. Вот почему Кант так и не смог точно сформулировать идеал человека в своей антропологии. Как мы помним, философ полагал, что идеал человека может быть только нравственным, но он также отчетливо видел, что индивидуализм антропоцентризма вынуждает относиться к другому человеку как к средству, а не как к цели и поэтому может привести только к буржуазному идеалу ненасытного потребления. Таким образом, суть прогресса в его антропоцентрической интерпретации, прежде всего, потребительская и экономическая, а не нравственная или социальная. Его неуловимо таинственная, скрытая от нравственного дозора имманентная сердцевина – неутолимая жажда удовлетворения буржуазным индивидом сонма своих бесконечных потребностей и наслаждений, стимулирующая безграничный и безудержный технологический рост ради интересов потребления. Это антропоцентрическая идея безграничного потребления, а вместе с ним уничтожения наличной ресурсной базы, вплоть до уничтожения условий человеческого существования. Не случайно спонтанно появляющиеся в ответ контрарные экономические проекты коммунистического общества, как это ни парадоксально, предлагают идеал автоматизированного (читай: завершенного) производства и умеренного потребления, с оговоркой насчет «Царства свободного времени для всестороннего и гармонического развития человека».

В современной философии идея прогрессивного развития общества подвергается мощной фактологической критике, которая отрицает сам факт прогресса, констатирует, что современная цивилизация характеризуется скорее регрессивными, чем прогрессивными трендами [3]. Идею прогресса как доминирующей тенденции истории отрицают не только разочарованные ходом общественного развития алармисты, но и сторонники циклического развития истории. П. Сорокин считал «закат» современной ему Европы естественным следствием закона циклической

смены социокультурных суперсистем, происходящей во всей известной человеческой истории [4]. Все большее число теоретиков склонны согласиться с Ж.-Ф. Лиотаром, считающим, что наше время ознаменовалось «концом великих басен», к которым относят «метарассказы» о прогрессе [5, с. 10].

Кризисное влияние, которое антропоцентризм оказывает на состояние морали, политики, религии, искусства, экономики, повседневную жизнь и общение людей в современном обществе, обнаруживается также и в такой, казалось бы, сугубо индивидуально-творческой сфере как познание. Справедливости ради следует подчеркнуть позитивный вклад раннего антропоцентризма в формирование новоевропейского светского секуляризованного мировоззрения и, соответственно, появление институциональной науки как антирелигиозного способа понимания, объяснения, интерпретации мира. Именно благодаря антропоцентризму философское и научное мышление эпохи модернити изначально было нацелено на рациональную рефлексию эмпирических данных как единственно правильный способ получения истинного знания. Именно благодаря антропоцентризму познание было сориентировано на поиск фундаментальных знаний, способных создать необходимые технические условия для удовлетворения потребностей людей. Усилиями антропоцентризма рационально-теоретическое познание оформилось в массовую институциональную деятельность людей – науку, основным гносеологическим оружием которой становится рациональное знание, которое представляется движущим фактором развития буржуазного общества. Соответственно обостряется теоретический интерес к пониманию специфики научной рациональности. Таким образом, возникновение проблемы рациональности исторически обязано тому культу разума, который был рожден в эпоху утверждения антропоцентризма.

*Классическая* интерпретация рациональности вошла в плоть и кровь европейской культуры и европейского сознания. Классическая рационалистическая традиция исходит из сформулированного усилиями Декарта, Спинозы и Лейбница постулата конгениального совпадения бытия и мышления, отождествления содержания мышления созерцающего мир одинокого наблюдателя и самого мира или, что то же самое, антропоцентричного «сведёния» всего мира к сознанию одинокого



индивида, чем, и в этом парадокс, утверждает универсальное единство и одинаковость мышления для множества частных индивидов. Объяснить парадокс можно тем, что в классической традиции выработалось представление о тождестве неизменного разума самому себе, несмотря на индивидуальную свободу обладающего разумом индивида. Это «единичное и неизменное мышление», по логике антропоцентризма, странным и необъяснимым образом оказывается тождественным для всех индивидов, поскольку антропоцентричная интуиция заведомо предполагает всех индивидов «подобными мне». Всякое отклонение в мышлении объявляется неистинным, ошибочным, недопустимым, нуждающимся в исправлении, а в особо значимых случаях – подлежащим преследованию инакомыслием. Даже наметившийся было конфликт просветительской теоретической абсолютизации всеобщей тождественности мышления и открытой романтиками неповторимой уникальности гения был откровенно проигнорирован немецкой классической философией и обыденными представлениями о якобы тотальной одинаковости сознания индивидов.

Классические рационалистические представления были не в ладах с идеями изменчивости и времени; тем не менее, как это ни парадоксально, их диктатура по сей день сохраняется в современных концепциях когнитивной антропологии и психологии, социологических и культурологических теориях воспитания и образования. Например, безусловный лидер философской герменевтики Г. Гадамер рассматривает рациональность «как объективный и надисторический разум, принимающий в разные эпохи форму «логоса», «нуса», «бога», «науки» или «экзистенции» и выражающий собой развивающуюся способность человека понять окружающий его мир и себя в этом мире» [6, с. 48]. Тождественность разума самому себе утверждается, невзирая на то, что иррационалистические тупики антропоцентристской модели рациональности неоднократно были наглядно вскрыты и дотошно проанализированы в многочисленных концепциях солипсизма, спиритуализма, персонализма, экзистенциализма и прагматизма. Несмотря на все усилия Шотландской школы, и прежде всего Д. Юма, а затем и философии постмодерна, исследовавшей в рамках критического рационализма, феноменологии и деконструктивизма «все прелести закоулков» одинокого сознания и берклианских крайностей солипсизма,

школьная философия, а это массовое состояние философии и психологии в умах, по-прежнему находится в плену антропоцентричных представлений о разуме, путается и развращает современников расхожими обывательскими представлениями об одинаковости мышления разных индивидов. Алогичный кульбит, совершаемый обывательским антропоцентрированным мышлением, здесь состоит в том, что, с одной стороны, оно исходит из того, что все индивиды одинаковы, а с другой – тут же утверждает их не тождественность друг другу.

Конечно, реальная наука не может долго развиваться в догматичном русле классической традиции антропоцентризма и поэтому находится в непрерывном методологическом поиске способов преодоления парадоксов антропоцентрической модели рациональности. Прежде всего, *неклассические* концепты рациональности появились в естественных науках с осознанием недостаточности классического одностороннего и «безвременного» объяснения мира. Введение понятий *наблюдатель*, *дополнительность*, *одновременность* разных измерений и масштабов объекта сопровождалось появлением представлений о многомерности научного знания. Неклассическая наука указывает на неустранимое влияние субъекта, который актом своего участия в процессе познания неизбежно искажает его результаты, трансформирует объект, что приводит к познанию не столько самого объекта, сколько его среза, заданного через призму субъектов. Исследователь со своим инструментарием и нормативной методологией включается в непосредственное тело научного знания. Антропный принцип задает условия и программирует результат познания: «То, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателей» (Картер). Еще большие трансформации произошли в науке в связи с появлением *постнеклассической* рациональности. Последняя еще больше расширяет поле осмысления познавательной деятельности, учитывая соотношенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но также и с ценностно-целевыми структурами. Следуя в русле логики антропоцентризма, постнеклассическая рациональность исходит из того, что ценности ученого неразрывно связаны с характером его исследований: человек влияет на результаты познания не только фактом своего участия в нем, но и в силу приверженности определенным ценностям. В итоге наука переходит к

человекомерным объектам, т. е. объектом любого познания, в конечном итоге, становится сам человек. Таким образом, в условиях доминирования антропоцентристского умонастроения «чистота» объекта познания становится недостижимой в принципе, поскольку исследователь выступает заинтересованной стороной.

Рефлексия субъективно-антропоцентристского крена в науке вызвала к жизни новые философско-методологические и социокультурные интерпретации рациональности. В результате в современной философской литературе обострилась полемика четырех представлений о рациональности: а) как свойстве прогрессирующего научного логического мышления (Г. Гадамер, Л. Лауден); б) как целесообразности человеческой деятельности (М. Вебер); в) как отнесенности деятельности к некоторой системе ценностей (Дж. Роулз); г) как нормативно-методологической модели научного исследования (аналитическая концепция – неопозитивизм (К. Поппер), прагматическая концепция (Т. Кун, П. Фейерабенд)). Вынужденное отсутствие теоретического согласия в понимании рациональности ставит под сомнение истинность и достоверность знания. Тем самым размываются исходные критерии научного знания и науки в целом, которая все больше разворачивается в сторону паранаучного флёра, иррационализма и мистики.

Особенно это характерно для гуманитарного и антропологического знания. Отчетливо наблюдаемые иррационалистические тенденции в современной антропологии и культурологии проявляются в том, что любая попытка помыслить инобытие мира чужой культуры в рамках классической парадигмы рациональности наталкивается на границы (трансцензус) идентичности собственной рациональности и завершается банальной констатацией логической «непроницаемости инаковости», чуждости инокультурного способа бытия человека, чуждости его рациональных притязаний. Как следствие – социальная коммуникация затрудняется, становится невозможной, в лучшем случае, индивиды просто не понимают друг друга, а социокультурные общности, страны, культуры находятся в оппозиции друг другу. Вдобавок ко всему межкультурные коммуникации обнажают не только конфликт рациональностей, но также и конфликты культурных форм деятельности, вплоть до «сенсорного конфликта» перцептивных форм репрезентации образа мира в сознании. Не секрет, что различие «культурных перцепций» порождает различие

форм рациональностей и, как результат, своеобразие и несовпадение картин мира, обуславливающих единство и своеобразие этноса и культуры. Одна и та же вещь в сознании людей разных культур воспринимается по-разному, а может быть и вовсе не воспринятой, что добавляет очередной аргумент в пользу антропологического релятивизма, в том числе радикального энактивизма Эрика Мина, Дэниела Хутто [7] и психологии «туннельного восприятия» мира Роберта Уилсона. По этому поводу Н. Рерих как-то заметил, что «можно глядеть и не видеть». Закономерным итогом педалирования индивидуальных различий является постмодернистская абсолютизация индивидуализма в интерпретации отдельности каждого конкретного человеческого существа, а с ней и конфликт не только общекультурных, но, по большому счету, индивидуальных рациональностей. Круг замкнулся. В соответствии с неумолимой логикой самоотрицания современная философская антропология от доминирования классического принципа универсальной всеобщности рационального мышления пришла к «разбитому корыту» иррациональной абсолютизации его уникальной неповторимости и отрицанию человеческой субъективности как таковой. К примеру, Д. В. Иванов, ссылаясь на Томаса Нагеля, прямо утверждает: «Субъективность связана с некоторым уникальным восприятием окружающего мира живым организмом. Я не связываю субъективность только с человеком, ее можно связать с поведением любых живых организмов» [Там же].

Нельзя не видеть теснейшую связь между тотальным кризисом человечности в гуманитарной политике современных культур и теоретической несостоятельностью антропоцентрических концептов учения о человеке. Ловушки обыденного сознания и теоретические тупики философской антропологии неизбежно провоцируют кризисные явления в непосредственной практике человекотворчества, стимулируют появление столь же ущербных идеологических и образовательных моделей в политико-правовой деятельности современных государств.

Беда антропоцентричной философской антропологии и культурологии в том, что они по-прежнему продолжают рассматривать человека в традиционных просвещенческих эпистемологических традициях, как противопоставленного миру одинокого субъекта (гносеологического Робинзона), в то время как со времен Маркса известно,

что человек не сводится к индивидуальному, созерцающему мир телу, это существо коллективное и социально-практическое, существует лишь в непрерывном активном преобразовании себя и окружающего мира, является неотъемлемой деятельной частью его. Антропоцентризм нуждается в преодолении с позиций социоцентризма в понимании и объяснении сущности человека [8]. И если в условиях машинного производства индивид рассматривается в качестве субъекта-активатора, деятельного приложения к инструкции, запускающего и обслуживающего действие прибора, машины, любого иного артефакта или орудия труда, то подобное отношение автоматически распространяется и на разрушительно-инструментальное отношение к «другому», что особенно наглядно в дисциплинарной европейской педагогике. Выход диктуется самой жизнью. Основанное на автоматизированном производстве информационное общество позволяет освободить человека от рабства и тупиков машинной индустрии, дает возможность относиться к индивиду как цели, *по-человечески*, благодаря чему коллективистские формы морали создают условия, в которых «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Чікарська М. Ю. Біблійний антропоцентризм та його роль в установленні європейської культури / М. Ю. Чікарська. – К. : Видав. Дім Дмитра Бураго, 2010. – 310 с.
2. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1978. – 623 с.
3. Момджян К. Х. Гипотеза общественного прогресса в современной социальной теории [Электронный ресурс] / К. Х. Момджян // Вопр. философии. – 2016. – № 10. – Режим доступа : [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1500&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1500&Itemid=52)
4. Сорокин П. Социальная и культурная динамика / П. Сорокин. – М. : Астрель, 2006. – 1176 с. : ил.
5. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. с фр. Н. А. Шматко. – СПб. : Алтейя, 1998. – 160 с.
6. Касавин И. Т. Рациональность в познании и практике : критич. очерк / И. Т. Касавин, З. А. Сокулер. – М. : Наука, 1989. – 192 с.
7. Человеческая субъективность в свете современных вызовов когнитивной науки и информационно-когнитивных технологий : материалы «круглого стола» [Электронный ресурс] // Вопр. философии. – 2016. – № 10. – Режим доступа : [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1500&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1500&Itemid=52)
8. Воеводин А. П. SUBSTANTIA HUMANA / А. П. Воеводин // Уч. зап. Таврич. нац. ун-та им. В. И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – 2013. – Т. 24 (65). – № 1 – 2. – С. 3 – 16.

УДК 291.1(042.4)

А. А. Салтыков

### «ШЕСТОДНЕВ» В СОВРЕМЕННОМ ЦЕРКОВНОМ ПОНИМАНИИ

Я хочу остановиться на некоторых понятиях, которые являются, полагаю, основными понятиями по затронутой теме о «Шестодневе», – то есть о происхождении мироздания и человека в Библии и в современной науке. Первые главы Библии ставят нам важнейшие вопросы и отвечают нам на них, в библейском понимании, – о том, что такое мир, откуда он, кто такой человек и откуда он. Вообще, на оба эти вопроса Библия отвечает целиком и полностью в целостном составе Ветхого и Нового Завета. Но примечательно, что эти вопросы в условной, мифологической форме поставлены в Библии уже в самом начале – в первых трех главах книги Бытия. Отсюда понятно, что данные вопросы волновали уже первых слушателей Моисея.

Понятно, что это главные вопросы, откуда мы и зачем; и мир – тоже, откуда он? И все человечество на протяжении всей своей истории пытается ответить на эти вопросы. Почему-то нам это очень нужно. Нужно нам это потому, что есть некая заданность в человеке, которая является врожденной. О вечном, о бесконечном, о предназначенном... Возникает вопрос: откуда эта врожденность?

Библия нам говорит, что мир создан за шесть дней, что седьмой день – день отдыха Господа, который «почил от дел Своих», и все было сотворено «весьма хорошо».

В период нового времени – на протяжении XVII – XX веков, – когда стало интенсивно развиваться научное знание, было замечено, что существует параллелизм между библейскими «днями» и постепенно складывавшейся естественнонаучной картиной мира. Наука рассматривает мироздание и человека как процесс эволюции, и схема эволюционного развития мироздания и человека оказывается близкой к схеме «дней» «Шестоднева». Но хотя такой параллелизм существует, он не полон: например, на нашей земле нет рая, который напрасно пытались отыскать на протяжении многих столетий; солнце, луна и звезды – т. е. весь



видимый космос – сотворены, согласно Библии, позже земли. Есть и некоторые другие противоречия. Нельзя вместе с тем не отметить, что ни одна древняя мифология не подходит так близко к научному описанию мироздания, как библейское сказание. Поэтому были и продолжают поныне попытки преодолеть разногласия между Библией и наукой, подходя к проблеме с самых разных точек зрения. Существует огромный пласт литературы, множество интерпретаций данного библейского текста. Однако для церковно-богословской позиции это, в целом, кажущиеся разногласия, которые имеют второстепенное значение и действительно могут быть преодолены благодаря привлечению именно современных научных данных, с одной стороны, и рассмотрения духовных смыслов в библейских образах творения в соответствии со святоотеческой традицией – с другой.

В свете сказанного существенно, что христианская интерпретация первых трех глав книги Бытия указывает на непостижимость начала бытия. Есть вещи, которые человек не сможет объяснить никогда. Таково происхождение мира. Христианство утверждает, что Бог создал мир «из ничего». Это, конечно, тайна. Почему Богу потребовалось создание мира? Мы не можем ответить на все вопросы, потому что в мире присутствует тайна. Есть тайна в мире, есть тайна в человеке. Тайна – это неисчерпаемое богатство бытия.

По Библии, первоначальный мир возникает стадийно, от «дня» ко «дню», завершаясь творением рая и человека и затем грехопадением. Ученые говорят, что была некая сингулярность, был большой взрыв, первый толчок; однако все это недостаточно для объяснения происхождения мироздания и для объяснения главных проблем человека, о которых мы говорили выше. Библия не знает, понятно, никакой эволюции. Бог создал этот мир с раем в его составе, где Он поселил первую пару людей. Это был идеальный мир, все было прекрасно, и в памяти древнего человека сохранились воспоминания о «золотом веке». В целом первоначальный мир еще не был раем – рай был только его лучшей частью, но дело в том, что в этом мире еще не было *зла*, и потому все космическое устройство должно было быть иным, чем ныне.

Прежде всего, нужно исходить из понимания человека. Но человек остается загадкой для науки. Нам говорят, что современный человек («кроманьонский человек») есть результат эволюции живых существ до

высшего биологического состояния. Но остается непонятным, откуда взялась живая клетка. И вопреки популярному сознанию, согласно современным исследованиям, выяснить это невозможно. Библия же показывает, в отношении современного человека, что он есть результат действий, которые можно назвать, скорее, инволюцией. Также оказывается, что между разными видами гоминоидов и гоминидов, обнаруженных наукой, и «человеком разумным» нельзя установить достаточно полную эволюционную преемственную связь: между человекоподобными существами и человеком есть разрыв, скачок, который преодолеть, как утверждает современная наука, невозможно. Науке непонятно, как родилась «голая обезьяна». Мы, как это ни странно, по сей день до конца не знаем, что такое человек. Мы поняли, что человек есть «система систем», научились многое лечить и говорим о «качестве жизни». Сократовское «познай самого себя» до сих пор так и остается невыполнимой задачей. Наука достигла огромных успехов, накоплен огромный объем знаний о материи и о физической природе человека, но все это знание не приблизило человека к такому познанию самого себя, которое дало бы ему подлинное и окончательное удовлетворение, к такому «качеству жизни», которое мы называем счастьем. Человек хочет «немножко счастья», иногда мы рассуждаем даже о «всеобщем счастье» (что, в общем, весьма наивно), но «счастье – птица завтрашнего дня» лишь где-то мелькает, оставаясь неуловимой общей идеей и отдельным светлым мгновением в частной жизни. Что делать бедному человеку...

Согласно Библии, человек, призванный к соработничеству с Богом, должен был обратить все «весьма доброе» творение в рай, расширив рай эдемский до пределов Вселенной. Человек выделен из всего творения особыми достоинствами: он является образом и подобием Божиим и потому обладает некоторыми богоподобными свойствами. Отметим это высочайшее достоинство человека. Его особые черты богоподобия – это свойство человеческой разумности, свойство творить и еще – свобода. Существенно отметить, что свобода неотделима от разумности. В отличие от человека, животное не свободно. Оно, животное, рождено землей, так нам говорит Библия, оно происходит из земли, и оно, любое животное, есть часть земли, но человек – свободен. Мы знаем, что Бог создал и другие свободные разумные существа – это ангелы. Но лишь в конце грустной истории о человеке в «Шестоднев» упоминаются херувимы, то

есть когда человек уже был изгнан, в раю остались только ангелы: как сказано в книге Бытия, у врат рая был поставлен херувим.

Разумный человек свободен. Но что такое разумное существо? «Человек разумный» обладает способностью познания и вместе с тем он необходимо обладает свободой, поскольку возможность познавания и есть некое волевое действие внутри человеческой личности; это не только примитивный выбор, а некое движение внутри себя самого «навстречу» чему-то, что мы называем истиной. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными» – эти величайшие слова Писания и объясняют нам связь разумности и свободы. Творчество также неотделимо и от разумности, и от свободы, хотя эти вещи разные. Но есть в человеке еще одна потребность – любить. Каждому из нас необходимо, чтобы нас кто-то любил и чтобы мы тоже кого-то любили. Это основополагание о человеке. Это как раз – в библейском контексте. Дело в том, что Библия в своей второй части – в Новом Завете – особо выделяет категорию любви, то, что отличает христианство от любой другой религиозной или философской системы. И христианское понимание Ветхого Завета нас учит, что все бытие основано на действии Божественной любви, и мне кажется, что это очень важно. Человечество очень долго прожило, некоторые ученые говорят, что возраст человечества – порядка миллиона лет, но только последние две тысячи лет оно поняло свою главную идею, которая состоит именно в том, что человек способен любить и что нужно любить. Хотя мы все друг другу об этом говорим и об этом когда-то прекрасно говорил Платон, ссылаясь на Сократа, но почему-то так масштабно, так полно вопрос о любви был поставлен только в Евангелии. Что такое любовь и в чем ее смысл, было ясно показано Иисусом Христом в его учении и на собственном примере.

Исходить надо из присущих душе человека потребностей, которые мы называем «высшими». И первое – это любовь в ее христианском понимании. Любовь также и, может быть, в первую очередь есть великое, богоподобное свойство человека. Именно совершенство в любви делает человека равным ангелам. Необходимо самопожертвование, это как раз и есть любовь. Истинная любовь немыслима без жертвы. Потому что это свойство – высшее. «Нет большей любви, чем положить душу за други своя», – сказано в Евангелии. Вся огромная и разнообразная социальная деятельность, которая является необходимой составляющей современного общества, исходит именно из христианского понимания человека как

моего «ближнего», которому я обязан помогать, как «брату», просто потому, что мы – люди. Этому пониманию нас научил Новый Завет, и оно стало вечным достижением человечества.

Вернемся к разговору о «Шестодневе». Создал Бог человека, поселил его в раю, и человек был свободен. В этом удивительном саду было два дерева: Древо Жизни и Древо познания добра и зла. Древо Жизни интересно тем, что во всех мифологиях присутствуют образы, близкие к образу Древа Жизни в Библии. Древо Жизни есть таинственная полнота и всеобщность бытия, о которой тоскует и к которой всегда стремится человечество. Менее распространен образ Древа познания добра и зла, он менее популярен в мифологии, но есть подобные построения – например, в античной мифологии есть образ «ящик Пандоры». Библейское Древо познания добра и зла несет в себе некое уникальное понимание о происхождении *добра* и *зла*. Прежде всего, оно нам показывает соотношение этих двух деревьев в райском саду, поскольку выясняется, что к Древу Жизни можно пройти только через испытание Древом познания добра и зла. И в этом есть некая глубокая и поучительная истина. Имеется в виду жизнь не как «способ существования белковых тел», по наивному утверждению, например, Энгельса, а гораздо более глубоко, в смысле всеобъемлющих, духовных основ целостного бытия. С библейской точки зрения, понятия *добра* и *зла* – это понятия, которые должны лежать в основе всего нашего мироощущения и устройства нашей жизни... Но что такое *добро*, что такое *зло*? К основам их понимания действительно можно приблизиться, только преодолев соблазны и грубого, и тонкого материализма. Окончательно они раскрываются лишь в Новом Завете. Именно в этой удивительной книге мы видим описание предельно острого и совершенно бескомпромиссного столкновения *добра* и *зла*. Но первозданный человек, согласно библейскому рассказу, не выдержал данного ему испытания.

Библия рисует нам путь к Древу Жизни, но в несколько ином понимании жизни, чем то упрощенное понимание, которое обычно свойственно людям. И тут возникает вопрос, что такое этот плод Древа познания добра и зла? Плод – это что-то живое, но содержащее непонятное наполнение, неизвестного качества. В библейском сказании описание плода особенно загадочно: в плоде скрыто *зло*, но ведь «Бог *зла* не сотворил» – это абсолютно принятый в христианстве постулат. Бог творит

только «вся добра зело». И вдруг в тексте появляется понятие: «Древо познания добра и зла»... Замкнутое в какой-то плод. Растущее, между прочим, в какой-то потенции, и готовое к какому-то употреблению! Но откуда в нем *зло* и почему – с *добром*? Ведь вокруг человека, по «Шестодневу», все было «добро зело». Ведь Бог создал этот прекрасный мир *добрым*, вот и остался бы он таким! Но человек исконно, от сотворения, стремится к познанию, и его привлекает тайна. В Библии в таком сокровенном виде описывается то *испытание свободой*, которое неизбежно для разумного существа. И то, что *зло* описано в некотором сокровенном виде, очень интересно. В таком мире, который описывает Библия, где существовал рай, *зло* не было распространено никак, ни в каком виде. А вот сейчас, в нашем мире, мы в ужасе, сколько этого зла вокруг нас...

Итак, в Библии, в повествовании о шестидневном творении, существует некое понятие свернутого *зла*, и оно как-то соединено с *добром*. Грехопадение всегда происходит при соприкосновении человека с миром падших духов. Здесь мы касаемся таких религиозных понятий, которые проверить трудно, но мы исходим из утверждения, что духовный мир реален. Действительно, человек не единственное разумное существо, только эти другие разумные существа живут в совершенно ином измерении. Но если они разумны, то они – свободны. И в мире ангелов произошла история, аналогичная истории с человеком – было грехопадение ангелов, и часть ангелов отпала от Бога. Грехопадение ангелов, по учению Церкви, духовно связано с появлением человека. По одной из церковных версий, Бог создал человека, желая восполнить отпавшее число ангелов. Это означает, что *зло* и есть отпадение от Бога. Вот в чем суть. В таинственном и чем-то привлекательном плоде таилась скрытая возможность отпасть от Бога... Человек выбирает: хочу быть с Богом – быть с этим Высшим благом Первоначалом – или не хочу быть с ним: да или нет? Хочу или не хочу – это всегда зависит только от человека. Человека можно как угодно воспитывать, учить в самых лучших школах, но что он хочет, решает исключительно он сам. И поскольку уже были падшие ангелы, то и новое разумное существо – человек – должно было пройти через подобное испытание.

Плод Древа познания добра и зла рисует нам в символической, мифологической картине, как человек выбирает: нарушить ему заповедь

Божью (запрет вкушать этот плод) или не нарушить. Это своего рода матрица: сделать или нет, нарушить или нет, принять или нет, куда идти – направо или налево. Но при этом здесь не просто *зло*: оно смешано с *добром*. Опять спросим: что это за *добро*, соединенное со *злом*? Это то же *добро*, которое уже было создано Богом в процессе творения, или не совсем добро? И если *зло* до этого вообще не упоминалось, но *добро* – упоминалось. И как быть с тем прекрасным божественным творением мира, которое обозначено как «*добро зело*»? Кратко говоря, мы знаем: в Библии сказано, что человек употребил этот плод, он вкусил по подсказке дьявола, потеряв значительную часть своей драгоценной свободы. По милости Божией, Древо познания все же не было Древом *зла*. Оно содержало и некую толику *добра*, но сколько было этого *добра*? Понятно, это было весьма сниженное *добро*, по сравнению с идеальным миром «Шестоднева». «Шестоднев» здесь показывает два противоположных уровня *добра*: в первоначальном творении была явлена полнота *добра*, а в плоде – оно смешано с противоположностью себе, со *злом*. И между прочим, давно замечено, что *зло* почти никогда не выступает в собственном виде: оно почти всегда маскируется под *добро*, прикрывается неким малым *добром*. В библейском плоде это соотношение было смертоносным, Человек должен был умереть, вкусив этот плод «в тот же день», о чем Бог его предупредил: «Смертию умрешь...» Это значит, что в таинственном плоде *добро* было подавлено злом, оставаясь, вероятно, только оболочкой: «И увидела жена, что плод красив и дает знание...»

Но человек не умер в тот же день: Бог своей властью смягчил наказание, отодвинув смерть. С моей точки зрения, это изменение, прозвучавшее в Божественном Приговоре, как смягчение наказания – замена мгновенной смерти изгнанием из рая, и было *началом времени*, в котором живет современный, известный нам мир.

Как же это древнее сказание соотносится с бытием нашего текущего мира? Библия рассказывает, что дальше мы, люди, оказываемся изгнанными из рая на землю, подвергнутую проклятию, где мы существуем в непрерывных трудностях и борьбе. В какой борьбе? Ну, конечно, в борьбе со *злом*, с позиции *добра*, как нам это, по крайней мере, кажется. То *добро*, в котором мы живем, смешано со *злом*.

Здесь представляет особый интерес, что в «Шестодневе» есть одно понятие, которое может анализироваться с современной научной точки



зрения, и это понятие связано с изгнанием человека из рая. Это *кожаные ризы* согрешившего человека. Вследствие грехопадения Бог наказал человека: он одел его в кожные ризы и выслал из рая в окружающий мир. Почему ризы – кожаные? Ранее в богословской литературе немало говорилось о нравственном смысле кожаных риз. Нравственный смысл видели в том, что Бог явил любовь к человеку, простил его и не дал умереть. Но вследствие греха человек утратил прямое общение с Богом; он огрубел, усложнился, стал хрупким, о чем писал еще блж. Августин. Ему потребовалась защита, и Бог, по милосердию, даровал ему эти «одежды». Но в наше время развитие науки позволило говорить о коже еще и в научном смысле: *кожа* – это орган человеческого организма, естественно соединенный с другими органами. В любой энциклопедии можно прочитать, что органы человека неразрывно соединены с кожным покровом. Я не биолог, но это легко понять. То есть если говорить о том, что Бог не просто одел человека в одежды из кожи, а дал ему телесный кожный покров, то это значит, что человек весь был реорганизован в результате грехопадения, и, соответственно, «человек биологический», каковым мы являемся, возник вследствие особых изменений, вызванных его волей, которые мы называем грехопадением.

Более того, если изменился человек, который был и остается центром мироздания как разумное существо, то вместе с ним изменилось и само мироздание, поскольку в него также вошло *зло*. Биологический человек может жить только в биологическом и соответствующем ему геологическом и космическом мире.

Понятие «плода» помогает уяснить вхождение зла в мироздание. Согласно Библии, *зло* входит в человека через древесный плод в райском саду, где не было и могло быть *зла*. То есть «плод» обладает некоей природностью. «Плод» здесь не аллегория, а реальность, которая угрожала всему бытию в случае, если внутреннее «плода» выйдет наружу. И это произошло через человека. Великий отец Церкви VIII века святой Иоанн Дамаскин высказал замечательную мысль о том, что Древо познания добра и зла, в отличие от всех других деревьев райского сада, несло *тленные плоды*, и вкушение тленного плода естественно означало утрату бессмертия, переход в тленность. Это и произошло с человеком, а через него перенеслось на все мироздание, поскольку человек, как уже сказано,

был центром мироздания. Но приобретя тленность, он утратил, в основном, и силу обладания мирозданием.

Итак, мы приходим к необходимому выводу, что с позиции современного прочтения Библии следует признать: до грехопадения природа мироздания обладала другой материальностью. Принимая библейское сказание, мы должны иметь в виду, что сотворенный Богом человек, будучи Его Образом и Подобием, был изначально призван к соработничеству с Богом. Состояние материальности, с нашей точки зрения, зависело от восприятия первозданным человеком *добра* и *зла* как участия в творении в качестве помощника Бога. Но когда он склонился к совету дьявола, то какое могло быть соработничество с Богом? Поэтому земля оказывается проклятой в делах Адама, как говорится в Библии, и весь мир приобретает современное состояние. Поэтому именно понятия *добра* и *зла* являются основными для христианского сознания, к каким бы проблемам мы ни обращались, в том числе и даже к проблемам происхождения современной природы.

Когда человек склонился не к чистому *добр*у, а к *добр*у, смешанному со *злом*, то от соприкосновения с человеком изменился весь мир, изменилось все его пространство, изменилось и время. Об изменении природы (или в природе) определенно говорит сам библейский текст, где сообщается, что человек должен в поте лица своего добывать пропитание, что жена будет в болезнях рожать детей, а земля будет рожать тернии и волчцы, в чем, очевидно, и проявилось проклятие земли по вине Адама... И с тех пор перед каждым из нас постоянно стоит выбор, что считать *добр*ом, а что – *злом*. Но не забудем, что главным критерием в христианстве является *любовь*, которая должна помочь в этом выборе. Человечество идет к окончательному кризису, который может разрешиться только возвращением нашего мира к первозданной духовно-нравственной чистоте, при наличии полноты добра и любви. И это должно произойти со Вторым пришествием Иисуса Христа.

УДК 128

**В. В. Патерыкина**

**МИР КАК ТЕКСТ:  
МЕЖДУ ЛЬВОМ ТОЛСТЫМ И ВИКТОРОМ ПЕЛЕВИНЫМ**

История повторяется дважды: первый раз в виде трагедии, второй – в виде фарса. Гегелевская мысль о двоичности ситуации и отношении к ней с наивысшим критерием справедливости применима и к литературе, рефлектирующей социум. Предметом данного исследования являются на первый (и даже на второй) взгляд два несопоставимых автора – Лев Толстой и Виктор Пелевин. Несопоставимых ни по времени существования, ни по масштабам литературных обобщений, ни по стилистике изложения. Но сопоставимых в знаковом воплощении – трагизме Л. Толстого и фарсе В. Пелевина, поскольку каждый из них преподнёс свою эпоху: первый – через трагедию, второй – через фарс. Что для Льва Толстого являлось предметом мучительных нравственных истязаний, доводящих до истязания тела, то для Виктора Пелевина явилось предметом иронии, нарочитого абсурда.

Не претендуя на всеохватность предложенной темы, считаем целесообразным выделить наиболее острые проблемы, поднимаемые в произведениях Льва Толстого и ставшие предметом дискуссий не одного поколения ищущих истину. Личные интересы и общественное благо, смысл жизни, столкновение личности с неизбежностью, нарушение миропорядка, страдания через осознание вины, примирение с высшей мировой силой, перфекционизм разума и тела – всё то, что с высокой трагедийностью фокусировалось в героях Льва Толстого, с лёгкостью непризнания авторитетов, ироничностью, стёбом низведено Виктором Пелевиным. Современная литература постмодернизма пронизана знаками, недоверием к метанарративам, является культурой интерпретации [1, с. 5]. Для Льва Толстого литература – познание истины, для Виктора Пелевина – конструкт, оформляющий социум. Главенствует язык, мысль автора, создающего бытие, где нет заранее оговоренных правил, а символическое действие, взмывающее над действительностью, не представляет прямой рефлексии. У Льва Толстого с действительностью диалог, у Виктора

Пелевина – полилог. Хотя расшифровка текста бессмысленна, по утверждению Р. Барта, предпримем все же попытку если не расшифровать, то приблизиться к полифонии современного полилога на примере романа Виктора Пелевина «Т». Роман фарсовый в своём представлении извечных мучительных вопросов, но иначе и быть не могло, поскольку творчество В. Пелевина по духу и по времени – явление постмодернизма, рефлектирующее ситуацию постмодерна.

Культурное бытие современности, именуемое постмодерном, преподнесло рождение нового типа творчества и нового типа его осмысления. Ситуация постмодерна диктует определённые характеристики творческого поведения, в числе которых двойное кодирование, преодоление мировоззренческих и жанровых границ, ироничность, коллажность, эпатажность. Постмодернизм как рефлексия ситуации выходит на комплексность, не уместаясь в узких рамках какой-либо универсальной модели объяснения мира. Его текущие феномены изучаются без претензии на окончательную истину, в том числе и литература постмодерна не ориентирована на реальность, поскольку наличествует множество её версий. Уточнение смыслов остаётся за гранью надежды на их обретение, на что обратил внимание Михаил Эпштейн, говоря о постмодернизме как культуре лёгких и быстрых касаний, которая довольствуется миром симулякров.

Коль скоро мир представляет собой огромный текст, у В. Пелевина по-сократовски слова напоминают вещи. Постмодернистский читатель уже не верит ни в Бога, ни в авторов, и вопрос о смысле текста не так уж далёк от вопроса о смысле жизни [Там же, с. 38]. Хаос и нестабильность – «первичные истины» постмодернизма [Там же, с. 101], что проявляется у В. Пелевина как сопротивление завершенности. Читатель, не успевая следить за динамичной сменой ситуаций и персонажей, пытается найти нечто законченное, что было бы чёткой сюжетной линией. Но роман даже не предполагает строгой выверенности логики, поскольку она и постмодерн не совместимы.

Насколько гениален писатель Л. Толстой, настолько гениальны его противоречия в поисках истинности человеческих чувств, проявлении религиозной веры, любви, ценности семейных отношений, абсолюта для личности и общества. Через художественные образы силой слова Л. Толстой помещает героев в ситуации выбора, в пограничное состояние,

требующее определённого действия и ответственности за него. В обобщающем смысле прямо или косвенно произведения Л. Толстого, его искания пронизаны выбором между телесными желаниями и нравственными идеалами, оценку которым даёт осознание противоречия между бесконечностью мироздания и конечностью человеческого бытия. Ощущение бренности помещает писателя, разрываемого противоречиями, и его героев в ограниченную сжатость мимолётности жизни и её смысла.

Вера в совершенство занимала писателя более всего. Началом всего было, разумеется, нравственное совершенство, но скоро оно подменилось совершенствованием вообще, т. е. желанием быть лучше не перед самим собою или перед Богом, а перед другими людьми. И очень скоро это стремление быть лучше перед людьми подменилось желанием быть сильнее других людей, т. е. славнее, важнее, богаче других [5, с. 109].

У Л. Толстого с церковью и Богом отношения драматичные, и квинтэссенцией напряжённых поисков ответов на извечные вопросы бытия стала «Исповедь», написанная в конце 70-х – начале 80-х годов XIX века. В 1882 году рукопись «Исповеди» поступила в набор. Однако Московский духовный цензурный комитет снял её с печати, поскольку «она приводит в сомнение важные истины веры и постановление православной церкви». Парадоксальность этого отказа заключается в том, что для писателя это был период богоискательства: «Во что я верил, я никак не мог сказать. Верил и в бога, или, скорее, я не отрицал бога, но какого бога, я не мог сказать: не отрицал я и Христа и его учение, но в чём было его учение, я тоже не мог бы сказать» [Там же, с. 108]. У В. Пелевина в романе «Бог – просто бренд на обложке. Хорошо раскрученный бренд» [4, с. 110].

В «Исповеди» прослеживается титаническая внутренняя работа Л. Толстого по оценке собственных противоречий. В частности, писателя волновал вопрос самоубийства. В процессе размышления над истиной для писателя стала очевидной сентенция: «Истина была то, что жизнь есть бессмыслица» [5, с. 117]. Кризис подталкивает писателя к выводу о том, что «ничего нет впереди, кроме обмана жизни и счастья и настоящих страданий и настоящей смерти – полного уничтожения» [Там же]. Какая-то непреодолимая сила влекла Л. Толстого к избавлению от жизни. По его замечанию, это была сила, подобная прежнему стремлению к жизни, только в обратном отношении, и он всеми силами стремился прочь от жизни. Л. Толстой отмечает: «Мысль о самоубийстве пришла мне так же

естественно, как прежде приходили мысли об улучшении жизни. Мысль эта была так соблазнительна, что я должен был употреблять против себя хитрости, чтобы не привести её слишком поспешно в исполнение. Я не хотел торопиться только потому, что хотелось употребить все усилия, чтобы распутаться! Если не распутаюсь, то всегда успею, говорил я себе. И вот тогда я, счастливый человек, вынес из своей комнаты шнурок, где я каждый вечер бывал один, раздеваясь, чтобы не повеситься на перекладине между шкапами, и перестал ходить с ружьём на охоту, чтобы не соблазниться слишком лёгким способом избавления себя от жизни. Я сам не знал, чего я хочу: я боялся жизни, стремился прочь от неё и между тем чего-то ещё надеялся от неё» [Там же].

Отторжение жизни обозначилось в период внешнего благополучия писателя: уважение близких и знакомых, признание писательского труда, телесное и духовное здоровье, материальное благосостояние, любовь семьи. Все составляющие человеческого счастья и довольствования жизнью наличествовали. Писатель осознаёт такое противоречивое состояние, когда внешнее благополучие пришло в несоответствие с внутренними побуждениями писателя, не достигшего и пятидесяти лет. «И в таком положении я пришёл к тому, что не мог жить и, боясь смерти, должен был употреблять хитрости против себя, чтобы не лишиться себя жизни» [Там же, с. 118]. Предсказуемость финала и дальнейший ход событий нивелировали всю ценность сделанного в жизни. Цель и полезность жизни снимали всю её ценность перед неизбежностью смерти. В размышлениях Л. Толстого она представлялась определителем, который лишает разумного смысла каждый поступок и саму жизнь.

Опыт предшествующих поколений привёл писателя к выводу о том, что вопрос смысла жизни ставился, но решения он не находил. Отчаянное состояние происходило от невозможности найти ответ на вопрос о смысле жизни в знаниях, доступных человеку. Бессмысленно искать смысл в бессмыслице жизни – таков итог мучительных исканий Л. Толстого. «Что выйдет из того, что я делаю нынче, что я буду делать завтра, – что выйдет из всей моей жизни?», «Зачем мне жить, зачем чего-нибудь желать, зачем что-нибудь делать?», «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?» [Там же, с. 122]. Писатель, обращаясь к мыслям философов, разделяет их чувства, однако это не вывело его из отчаяния, а, напротив, усилило данное состояние. И



Л. Толстой делает окончательный вывод: «Обманывать себя нечего. Всё суета. Счастлив, кто не родился, смерть лучше жизни; надо избавиться от неё» [Там же, с. 132]. Трагедия Льва Толстого перерождается в фарс Виктором Пелевиным, поскольку в XXI веке на посмертной памяти можно выстраивать коммерческие проекты.

Идеалом и смыслом жизни и творчества Льва Толстого была таинственная зеленая палочка, долженствующая осчастливить всех людей. Она содержала тайну, и, если её открыть, все люди сделаются счастливыми, все будут любить друг друга. С надеждой, что люди откроют эту тайну, и с постоянным стремлением открыть её Лев Толстой прожил всю жизнь, и там, где, по преданию, зарыта зеленая палочка – в Ясной Поляне, у дороги, на краю оврага старого Заказа, просил похоронить его. Высокая нота стремления сделать людей счастливыми в романе «Т» нашла своё постмодернистское истолкование: «Графа Толстого в своё время отлучили от церкви за гордыню. Перечил церковному начальству. Не верил, что кагор становится кровью Христовой. Смеялся над таинствами. А перед смертью он ушёл в Оптину Пустынь, но не дошёл – умер по дороге. И поэтому на могиле у него нет ни креста, ни надгробного камня. Толстой велел просто зарыть его тело в землю, чтобы не воняло. Оно, может, для начала двадцатого века было и стильно. А в двадцать первом в стране началось духовное возрождение, поэтому в инстанциях созрело мнение, что крест таки должен быть» [4, с. 117]. Продолжая тему спекуляции на посмертной памяти, один из героев рассуждает о том, что «главная культурная технология двадцать первого века... это коммерческое освоение чужой могилы. Трупотсос у нас самый уважаемый жанр, потому что прямой аналог нефтедобычи... так что сейчас всех покойничков впрягли. Даже убиенный император пашет, как ваша белая лошадь на холме» [Там же, с. 176].

В художественно-образном воплощении повесть «Смерть Ивана Ильича» до атомарного уровня проявила коллизию, где физические страдания обнажили духовные противоречия самого простого человека. Осознание неминуемого завершения жизни не дало главному герою повести Ивану Ильичу привыкания и понимания этого ухода. Всё худшее случается с кем-то, но не со мной – эта общечеловеческая спасающая житейская мудрость отторгает наличие ухода. Силлогизм «Кай – человек, люди смертны, потому Кай смертен» казался Ивану Ильичу правильным

только по отношению к Каю. Человек вообще не страдает от ужаса прихода смерти так, как страдает конкретная личность. То, что справедливо, правильно для человека вообще, не является таковым для конкретного человека с его мыслями и чувствами. К такому же силлогизму прибегают герои романа «Т» – обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев и Т. Рассуждения Т., что Кай человек, люди смертны, поэтому Кай должен умереть и разве с этим можно поспорить, вызывают возражения у Победоносцева: «Кай – никакой не человек, а просто подлежащее в предложении. Он никогда не рождался. Как же он умрёт? Вот вы сами и доказали, что эти силлогизмы чушь... Кай смертный человек из силлогизма. Умереть для него никак невозможно, потому что в силлогизмах не умирают. Следовательно, силлогизмы есть бессмысленная чушь, и делать их мерилom истины – безумие. А если вы с этим не согласны, покажите мне мёртвого человека из силлогизмов. Покажите мёртвое подлежащее, граф» [Там же, с. 285].

Физические страдания Ивана Ильича ужасны, но ужаснее были страдания нравственные. В этом было главное его мучение, а болезнь, ожидание смерти только спровоцировали остроту духовного терзания. Приближение завершения жизни переосмыслило саму жизнь, которая оказалась «не то». Болезнь не оставляла времени на исправление ошибок не так прожитой жизни. А что было то, настоящее, которое не раздирало бы мысли от мучивших сомнений и противоречий, не заставляло бы страдать больше нравственно, чем физически? Обман поглощал и жизнь, и смерть – это увеличивало физические страдания Ивана Ильича.

Публицистические произведения Л. Толстого «Исповедь», «В чём моя вера?», «Так что же нам делать?», дневники писателя воплотили трагизм его поисков ответов на вечные вопросы бытия. Для писателя проблема собственной жизни была обнажена в период его кризиса и доводила до мысли о добровольном уходе и прерывании её. Повесть по своему интеллектуальному и эмоциональному насыщению о жизни героя, а не о его смерти, которая явилась только лакмусом для проявления оценки правильности самой жизни. Абсурдно и нелепо давать советы гениальному писателю, тем более через добрую сотню лет после написания произведения, но повесть следовало бы назвать не «Смерть Ивана Ильича», а «Жизнь Ивана Ильича», поскольку она есть ответ на призыв, думая о смерти, думать о жизни. Иссякание тела – восхождение духа...

Средоточием идеалов Оптиной Пустыни стал вопросник монаха Симеона Афонского, в котором задаётся двадцать один вопрос, и даются ответы, над которыми размышляли интеллектуалы человечества до и после жития монаха. Как стать добрее, скромнее, смиреннее, честнее? Какое умение самое редкое, лучшее, трудное? Какой человек быстрее приходит к Богу? Какой человек самый богатый, самый бедный? От чего труднее всего отречься, отказаться? Какое умение самое важное, нужное? Какая привычка самая неприятная, вредная? Какой человек самый сильный? Какой самый слабый? Какая привязанность самая опасная? Какой человек самый разумный? Какая надежда самая лучшая? Этими же вопросами мучился Лев Толстой, заставляя мучиться своих героев. Отец Сергей, Иван Ильич, Пьер Безухов ищут свою собственную Оптину Пустынь через грехи, покаяние, умирание, страдание.

Герой Виктора Пелевина граф Т. также стремится в Оптину Пустынь, не зная о ней ничего. Каждую секунду Т. ведёт себя так, как будто ясно осознаёт свои цели, но стоит ему задуматься об этой цели, как герой с ужасом понимает, что она не ясна. Цель становится точкой притяжения, осью, вокруг которой вращается сюжет, но, тем не менее, ускользающей от понимания, а само обретение её превращается в квест. Гофрированность сюжета позволяет главному герою через непрерывно меняющееся действие встречаться с самыми противоречивыми персонажами: амазонскими индейцами, императором Павлом, обер-прокурором Синода К. П. Победоносцевым, Василием Чапаевым, философом Владимиром Соловьёвым, княжной Таракановой... Их создал Ариэль (как, впрочем, и самого Т.), ведущий диалог с главным героем и предстающий в различных образах – тени, балаганной куклы, зеркала, исторических и вымышленных персонажей. Граф Т., как оказалось позже, проект, и даже не одного автора, а пяти, каждый из которых отвечает за определённую линию поведения Т. и разворачивания сюжета. Маркетологи создали образ Т. – эрзац Льва Толстого. Они же разделили графа Толстого без права на соединение графа и Толстого, мотивируя тем, что «граф Толстой интересен публике только как граф, но не как Толстой. Идеи его особо никому не нужны, и книги его востребованы только по той причине, что он был настоящим аристократом и с пелёнок до смерти жил в полном шоколадном гламуре. Если «Анну Каренину» и «Войну и мир» до сих пор читают, это для того, чтобы выяснить, как состоятельные господа

жили в России, когда Рублёвки ещё не было. Причём выяснить из первых графских рук» [4, с. 116].

Ирония, подмена смыслов, коллажность, цитирование проявились в романе «Т», доведя до абсурдности идеи Льва Толстого. Непротивление злу насилием – трагедийная в своей противоречивости проблема для Льва Толстого – не избежала ироничности в преподнесении постмодернистского романа. Главный герой использует специальные приёмы борьбы «незнас», содержащие противоречие в самом названии: поскольку борьба уже сама по себе представляет насилие. Да и вся прелесть романного изложения проблемы непротивления злу насилием распространена не на всё человечество, а действует только по обстоятельствам.

Отдельная тема романа заключена в размышлениях о роли писателя, приравниваемого к творцу вселенной. По мнению одного из героев романа «Т», отцом всех писателей есть диавол, именно поэтому творчество есть самый тёмный грех из всех возможных. «Каждый литератор, в сущности, повторяет грех сатаны. Складывая буквы и слова, он приводит в содрогание божественный ум и вынуждает Бога помыслить то, что он описывает... книжный персонаж, возможно, даже реальнее обычного человека. Ибо человек – это книга, которую Бог читает только раз. А вот герой романа появляется столько раз, сколько раз этот роман читают разные люди» [Там же, с. 78]. Во времена Л. Толстого «писатель впитывал в себя слёзы мира, а затем создавал текст, остро задевающий человеческую душу... Но сейчас, через столетие, таблица соответствий стала совсем другой. От писателя требуется преобразовать жизненные впечатления в текст, приносящий максимальную прибыль. Литературное творчество превратилось в искусство составления буквенных комбинаций, продающихся наилучшим образом» [Там же, с. 109].

Ризомность, предложенная Ж. Делёзом и Ф. Гваттари, проецировалась на литературу и её восприятие. Книга-корневище будет реализовывать принципиально иной тип связей: все её точки будут связаны между собой, но связи эти бесструктурны, множественны, они то и дело неожиданно прерываются. Такой тип нелинейных связей предполагает иной способ чтения. Для наглядности Ж. Делёз и Ф. Гваттари вводят понятие «шведский стол», когда каждый берёт с книги-тарелки всё, что хочет. Такое корневище можно представить себе как «тысячу тарелок»

[3, с. 127]. Вне текста, по утверждению Ж. Деррида, ничего нет: текст – ткань, сплетённая из знаков, которая, в свою очередь, вплетена в другие ткани, другие тексты. Язык назван жилищем бытия, поскольку он – способ проявленного [2, с. 226]. Согласно Жану-Франсуа Лиотару, рассказ – это самая лучшая в самых разных смыслах форма знания. Эпатажность постмодерна не лишена знания, пусть и в своей собственной интерпретации.

Роман «Т» повторяет одно из главных положений постмодернизма о том, что источником смысла является не автор, а читатель: «Кто бы ни придумывал всё это, что я принимаю за себя, всё равно для моего появления необходим читатель. Это он ненадолго становится мной, и только благодаря ему я есть» [4, с. 263]. Создание Текста (Лев Толстой) и Чтение как процесс рождения смысла (Виктор Пелевин) находят воплощение в XXI веке, в котором есть, к счастью, кому писать и есть кому читать. Трагедия и фарс ещё неоднократно проявятся в собственной бинарности, рефлектируя историю.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Ванхузер Кевин Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания / Кевин Дж. Ванхузер. – Черкассы : Коллоквиум, 2007. – 736 с.
2. Гайдеггер М. Дорогою до мови / Мартін Гайдеггер. – Л. : Літопис, 2007. – 232 с.
3. Дианова В. М. Постмодернизм как феномен культуры / В.М. Дианова // Введение в культурологию : курс лекций / под ред. Ю. Н. Солониной, Е. Г. Соколова. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2003. – С. 125 – 130.
4. Пелевин В. О. Т / В. О. Пелевин. – М. : Эксмо, 2009. – 478 с.
5. Толстой Л. Н. Собр. соч. : в 22 т. / Л. Н. Толстой. – М. : Худож. лит., 1978 – 1985. – Т. 16 : Публицистические произведения. 1855 – 1886 / коммент. Л. Д. Опульской. – 1983. – 447 с.
6. Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича: Повести и рассказы / Л. Н. Толстой ; сост., вступ. ст., коммент. Э. Бабаева. – Л. : Худож. лит., 1983. – 304 с.

УДК 291.1(042.4)

А. Б. Ефимов

## О ВОЗРАСТАНИИ ЛИЧНОСТИ

Много лет тому назад, в 70-е годы, священник Всеволод Шпиллер во время богослужения, которое в то время называлось пассива, в Москве, в храме читал лекции о мире, о человеке, о создании человека, о творчестве: «Бог создает мир в его полноте и красе и в нем – человека как своего друга для общения с Собой. Так открывается безмерная любовь Божия к миру. Ею Бог вызвал человека из небытия в бытие, ею запечатлел в нем образ, образ Творца в творении, чтобы каждый человек, как бы низко он ни падал, как бы ни растлевал в себе славу сообразности Творцу, мог бы подняться и вновь соделаться самим собой. В человека вложен преславный образ Божий, духовная икона в нас, написанная рукою самого Творца, отсюда мы – причастники Божества».

О чем идет речь? Речь идет об образе Бога, и отчасти мы уже слышали об этом понятии. Много об этом размышляют и богословы, и философы. И сегодня наше православное богословие говорит о том, что, собственно, личность человека, личностность человека – это и есть образ Божий в человеке. Личностность, т. е. свобода, любовь, творческая активность, уникальность каждой человеческой личности. Целостность или идентичность, т. е. человек от своего рождения и до конца своей жизни, даже в другом мире сохраняет ту самую личность, которая в него вложена Богом. А как это происходит? Что же, собственно, происходит с человеком? Человек рождается. Разве он рождается свободным? Нет. Он рождается, являясь еще как бы частью своей матери. Мать передает ему больше того, что человек получает в течение всей жизни. Но человек еще не свободен. Разве младенец свободен? Более того, это отражено даже на иконах. Когда даже самая совершенная женщина Богородица рождается, маленький младенец пишется не в центре иконы, а на краешке, в уголке, в центре же – его мать. Вот откуда он получает дальше путевку в жизнь, его личность получает путевку в жизнь. Дальше происходит возрастание личности, и свободы, и любви, и творчества, и всех остальных свойств человека. С детства постепенно он становится самостоятельным. Наконец,



отрочество, юность. Юность – это время, когда уже человек знает, что он человек. Когда он себя начинает определять и выбирает свой путь. Затем зрелость и, наконец, старость. А после старости жизнь в ином мире. Жизнь совсем в иных условиях продолжает та же личность.

Недавно был осуществлен международный проект, в котором описывались и обсуждались сведения, полученные от тех, кто вернулся оттуда, реанимированных. Более 4000 людей самых разных национальностей были опрошены, и много всего интересного выяснено. Я возьму не эти факты, я возьму факты из моей семейной традиции.

Мой прадед был очень добрым человеком, он жил еще до революции. И вот он умирает. Жена у него неверующая, и на рассвете она просыпается и видит, как он идет от двери к ее кровати и останавливается. «Саша, я положила тебя в черном, а почему ты в белом?» – «Ты знаешь, здесь все совсем не так, как вы думаете. Здесь не только каждое доброе дело, здесь каждое доброе слово светит вечно». И ушел. И вот это осталось в нашей семье как точное определение, описание того, что будет там.

Итак, как происходит рост личности? От кого он зависит? Конечно, от родителей. Конечно, мать в первую очередь передает очень много. Дальше семья, дальше среда, воспитание и образование. И все вопросы встают заново перед человеком. Он сам должен решать все вопросы в жизни. Кто я? В чем смысл моей жизни? Пойду ли я по пути любви или по пути ненависти, вражды, силы, власти, денег или еще чего-нибудь? Любовь – это жертва, и совершенный образ любви – это Богочеловек, который отдает себя в жертву за всех нас. Или, по-другому, воин, который отдает жизнь за других.

И вот человек выбирает. А дальше, если он выбирает трудный путь жертвы, жертвенного служения Богу, людям, миру Божьему, то он выбирает нелегкий путь. На самом деле – это подвиг. Более того, как говорил Б. Пастернак в одном стихотворении «Я понял, что праздность – проклятие, и счастья без подвига нет», каждый человек выбирает. И когда он выбирает один из этих путей, то вспоминаешь Библию, первые главы, когда были даны человеку и человечеству десять заповедей, после этого Богом было сказано: «Вот жизнь и смерть предложил Я тебе (человеку), избери жизнь». А что реально сегодня происходит? В 2012 году в Петербурге собрались министры по делам молодежи всех европейских стран и констатировали, что состояние молодежи, мягко говоря,

неудовлетворительное в целом. Конечно, есть чудные, необыкновенные, способные на подвиг. И вот слова – служение Богу, людям – жертвенное служение. Они, конечно, противостоят потребительской психологии, потребительскому обществу, потребительским тенденциям, той самой глобализации, которая сегодня победно идет по всему миру. Как можем мы противостоять этой страшной глобализации, которая перемалывает все народы и личности и делает человека, по словам Алексея Константиновича Толстого, «грязной тряпкой»:

*Весь мир желают сгладить  
И тем внести равенство,  
Что все хотят загадить  
Для общего блаженства!*

Вот что сегодня происходит для общего блаженства. Вот что мы сегодня видим. Что же мы предлагаем? Более того, я напомним, что человек – это самое неразумное и опасное существо в мире – Homo sapiens. Он подвластен самым различным соблазнам, и развивается эта неразумность и опасность в нем в результате отсутствия воспитания и образования. Недолжное воспитание или подмена образования полуобразованием – в точности в соответствии со словами Платона: «Человек самое возвышенное и прекрасное существо, если он укрощен правильным (должным) воспитанием, если его не воспитывать или давать ему недолжное воспитание, он станет самым страшным животным, какого еще не видела земля». Вот что мы сегодня часто встречаем. И эти подмены – страшная действительность, которая победно идет сегодня по всему миру. Что же делать, как нам себя воспитывать, а затем передавать это другим? Воспитывает культура. Культура дает нам образы, идеалы. Но какая культура? Культура, по Достоевскому, есть красота содомская и есть красота Сикстинской Богоматери. О красоте Сикстинской Богоматери, о прекрасном Достоевский говорит: «Мир спасет красота». Какая, содомская? О ней очень четко говорит Лермонтов:

*Любил и я в былые годы,  
В невинности души моей,  
И бури шумные природы,  
И бури тайные страстей.*

*Но красоты их безобразной  
Я скоро таинство постиг,*

*И мне наскучил их несвязный  
И оглушающий язык.*

Красота безобразная не спасает, а губит. Это то, что мы сегодня часто видим. «Невинность души» оглушается, поглощается подменами, в том числе религиозными, культурными – самыми разными подменами. А что такое красота Сикстинской мадонны? Тайна этой красоты была приоткрыта на Фаворской горе. Когда апостолы поднялись со Христом на Фаворскую гору и вдруг Он преобразился, и одежды Его, и Он Сам стали блистающими от Фаворского света, они пришли в восхищение и ужас. Это было для них совершенно новое, это было явление Божественной красоты в этом мире, явление подлинной красоты Сикстинской мадонны. Подлинная красота – это когда божественная, духовная сила, свет божественный – Фаворский свет касается нашего материального мира и преображает его. Вот тогда и является подлинная красота, которая спасает и спасет мир. И когда апостолы пришли в себя, то слова их были: «Как хорошо нам здесь, останемся здесь. Сделаем здесь три кущи (три шалашика)».

Об этой красоте говорит простой монах Макарий Египетский в пустыне египетской: «Эта красота приковывает внимание к прекрасному. Человек уязвляется любовью к красоте, упоен ею, погружен и отведен пленником в иной мир». Иными словами, эта красота действительно поднимает нас в рай, и об этой красоте и говорили посланные князем Владимиром, когда они оказались в храме св. Софии: «И не знали мы, на небе или на земле мы были» и т. д.

Эти идеалы и воспитывают личность. Только эта культура и воспитывает подлинного человека, только эта культура и дает подлинный смысл жизни. Высокий, крепкий, настоящий смысл жизни, когда мы начинаем знать и чувствовать, что мы не одни, что мы с Богом. На самом деле каждому человеку дается рано или поздно узнать этот путь. В Евангелии сказано, что, когда Христос пришел, то он сказал: «И будут все научены Богом. Всякий слышавший от Отца и навывнувший (потрудившийся) придет ко Мне, и Я воскрешу его в последний день». Рано или поздно, по разным путям Господь ведет каждого из нас, и тогда мы узнаем, что есть этот путь – путь к красоте подлинной, путь к Богу, путь к радости. Те, кто прошли этот путь, говорят, что жить надо так, чтобы душа всегда радовалась. А это возможно только в том случае, если

мы будем с Богом. Этот путь дается нам Богом, и у каждого, на самом деле, свой путь. Один гениальный отец или гениальная мать, другой гениальный художник, третий гениальный музыкант и т. д., т. е. каждый из нас задуман Богом. И вот этот образ, который Бог в каждого из нас вкладывает, должен быть раскрыт и доведен нами до того совершенства, о котором Господь мыслил, когда создавал каждого из нас, когда вкладывал в каждого из нас Свой образ. И этот путь – серьезный, непростой путь, он приводит к тому райскому счастью, к той райской радости, которая дается уже здесь. Этот путь дается Богом или его посланниками. А его посланники называются миссионерами – теми, кто несут людям Бога, мысль о Боге, несут знания или хотя бы намек о рае. Каждый человек стремится к радости, к счастью, а входящий в духовную радость – преображается. Преображение – это то самое, что произошло на Фаворской горе, к чему мы все призваны. Мы призваны к тому, чтобы образ Божий в нас раскрылся в полноте и мы бы стали, как на Фаворе, в этом Божественном Фаворском свете счастливы, радостны, мирны.

УДК 291.1(042.4)

С. А. Чурсанов

## ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ И ТВОРЧЕСТВО В ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВСКОМ ПОНИМАНИИ

Свою статью я хочу начать с краткой характеристики теологии. Кстати, во избежание терминологической путаницы сразу замечу, что слова «богословие» и «теология» в настоящей работе я буду использовать как синонимы. Известно, что о предельных вопросах мироздания и человеческого бытия размышляют не только теологи, но и философы. Что же отличает богословие, или теологию, от философии?

Первое, на что я хотел бы обратить внимание, – это то, что философы, размышляя о предельных онтологических вопросах, вынуждены исходить из тех наблюдений за собой и окружающим миром, которые им доступны. Именно на основании логического анализа, систематизации и осмысления этих наблюдений философы и пытаются сформировать упорядоченную картину мира и человека в их связи с высшими реалиями, в пределе – с Богом как абсолютно совершенным существом. Таким образом, философская рефлексия неизбежно оказывается ограниченной требованиями логически упорядоченного мышления. Принципиально новое измерение, которое вносит в человеческую мысль богословие, становится возможным благодаря учету, или, лучше сказать, опоре на божественное откровение. Другими словами, теология опирается на то, что Бог открывает о Себе, человеке и безличном мире, о Своем замысле о человеке и мире, о смысле их бытия. Академическое богословие черпает свои онтологические основания из Священного Писания, святоотеческих произведений, иконописи и других базовых форм Священного Предания.

Здесь может возникнуть следующий вопрос: чем отличается богословие от такой отрасли человеческой мысли, как религиоведение, представители которого в своих исследованиях христианства тоже нередко учитывают и Священное Писание, и другие формы Священного Предания, на которые опирается богословие? Для ответа на этот вопрос следует остановиться на втором отличительном признаке православного

богословия, который может быть охарактеризован как включенность в опыт церковной жизни. В самом деле, относясь к Священному Писанию и другим базовым теологическим источникам объективированно, изучая их извне, со стороны, религиовед может воспринять их содержание, смысл и значение лишь в ограниченной мере. Ведь в отличие от богослова религиовед в силу названных изначальных методологических установок лишает себя возможности воспринять и выразить христианское мировоззрение на том глубинном уровне, который открывается человеку только изнутри опыта церковной жизни. Другими словами, поскольку религиовед не учитывает непосредственный опыт христианской жизни, то есть то своего рода «неявное знание», которое приобретает человек в Церкви, результаты религиоведческих исследований христианства неизбежно носят поверхностный, преимущественно описательный характер. В качестве иллюстрации этого вывода достаточно отметить, что религиоведы часто не видят даже в Священном Писании достаточных свидетельств в пользу триединства Бога, ипостасного единства Бога и человека во Христе, творения Богом мира из ничего и многих других учений, составляющих основу православного богословия.

Эти две отличительные особенности богословия ведут к тому, что богословская картина безличного мира, человека и Бога, богословское понимание отношений между человеком и Богом, человеком и миром носят сверхрациональный характер. Поэтому с целью преодоления ограничений, накладываемых требованием логической непротиворечивости, для более полного выражения сверхрационального христианского видения Бога, человека и мира в богословии используются антиномические, то есть недопустимые с рациональной точки зрения утверждения. Такая антиномичность невозможна в философии, так как упорядоченность человеческого мышления достигается здесь за счет подчинения универсальным логическим законам. Более того, сам философский поиск направлен на создание единой, логически детерминированной картины, охватывающей и Бога, и человека, и безличный мир. В философии рациональность выступает в качестве организующего начала, так что ее превосхождение в антиномиях имело бы разрушительные последствия, означало бы хаос. Ведь если философ переходит к антиномическим формулировкам, в его распоряжении не остается никакого высшего регулятива, чтобы упорядочивать свою



аргументацию и придавать целостность своим метафизическим построениям. Что касается богослова, то он опирается на божественное откровение, которое дает ему возможность, несмотря на антиномичность формулировок, достигать высшей сверхрациональной целостности в понимании человека, мира, Бога и их отношений. Фактологически вывод об ограниченности философской гносеологии подтверждается тем обстоятельством, что вне христианства не обнаружено сколь-либо близких аналогов антиномическому богословскому видению ни триединства Бога, ни единства Бога и человека во Христе, ни сотворения мира и человека из ничего, ни Церкви как богочеловеческой общности, ни многих других базовых теологических положений.

Таким образом, по отношению к философским мировоззренческим системам богословие носит метапарадигмальный характер. Это обстоятельство подтверждается, в частности, тем фактом, что не существует единой «христианской философии». В силу метапарадигмальности божественного откровения такая единая «христианская философия» вообще невозможна. Другими словами, философское выражение христианского опыта возможно только в виде «христианских философий», каждая из которых может претендовать лишь на частичное представление сверхрационального богословского видения.

Обратимся далее к некоторым базовым богословским выводам, предполагающим антиномическое превосходение рациональности. Во-первых, в отличие от многочисленных философских систем, в которых говорится о Боге и которые в силу ориентированности на рациональность неизбежно приобретают пантеистический оттенок, в богословии антиномическим образом утверждается, что тот самый высший Бог, Который обладает всей полнотой совершенства, Который совершенно самодостаточен, Который ни в ком и ни в чем не нуждается, Который обладает всей полнотой бытия в Самом Себе, вместе с тем думает о человеке, заботится о нем и вступает с ним в личные отношения. В самом деле, опыт христианской жизни свидетельствует, что Бог призывает человека к единству с Собой, слышит молитвы человека, обращенные к Нему, и отвечает на них, то есть вступает с человеком в общение. При этом с логической точки зрения последнее утверждение оказывается недопустимым, поскольку оно уничижает Бога, лишает Его статуса абсолютно совершенного существа. В частности, оно лишает Бога таких

метафизических признаков совершенства, как самобытность и самодостаточность. Но ведь именно таким антиномическим образом Бог открывает Себя уже в Ветхом Завете. В сравнении с нехристианскими философскими воззрениями пантеистического типа христианское понимание Бога накладывает принципиально иной отпечаток на восприятие человеком и себя, и своего призвания, и своей жизни. Христианин понимает, что полнота его бытия, его совершенство зависят не от следования тем или иным космическим законам, не от предписаний некой высшей судьбы, безличного рока или фатума, а от любви к Богу, от веры в Бога, от верности и доверия Богу, то есть от всего того спектра отношений, которые часто характеризуются в богословии как отношения личностные.

В христианстве вывод о призвании человека к личным отношениям с Богом обретает полноту, поскольку получает глубинное онтологическое основание в еще одной паре антиномических утверждений, предполагающих превосходение еще одной базовой рационально-пантеистической характеристики абсолюта – единственности. Бог сверхъедин в том смысле, что в христианском богословском понимании Он представляет собой три божественные Ипостаси – Отца, Сына и Святого Духа, причем эта троичность не нарушает единство Божие. В самом деле, Отец, Сын и Святой Дух абсолютным образом едины. Их божественная природа – это одна и та же природа. Это означает, что все их природные свойства полностью совпадают. При этом и Отец, и Сын, и Святой Дух абсолютно уникальны в Своих личных, или ипостасных, отношениях, в отношениях совершенной любви. «Бог есть любовь», – дважды утверждает евангелист Иоанн в своем Первом Соборном послании (1 Ин. 4: 8, 16). Причем он избирает высшую онтологическую формулировку, не ограничиваясь констатацией того вывода из христианского опыта богообщения, что Бог проявляет Свою любовь к человеку или что Богу свойственна любовь.

Такое восприятие Бога принципиальным образом меняет все мировоззрение человека, включая переживание им и себя, и безличного мира, и смысла жизни. На первый план при таком понимании Бога выходят отношения. Опираясь на христианское видение Бога, человек не может пренебрегать своими личными отношениями ни с Ним, ни с другими людьми. В противоположность представителю пантеистических

религиозных или философских воззрений христиан не может не только игнорировать личные отношения как нечто маловажное, но даже придавать им вторичное значение по сравнению с некими высшими детерминирующими законами и обезличенными силами. Стремясь жить так, как это следует из его веры, христиан ставит любовь к Богу и к людям во главу угла при решении всех вопросов своей жизни и своих межчеловеческих отношений, при определении самого образа своего бытия.

Следующее принципиально важное богословское учение – это учение о Боговоплощении. Христос понимается в богословии как вочеловечившийся Бог, то есть как Второе Божественное Лицо, ставшее человеком. В конечном счете, в антиномическом богословском понимании один и тот же Христос – это и Бог, и человек. Ведь став человеком, Он не перестал быть Богом. Для христианской богословской антропологии принципиально важно, что в единой божественной Личности Христа и божественная, и человеческая природа существуют в полноте и целостности. Другими словами, человеческая природа во Христе не поглощена божественной природой, не стала некой ее функцией, не детерминирована ею. Более того, именно во Христе в ипостасном единстве с божественной природой человеческая природа достигает своей полноты и совершенства. Именно к такому совершенному бытию «с избытком» (Ин. 10: 10) – совершенному бытию в любви, в единстве со Христом, в церковной жизни призван каждый человек.

Далее я ограничусь еще только одним из принципиально важных антиномических богословских представлений – христианским видением происхождения мира как его сотворения Богом из ничего. Это богословское положение тоже совершенно чуждо рационализированной философской мысли. Ведь с рациональной точки зрения мир должен происходить из чего-то, из некой высшей по отношению к нему природы. Как следствие, человек вместе с окружающим его безличным миром мыслится как существо, подчиненное этой высшей природе и ее высшим законам, как существо, жизнь которого предопределена космическими структурами, астральным, или небесным, миром или другими высшими божественными реалиями. В частности, в таких пантеистических нехристианских воззрениях в силу характерного представления о детерминированности человека и его жизни невозможно найти сколь-либо

серьезное место для христианского понимания человеческого творчества как свободной деятельности по созиданию нового, несущей на себе печать личностной неповторимости художника. Ведь согласно пантеистическим мировоззренческим парадигмам задача человека заключается не в том, чтобы творчески созидать себя и окружающий мир в свободном общении с Божественными Лицами и человеческими личностями, а в том, чтобы встраиваться в некие незыблемые структуры бытия в соответствии со своей судьбой, роком или фатумом, задаваемыми безличными высшими силами и структурами.

В христианстве в силу учения о творении мира из ничего Бог понимается как абсолютный Творец, который для того, чтобы создать мир, не нуждается ни в платоновской сосуществующей наряду с Ним бесформенной материи, ни в ком или чем бы то ни было еще. Более того, мир в христианском понимании не создается Богом и из божественной природы. Поэтому человек оказывается существом, не ограниченным и не подавленным божественной природой.

В христианской антропологии центральное место занимает богословское осмысление библейского свидетельства о том, что человек сотворен по образу Божию и призван, актуализируя свою богообразность, приближаться к подобию Божию. Прояснение христианского понимания образа Божия необходимо предполагает обращение к учению о Самом Боге и поэтому представляет собой сложную богословскую задачу. В конечном счете богообразность человека не может быть исчерпывающе выражена рационально-понятийными средствами в силу невозможности полного постижения Первообраза – Бога. Поэтому в различных проблемных контекстах православной антропологии образ Божий в человеке рассматривается во множестве взаимосвязанных аспектов. При этом в методологическом плане эти аспекты воспринимаются в теологии не как взаимоисключающие, а как взаимодополняющие.

В настоящей статье я хочу остановиться лишь на одном узловом аспекте понимания богообразности человека – на его творческом потенциале. В самом деле, человек мыслится в богословии как образ Бога, являющегося Творцом в абсолютном смысле этого слова. Это означает, что человек наделен высшими творческими дарами, которые, разумеется, даны ему не для того, чтобы он их хранил, если воспользоваться

евангельским выражением, «под спудом» (Мф. 5: 15), а для того, чтобы он их насколько возможно преумножал и реализовывал.

Как же понимаются в богословии творческие способности и их актуализация? Разумеется, человек не может, как Бог, творить из ничего. Будучи образом Божиим, человек не является еще одним Богом. Человек творит из того, что уже создано Богом. При этом человек наделен даром и призван Богом создавать новое, «доопределяя» в общении с Ним сотворенный Им мир. В этом смысле сфера культурной деятельности как совокупность всех и материальных и интеллектуальных созданий человека может рассматриваться как сфера реализации его творческих устремлений. В своем созидательном культурном творчестве человек стремится преобразовать окружающий мир так, чтобы он в наибольшей степени соответствовал его представлениям о должном. Иначе говоря, человек пытается сделать мир таким, каким он должен быть с его точки зрения.

В чем же состоит христианский критерий совершенства человеческого творчества? Когда, другими словами, творчество можно назвать состоятельным с христианской точки зрения? Из рассмотренных аспектов христианского понимания Бога следует тот вывод, что человеческое творчество приближается к совершенству, когда оно осуществляется в соотнесенности с Богом, то есть когда через него человек прославляет Бога, выражает любовь и благодарность Ему. При этом любовь к Богу предполагает и любовь к людям, которых Бог сотворил и которых Он любит. В этой ситуации посредством христианского творчества человек выражает любовь и к людям, стремясь помочь им, принести им радость, восполнить их бытие.

Важно подчеркнуть, что в христианском понимании единение в любви с Богом и людьми ни в коем случае не означает стандартизации и нивелирования творчества. Подобно тому, как Божественные Лица – Отец, Сын и Святой Дух – абсолютным образом различны и при этом столь же абсолютным образом едины, каждый человек в своем творчестве призван актуализировать свою единственность и неповторимость, не только не обособляясь от Бога и людей, но вступая в общение с ними. В тех случаях, когда этот высший принцип соотнесенности с Богом и людьми нарушается, творческие способности, представляющие собой неотъемлемый дар Божий, у человека остаются, но его творческая деятельность удаляется от совершенства. Произведения такого человека

**ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА  
В ФИЛОСОФСКОМ И ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСАХ**

---

---

неизбежно начинают нести на себе печать индивидуальной ограниченности, частных интересов, потребностей и мотивов, что затеняет его творческий дар, не позволяя ему раскрыться в полной мере.



СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Воеводин Алексей Петрович**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского» (г. Луганск, Луганская Народная Республика)

**Ефимов Андрей Борисович**, доктор физико-математических наук, профессор, заместитель декана миссионерского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (г. Москва, Российская Федерация)

**Исаев Владимир Данилович**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой мировой философии и теологии ГОУ ВПО ЛНР «Луганский национальный университет имени Владимира Даля» (г. Луганск, Луганская Народная Республика)

**Ищенко Нина Сергеевна**, аспирант кафедры теории искусств и эстетики, заведующая аспирантурой ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского» (г. Луганск, Луганская Народная Республика)

**Капичина Елена Алексеевна**, доктор философских наук, профессор, декан факультета социокультурных коммуникаций ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского» (г. Луганск, Луганская Народная Республика)

**Левченкова Ольга Борисовна**, кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры рекламы и PR-технологий ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского» (г. Луганск, Луганская Народная Республика)

**Лугуценко Татьяна Валентиновна**, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры теории искусств и эстетики ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского» (г. Луганск, Луганская Народная Республика)

**Мизина Лариса Борисовна**, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры культурологии ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского» (г. Луганск, Луганская Народная Республика)

**Патерыкина Валентина Васильевна**, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры теории искусств и эстетики ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского» (г. Луганск, Луганская Народная Республика)

**Салтыков Александр Александрович**, протоиерей Русской Православной Церкви, декан факультета церковных художеств Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (г. Москва, Российская Федерация)

**Свиридова Наталья Дмитриевна**, доктор экономических наук, профессор, директор института экономики и финансов ГОУ ВПО ЛНР «Луганский национальный университет имени Владимира Даля» (г. Луганск, Луганская Народная Республика)

**Суханцева Виктория Константиновна**, доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки и техники Украины, заведующая кафедрой теории

**ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА  
В ФИЛОСОФСКОМ И ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСАХ**

---

---

искусств и эстетики, проректор по научной работе ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского» (*г. Луганск, Луганская Народная Республика*)

**Цой Ирина Николаевна**, кандидат педагогических наук, доцент, проректор по научно-педагогической работе и международным связям ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского» (*г. Луганск, Луганская Народная Республика*)

**Чурсанов Сергей Анатольевич**, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (*г. Москва, Российская Федерация*)

**Шелюто Владимир Михайлович**, доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор, профессор кафедры мировой философии и теологии ГОУ ВПО ЛНР «Луганский национальный университет имени Владимира Даля» (*г. Луганск, Луганская Народная Республика*)

Научное издание

**ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА  
В ФИЛОСОФСКОМ И ТЕОЛОГИЧЕСКОМ  
ДИСКУРСАХ**

Сборник научных статей

(по материалам журнала «Тerra культура» № 5 (2017)  
и докладов Международной научно-практической конференции  
6 марта 2017 г.)

**Под общей редакцией**  
д. филос. н., проф. *В. К. Суханцевой*

**Технический редактор – Н. В. Колотовкина**  
**Компьютерный макет – Н. И. Шилина**

Подп. к печати 31.05.2017. Формат 60x84 1/16. Бумага офсет.  
Гарнитура Times New Roman. Печать RISO. Усл. печ. л. 9,5.  
Тираж 200 экз. Заказ № 370

Издательство  
Луганской государственной академии культуры и искусств  
имени М. Матусовского  
Красная площадь, 7, г. Луганск, 91055.  
Тел.: (0642) 59-02-62

Свидетельство о внесении субъекта издательского дела  
в Государственный реестр издателей, изготовителей  
и распространителей издательской продукции  
ДК № 4574 от 27.06.2013 г.