

УДК 233

## ЦЕЛОСТНЫЙ ЧЕЛОВЕК КАК БЛИЖАЙШАЯ ЦЕЛЬ ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПРОЕКТА

Д.Е. Муза

*Статья посвящена проблеме целостного человека как целевой программе восточнохристианской цивилизации. Автор анализирует различные подходы в понимании этой антропологической целостности.*

**Ключевые слова:** целостный человек, цивилизационный проект, восточно-христианская цивилизация.

Современные дискурсы о человеке, как и те, что посвящены другим проблемным сферам философии, отличаются двумя крайними, доказательно-демонстративными позициями. С одной стороны, речь идет о холистической версии человека, социума, культуры, а с другой, о плюрално-релятивных вариантах интерпретации этих реалий. При этом последнее столетие в развитии гуманитарных знаний, характеризуется не только через их оппозицию, но и через взаимооборачивание этих методологических ориентаций.

В этой связи нелишне будет напомнить: антропологические поиски философии жизни (Ф.Ницше, В.Дильтей, Х.Ортега-и-Гассет), философской антропологии (М.Шелер, Г.Плеснер, А.Гелен), религиозной мысли (Ф.Достоевский, Г.Марсель, Д.фон Гильдебранд), экзистенциализма (Л.Шестов, А.Камю, Ж.-П.Сартр), персонализма (М.Бердяев, Э.Мунье), психоанализа и его модификаций (З.Фрейд, Э.Фромм, К.Хорни, Ж.Лакан), критической теории (М.Хоркхаймер, Т.В.Адорно, Г.Маркузе) несли в себе оба импульса. В советский период маятник теоретизирования качнулся в сторону монизма, конструируемого в свете тотальности общественно-исторической практики [1, с. 73 - 108]. В философском и эстетическом постмодернизме хоть и доминирует версия имманентной децентрованности, плюралности и содержательной вариативности бытия человека, её концептуальная альтернатива не отброшена, но сохранена в виде критического образа, который имплицитно несёт в себе функцию возможной реконфигурации (реинтеграции) homo в целостность. Ранее эту проблему рефлексировал В.Г.Табачковский [2, с.351 - 370], а сейчас её осмысливают Ф.В.Лазарев [3, с. 70 - 117], В.Д.Губин и Е.Н.Некрасова [4, с. 44 - 91], Е.В.Золотухина-Аболина [5, с. 89 - 94] и др. исследователи.

Однако проблема целостности человека приобретает всё большую остроту в свете происходящего эволюционно/ революционного сдвига к пост-человеку, к плюрално-редукционистским модусам его бытия [6]. Вполне закономерно, что современная христианская мысль в лице митрополита Минского и Слуцкого Филарета, архимандрита Иова (Гечи), Э.Бьянки, Х.Яннараса, В.Малахова и др.

авторов [7], также откликнулась на проблему, аксиоматизируя её через персоналистическую традицию. В то же время, целостность как основной принцип давно уже вошел в православную педагогику и этику [8, с. 45 - 49]. На этом фоне, транскрипция проблемы целостного человека как проблемы философско-исторического дискурса, остается эмпирически мало изученной и теоретически слабо отрефлектированной. Например, современный автор Н.М.Козлова [9], эксплуатируя европоцентристскую схему исторического процесса, находит в нем прогрессирующую последовательность социальных типов: крестьянин, «джентельмен», буржуа, пролетарий, интеллигент, наконец, человека потребляющего. Между тем, в её схеме присутствует социальный тип советского человека, искусственно вписанный в трансэпохальную антропологическую аппроксимацию. Однако, такая схематика выносит за скобки иные антропологические сюжеты, либо редуцирует их к «идеально-типическим».

Поэтому в статье ставится *цель* – актуализировать проблему целостного человека в контексте развиваемой нами гипотезы о проективном характере цивилизационного бытия, и в частности, бытия восточно-христианской цивилизации.

Для современной цивилизации принципиальным является тезис о том, что в ходе социокультурной эволюции человечества в масштабе тех или иных форм развертывания цивилизационного процесса, осуществлялось конституирование и закрепление релевантных по отношению к нему антропологических сюжетов. В общем виде эту проблему зафиксировал основоположник философской антропологии М.Шелер в своей работе «Человек и история». На уровне философско-исторических схем это положение отдельно от него отстаивали К.Леонтьев, О.Шпенглер, частично евразийцы, Н.Бердяев, В.Шубарт, А.Дж.Тойнби. Но этих общих схем недостаточно, даже в случае их уточнения культурно-антропологическими (напр. Б.Малиновский, М.Мосс, К.Леви-Стросс, А.Л.Кребер, К.Гирц и др.), социально-антропологическими (представители школы «Анналов», Э.Фромм, М.Оссовская, В.С.Барулин и др.).

Для актуализации проблемы целостности имеет смысл обратиться к опыту основных версий тематизации антропологического сюжета, который имел место в жизни восточно-христианской цивилизации. Можно говорить о том, что он кристаллизовался: в русской литературе (Н.В.Гоголь, Ф.М.Достоевский, Н.С.Лесков, А.П.Чехов и др.); в философских и богословских построениях конца XIX – первой половины XX ст. (напр. у В.Несмелова, о.Павла Флоренского, Н.Бердяева, Н.Лосского, Л.Карсавина, С.Франка, И.Ильина). Необходимо подчеркнуть: в современной философской литературе также наблюдается всплеск интереса к «тайне человека», что выражается в концептуальных версиях проблемы целостности. При этом, одни авторы обращают внимание на архетипически-целостного православного человека (работы А.С.Панарина, А.А.Королькова, С.С.Хоружего, В.Б.Рожковского, Л.А.Черной и др.), которого практически не изменил ход истории; другие фиксируют достаточно неоднозначные модусы существования (сосуществования) нескольких вариантов человека (напр. В.К.Кантор, Ю.В.Пивоваров, И.А.Василенко, И.Г.Яковенко и др.); наконец, третьи

небезосновательно утверждают наличие у православного человека устойчивой интенции к полноценному бытию, как субъекта культуры и творца истории, и как следствие, целого спектра внутренних и внешних противоречий (Б.Гройс, Г.П.Померанц, Л.Люкс, В.Страда, Дж.Х.Билингтон и др.). Таким образом, остается открытым вопрос: кто более у близок к адекватному воспроизведению антропологической ситуации, и вообще, существует ли возможность создания объективно-истинного суждения по данной проблеме? Поэтому, есть смысл продолжить анализ, исключая только нигилистическую версию как тупиковую.

При этом необходимо вспомнить, что наиболее презентабельной монистической версией человека может служить версия В.Шубарта, который сконструировал её исходя из идеи «эонических архетипов». Так он предложил видеть в мировом историческом процессе диахронно представленную деятельность четырех архетипов – гармонического, героического, аскетического и мессанского человека, формирующихся в пределах конкретно-исторической зона. Их сущностная характеристика – мироотношение: первый тип развивает гармоничные отношения с окружающим миром, второй – отношения подчинения и властвования, третий – эскапизм, четвертый – освящение мира [10, с. 10 - 11]. В целом фокусировка на исторической и антропологической эволюции не была случайностью, поскольку, он также пристрастно мечтал, как и философы до него (Ж.-Ж.Руссо, И.Кант, С.Кьеркегор, Л.Фейербах, К.Маркс, Ф.Ницше), – о целостном человеке. Шубарт был уверен в том, что социальная эволюция и культурогенез именно в России, а не в рамках исторического творчества иных цивилизаций, породили телесно-душевно-духовно гармоничного человека, точнее, всечеловека (Ф.М.Достоевский). Благодаря византийским лекалам, он формировался в киево-русский и монгольский периоды, конституировался в период московского царства, а во время экспансии западной цивилизации, вошел в тесный контакт с человеком протеевского типа как своим антиподом. Это произошло в имперский период.

Историческая миссия православного антропологического типа – быть действенным примером для других, в плане наличия в его структуре универсальных духовно-мотивационных качеств. Последние требуют своей исторической и трансисторической объективации, в качестве альтернативы самонадеянного и безответственного господства человека фаустовского типа. Только этот человек, согласно В.Шубарту, сможет вывести историю (= всё человечество), – в гомеостатическое русло социокультурной эволюции. Правда у самого В.Шубарта, кроме дескрипций главных черт характера и некоторых противоречий, которые присущи менталитету «иоановского человека», а также апелляции к иррациональным моментам его духовной конституции (вере, более универсальному пониманию свободы, правды и красоты), мы не находим достаточных аргументов, способных подтвердить преимущества этого типа над другими. Тем более, продемонстрировать инверсию к простоте и гармонии первого типа. Тезис о том, что иррациональное может трансформироваться в сверхрациональное, в софийную, теургическую форму и быть «отлитым» соответствующее ей содержание, выглядит не очень убедительно. Кроме того, формула социокультурного (гиперинтервального) синтеза антропологических эволюций Запада и Востока, в его

построениях остается больше гипотетической, чем реалистической, а значит, нужно искать иное, более конкретное решение проблемы.

Такой взгляд, который возможно также считать конкретным диахронно-типологическим, состоит в фиксации в процессе православной цивилизации, – допетровского (московского) антропологического типа как аксиоматического. В отличие от устоявшихся в политической истории представлений, А.Слущкий настаивает на том, что он был порожден противодействием «служилому дворянству» со стороны «свободных и беглых людей» [11]. Опираясь на это внутрицивилизационное различие, он утверждает архетипическую природу этих обоих типов относительно имперского, советского и постсоветского периодов. Первый психотип – московского человека (т.н. «черная сотня») сложился в XV – XVII ст. и был представлен «служилым людом», с его благоговейным отношением к православному преданию и признанием за идеей старца Филофея – «Москва – Третий Рим» особой миссии в локальной и вселенской истории. Наследники этого психотипа, по Слущкому, славянофилы, отчасти народники, большевиконационалисты (имеется в виду «обращение» Сталина к народным корням в 1937 и 1942 роках), возможно, державники «путинского призыва».

В другом случае, мы имеем дело с людьми из посадской среды XVII ст., которые регулярно опровергали легитимность политической власти (С.Разин и др.). Этот антропологический сюжет описан как «красная сотня». Из гипотезы Слущкого следует, что эти радикальные элементы не растворились в истории, а вновь дали о себе знать и в XX ст., в тому числе, отрицанием всего объема православно-государственных и культурно-генерирующих институтов и ценностей (большевики – носители идеи «мировой революции», левый художественный авангард, почти все политики от Хрущева – до Горбачёва и Ельцина). При всей привлекательности этой гипотезы, она представляется односторонней, благодаря редукции всего антропологического специфика – к политико-антропологическим концептам. Однако А.Слущкий почему-то не берет в расчет присутствия в цивилизационной истории ещё одной антропологической формации, – петербургского типа человека, человека-западника.

Ещё большей эвристикой, на наш взгляд, обладает политико-антропологический дискурс И.А.Василенко [7], в частности, её тезис о встрече в пространстве цивилизационной истории двух взаимоисключающих архетипов: «экономического человека» – носителя целерациональности, и «очарованного странника» – носителя ценностной рациональности. Эти оба типа транзитивны, ибо они не только воспроизводятся от эпохи к эпохе (с некоторыми переменными), но и снимают напряжение, которое существует между эпохами (тем же московским и петербургским человеком). Но, однако, архетип «очарованного странника» является имманентным православной традиции, в отличие от «экономического человека» – порождения Реформации и протестантской этики. В цивилизационном процессе он предстает как эндогенный феномен старообрядчества, сложившийся при экзогенном влиянии протестантской идеологии на внутреннюю антропологическую ситуацию.

По нашему мнению все перечисленные концепции (а их объективно значительно больше), имеют один важный недостаток: они являются безнадежно

статичными. Цивилизационный процесс, между тем, отличаются своими мощными динамичными факторами, одни из них фактор проективно-деяльного развертывания социокультурного вещества. Социально-проективная гипотеза сейчас приобрела четкую социально-философскую и социологическую конкретизацию [13]. Философско-историческая мысль также разрабатывает эвристические гипотезы относительно проективных контекстов локальной и глобальной историй. Представляется, что наиболее взвешенными здесь можно признать проективистские концепции российского философа – К.М.Кантора и отечественного – С.Б.Крымского.

В соответствии с мыслью К.М.Кантора, человечество – следуя по дорогам мировой истории – формировало маршрут своего движения благодаря: 1) религиозно-парадигмальному проекту – учению Христа; 2) эстетическому парадигмальному проекту – раблезианству; и 3) научному парадигмальному проекту – учению К.Маркса. При этом, каждый из них радикально трансформировал структуру социокультурной эволюции: задавая новые конфигурации элементов, качества социальных отношений, фактуру человеческой деятельности и общения, расширяя и углубляя гуманизм [14, с. 32 - 25]. Любопытно, что в своей поздней статье К.М.Кантор несколько скорректировал свою позицию в направлении признания иных вариантов проективности, в том числе, – глобальной. В частности, речь идет о: 1) «гитлеровском замысле глобализации»; 2) «глобализации по рецептам неолиберальной политики США»; 3) «сталинский» вариант глобализации; 4) варианта «глобализации образа жизни США»; 5) идеи глобализации А.Эйнштейна [15]. При этом он сохраняет пальму первенства за марксовым – научным проектом объединения человечества на основе изживания «родимых пятен капитализма» и развитии «черт коммунизма».

С другой стороны, С.Б.Крымский утверждает наличие современного технологичного проекта, который базируется на процедурах новой рациональности, неизвестной Марксу: «практопия» О.Тоффлера, «технологическая республика» Дж.Бурстина, «компьютерная демократия» Дж.Мура, мистический «технат» А.Маравалья и др. [16]. Попытки их реализации в социальном пространстве современности – вполне обычное дело, поскольку, «третья волна» цивилизации (О.Тоффлер) почти полностью покрывает глобус, задавая его новый социокультурный каркас и продолжая антропогенез.

В связи с этим можно допустить, что метод проектирования исторической реальности является методом создания морфологии истории, охватывающей модифицированные или новые социоформы, культурные паттерны и символы, ценности и идеалы, но также формулы человека.

Однако здесь нас интересует иной ракурс проектирования истории: локально-цивилизационный, и в частности, связанный с импульсами восточного и западного христианства. В случае признания реализма восточно-христианского проекта, который есть сфокусированная на внутри- и трансисторических делах *символическая пропись бытийной модели для конкретной локальной цивилизации*. [17, с. 71], возникают вопросы о том, какое антропологическое задание он нес? Было ли оно заданием по созданию целостного человека, предназначенного

наследовать вечность? какие «технологии» оно предусматривало?

Представляется, что о наличии проекта в киево-русский период существования цивилизации (её генезиса) можно говорить только относительно. Это обстоятельство обусловлено зависимостью государства и церкви, образования и искусства от каноники византийской («материнской» – в терминологии А.Дж.Тойнби) цивилизации. Человек Древней Руси – это человек, архетип которого задан византийской традицией (св. Григорий Нисский, св. Ефрем Сирийский, св. Максим Исповедник, св. Григорий Палама). Личностные характеристики здесь имеют небольшую, хотя и нарастающую специфичность, в частности, в сфере нравственных качеств [18, с. 93 - 107]. При этом, трехсотлетнее политическое владычество Золотой Орды в корне не изменило заданную Византией и переосмысленную – в свете трагического опыта – антропологическую перспективу.

Тем не менее, в Московском царстве конституируется человек особого склада, с т.з. проективно-идеологического фактора. Имеется в виду идеологема «Москва – Третий Рим», которая, во-первых, манифестировала эсхатологическую миссию Третьего Рима, а во-вторых, – жертвенную миссию Нового Израиля. Известно, что этот проект претерпел ряд деформаций: напр., можно констатировать об отступлении от установок прп. Сергия Радонежского и его учеников, которые касались рождения «внутреннего человека» и принципа служения. Не секрет, что свою негативную роль сыграл Иван IV и опричнина. К сожалению, трагический спор Иосифа Волоцкого и Нила Сорского также закончился не в пользу модели духовно-гармоничного человека. В реальности он был максимально интегрирован в политическую и хозяйственную жизнь, вместо поисков духовной Родины. Модернизация Петра I по сути опровергла этот московский опыт в сфере цивилизационной антропологии. Данный факт в своей полемике зафиксировали «старшие» славянофилы – А.С.Хомяков и И.В.Киреевский. Они же первые, если не считать попыток Н.М.Карамзина, А.С.Пушкина и Н.В.Гоголя, заговорили об аутентичном – для православно-общественного бытия России – модели человека.

Поэтому существует шанс фенотипически выявить «остатки» этого проективного задания, которые были переосмыслены и реинтерпретированы в условиях последовательной диффузии западных форм жизни и ценностей – И.В.Киреевским. Проведя анализ цивилизационных успехов России через увеличительное стекло европейского Просвещения (= культурной парадигмы Модерна), он установил кардинальные различия как в самих технологиях «производства» человека, так и в общих антропологических результатах. В «Обзрении современного состояния словесности» (1845), он внес важнейшую социокультурную и антропологическую дистинкцию: «Ибо две образованности, два раскрытия умственных сил в человеке и народах представляет нам беспристрастное умозрение, история всех веков и даже ежедневный опыт. Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою извещающей к нам истины, другая – формальное развитие разума и внешних познаний» [19, с. 210]. Нужно подчеркнуть: перед нами не обычная оппозиция «внутреннего» и «внешнего», она касается всего объема культурной деятельности: познавательной, гражданско-политической, хозяйственной, моральной и эстетической, которые, в конце концов,

должны представлять собой тотальность. Прежде всего, порождать целостность на уровне объективированных структур духовности.

Сама же цельность, о чем Киреевский узнал из православного предания, вырастает изнутри, из глубин человеческого духа и веры. Поэтому позиция в отношении европейского образования и просвещения меняется на противоположные знаки, хотя оба варианта просвещения – по прежнему – служат всечеловеческому идеалу. В этой статье Киреевский не просто констатирует прогрессию Запада в социокультурном плане, но допускает что она внутренне противоречива и покоится на ложных познавательных процедурах. Его, Запада «заблуждение... заключается в предположении, будто то живое разумение духа, то внутреннее устройство человека, которое есть источник его путеводных мыслей, сильных дел, безоглядных стремлений, задушевной поэзии, крепкой жизни и высшего зренья ума, будто оно может составляться искусственно, так сказать, механически из одного развития логических формул» [19, с. 212]. Т.е. центр тяжести в производстве западного человека перенесен в субъективную сферу, которая выполняет законодательную, синтезирующую и контролирующую функции (И.Кант). Так ставится под сомнение антропологическая парадигма проекта Модерна, уповающая на «логико-техническую образованность», а ей противопоставляется специфика сердечной и умной жизни народной, вытекающая из православного предания и наличного в нем аскетического опыта.

Позже И.В.Киреевский посвятил этому предмету своё развернутое письмо к графу Е.Е.Комаровскому [20], в котором, между прочим, он ещё высказывал надежду на изменение ситуации на Западе, разумеется, не без влияния России. В ней он видел здоровые задатки для реализации собственно христианского проекта просвещения, связываемое со святоотеческой исихастской антропологией. В частности, речь идет о восприятии Киреевским (по советам старца Макария) установок и метода ведения, изложенных в «Словах подвижнических» св. Исаака Сирина. Великий подвижник христианского Востока указал на двусоставную крестную деятельность (человека): а) по преодолению плотских скорбей; б) делании ума, в Божественном размышлении и пребывании в молитве. Особого внимания как раз заслуживает деятельность по «просветлению умной части души», благодатью возводимой к Творцу всяческих. В «Словах» с 25 по 29 развернута познавательно-созидательная опытная программа, на которую особо ценил И.В.Киреевский. Она распадается на три ступени: плотскую, «противную вере»; покаянно-телесную, преодолевающую катастрофу первородного греха и указующую стези веры; и сверхъестественную, вероисповедную, питающуюся от Царства Небесного, помещенного внутри души человека. Выработка в человеке цельности, «духовного характера», естественно (по глаголам жизни вечной) осуществляется с привлечением нравственно-созидающих сил, просвещенных благодатию, а значит, разумно-исповедных. В своей «внутренней» логике этот процесс должен выводить к цельному, духовно видящему разуму в человеке.

Этот подход выигрывает в своей доказательности в свете тезиса М.Шелера о трех типах знания: «образовательного», «спасительного, или священного». «знания ради господства или достижений» [7, с. 41 - 42] (у знания, как и у всего, что мы

любим и ищем, должны быть ценность и конечный онтический смысл» [7, с. 41]. Использование такой типология знания дает возможность распознать в существовавших и существующих культур-цивилизационных методиках (Греция, Рим, Византия, Индия, Китай, Запад эпохи Модерна и Постмодерна) варианты конституирования человека. Но более значимее то, что эта типология открывает возможность для понимания сути той социокультурной трансформации и ментальной деформации, которую проделал Запад за 500 лет, и «потянул» за собой «других». Ни для уже кого не секрет, что «антикоперниканский переворот» в мировоззрении, совершенный западными интеллектуалами (хотя бы М.Лютером и И.Кантом), затем знания, данные «расколдовывателями» мира, «первооткрывателями» Америк и просвещенными дарителями свободы, стали утверждением прежде всего третьего типа знаний, на фоне первого. В тоже время, Восток, а затем и Россия в проекте целостного человека предлагали образовывать его, нацеливая на всеобщее спасение.

Таким чином, распознанной Киреевским тенденции, касающейся западного человека, его внутреннего расщепления, и замена на внешнюю, разумно-собирательную практику, противопоставлена специфика кардиоцентричной жизни-в-святости. Дело в том, что в самом предании существует принцип, говорящий о том, что наследником Царствия Небесного должен стать целостный человек. Т.е., в творчестве Киреевского главным фокусом становится *принцип целостного человека*, который реализуется благодаря собиранию разрозненных сил человека вокруг сердца, как онтологического центра всех актов. Кроме того, это был проект построения всей цивилизационной структуры в новых, крайне негативных культурных условиях (рационализм, масонство, псевдохристианский мистицизм и т.п.), возникших благодаря перенятию проективных установок западной цивилизации.

Теперь известно, что этому проекту – в силу ряда объективных и субъективных причин – не суждено было быть осуществленным. Его препятствием стало «красное столетие» (М.В.Попович), которое явилось временем тоталитарно-идеологического отрицания человека как личности! А она, в качестве личности была открыта в первую очередь христианством. Заметим, именно христианство отрицалось и профанировалось западными интеллектуалами, а затем и массами, желавших освобождения из-под опеки нравственного закона. Взамен христологической мистерии, Запад в своём нововременном цивилизационном самоопределении, предложил ряд антропологических проектов, которые вскоре были опробованы. Советский проект, напомним, работал на создание homo soveticus-a (А.А.Зиновьев), перед этим полностью растворил своего предшественника в ГУЛАГ-е, или выдворив его за пределы России. Метаморфоз истории, тем не менее, вызвал к жизни этот сюжет, причем, не только после либерализации отношения Советской Власти – к Церкви и сохраненной ею традиции (1000-й юбилей крещения Руси). Активное возрождение церковной жизни, объединение РПЦ та РПЦ за границей, новое освоение культурного наследия православия, думается, дали ещё один шанс этому проекту. Будет ли он реализован сейчас сказать трудно, но то, что западный институциональный и ценностный порядки, система мотиваций и жизненно-



значимых целей трудно приживаются, или приобретают уродливые формы – говорят эксперты.

В частности, отечественный автор В.Л.Храмова квалифицирует антропологическую ситуацию в Украине как конфликтную. Православная духовность и рыночная стихия – это антиподы по своим смыслопорождающим признакам [21]. Иначе говоря, рыночная экономика с её узким набором предпочтений и целей, мировоззренческий индивидуализм и прагматический рационализм, правоограждающие нормы и процедуры демократического представительства, в конце концов, способ несубстанциального самовыявления (идентификации), работают на разрушение остатков антропологической целостности. В таком случае возникает ряд вопросов: что же остается человечеству в плане антропологической доброкачественности, когда оно затеяло нештучную игру в генетическую само-перестройку, оставив позади практически все моральные регулятивы – христианские, гуманистические, просвещенческие? Иначе как трактовать жизнь современного западного человека – «машины желаний», с присущими ему прогрессирующим гедонизмом, шизоидностью, безответственностью, которые он тиражирует по всему миру?

Представляется, что для продолжения своего исторического существования человечество действительно нуждается в тотальной духовной реформации, касающейся космопланетарных и собственно антропологических целей бытия. В тому числе, эта реформация должна коснуться окончательного отрицания амбициозного и агрессивного западного глобализма, т.е. идеи об окончательной победе западных социокультурных и антропологических приобретений над незападными. В своей предпоследней книге А.С.Панарин писал: «Человек – мера всех вещей не сам по себе, не в своей богопротивности и богооставленности, а в качестве существа, отмеченного печатью Богосыновства – порученца Господа здесь, на грешной земле, за всё происходящее перед Ним отвечающего. Такой – трансцендентный, а не имманентный – «антропоцентризм» открывает совершенно особые творческие горизонты. Он указывает: человек – существо не пространственное, ограниченное физической наличностью (будь то наличность материальных ресурсов или наличность прав и свобод, закрепленных земными инстанциями), а временное и сверхвременное, которому дано прорываться в сферы сверхналичного» [22, с. 491]. Эти слова свидетельствуют о том, что не профанный характер человеческого существования, тем более, не характер существования, связанный с мнимым превосходством и доминированием должен определять маршрут Истории. Но на повестке дня один судьбоносный вопрос, какой путь изберет человечество, опробовав разные цивилизационные проекты, с «вложенными» в них антропологическими заданиями, путь к рукотворному аду или возвращения блудного сына к Отцу Небесного? Это сверхсложный вопрос остается открытым, поскольку проще жить в алгоритме рафинированной биомассы, нежели открывать в себе, другом, в природе и истории – небо.

Итак, в качестве **выводов** напрашиваются следующие положения:

1) всякая локальная цивилизация имеет собственное целевое задание, как его имеет западная цивилизация, затеявшая глобальный интегральный проект,

основывающийся на релятивно-диахронной основе: католическо-протестантской, гуманистической, просвещенческой, либеральной, марксистской, национал-социалистической, неолиберальной;

2) свой собственный проект имела восточнохристианская цивилизация, видевшая всякого человека наследником Царствия Небесного, и предложившая «технологии» для реализации этой цели;

3) проективное задание православной цивилизации как и её антропологический замысел не был реализован из-за двойной (марксистской и неолиберальной) имплантации проективной цивилизационно-антропологической программы;

4) вопрос о продолжении реализации этого проекта упирается в реинтерпретации византийско-русского культурно-исторического наследия.

### Список литературы

1. Малахов В.А. Культура и человеческая целостность/ В.А.Малахов. – Киев: Наукова думка, 1984. – 120 с.
2. Табачковский В.Г. Поісутнісне homo: філософсько-містецька думка у пошуках „неевклідової рефлексивності”/ В.Г.Табачковский. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. – 432 с.
3. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию/ Ф.В.Лазарев, Брюс А.Литтл. – Симферополь: «Сонат», 2001. – 264 с.
4. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология: учеб. пособие/ В.Д.Губин, Е.Н.Некрасова. – М.: Форум, 2008. – 400 с.
5. Золотухина-Аболина Е.В. Философская антропология: Учебное пособие/ Е.В.Золотухина-Аболина. – М.: ИКЦ «МарТ»; Ростов н/Д: Изд. центр «МарТ», 2006. – 240 с.
6. Буровский А.М. После человека/ А.М.Буровский// Чеснокова Т.Ю. Постчеловек. От неандертальца до киборга. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 175 – 224.
7. Человеческая целостность и встреча культур/ Сост. К.Б.Сигов. – К.: Дух і літера, 2007. – 408 с.
8. Куломзина С.С. Наша Церковь и наши дети/ С.С.Куломзина. – М.: Паломник, 2002. – 286 с.
9. Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология: Учебник/ Н.Н.Козлова. – М.: Ключ – С, 1998. – 192 с.
10. Шубарт В. Европа и душа Востока/ В.Шубарт/ Пер. с нем. – М.: Альманах «Русская идея», 2000. – 448 с.
11. Слуцкий А. Кто там шагает левой? Состоится ли четвертая Россия?// Литературная газета. - № 32 (6132) от 8 – 14 августа 2007 года. – С. 3, 12.
12. Василенко И.А. «Очарованный странник» против «экономического человека»// Москва. – 1998. - № 4. – С. 55 - 65.
13. Курбатов В.И., Курбатова О.В. Социальное проектирование: Учебное пособие/ В.И.Курбатов, О.В.Курбатова. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 2001. – 416 с.
14. Кантор К.М. Двойная спираль истории: Историософия проектизма/ К.М.Кантор. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – Т.1: Общие проблемы. – 904 с.
15. Кантор К.М. Глобализация? – Да! Но какая?/ К.М.Кантор// Вопросы философии. – 2006. - № 1. – С. 25 - 37.
16. Крымский С.Б. Проект и проектирование в современной цивилизации/ С.Б.Крымский// Крымский С.Б. Эмпикация философских смыслов. Изд. доп. – М.: Идея-Пресс, 2006. – С. 142 – 154.
17. Муза Д.Е. Проект восточнохристианской цивилизации: концептуальный каркас и культурно-исторический смысл/ Д.Е.Муза// Ноосфера і цивілізація. Випуск 6 (9). – Донецьк: ДонНТУ, 2008. – С. 66 – 77.
18. Громов М.Н. Своеобразие древнерусской философской мысли/ М.Н.Громов// Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 10 – 107.
19. Киреевский И.В. Обзорение современного состояния словесности (1845)/ И.В.Киреевский// Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. Литературно-

- критические статьи и художественные произведения. – Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. – С. 167 - 226.
20. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России/ И.В.Киреевский// Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. – Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. – С. 71 - 126.
21. Храмова В.Л. Ментальные предпосылки украинского парадокса/ В.Л.Храмова// Наука і наукознавство. – 2007. – № 1. – С. 46 - 69.
22. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002. – 496 с.

***Муза Д.Є. Цілісна людина як найближча мета східнохристиянського цивілізаційного проекту***

*Статтю присвячено проблемі цілісної людини як цільовій програмі східнохристиянської цивілізації. Автор аналізує різноманітні підходи щодо розуміння цієї антропологічної цілісності.*

***Ключові слова:*** цілісна людина, цивілізаційний проект, східнохристиянська цивілізація.

***Muza D.E. The total man as a nearest aim of the eastchristianity civilization design***

*The article is devoted to problem of total man as an aiming program of the eastern Christianity civilization. The author has analyzed different approach in understanding of this anthropological totality.*

***Key words:*** the total man, civilization design, eastern Christianity civilization.

Поступило в редакцію 13. 01.2009