

АКСИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

AXIOLOGY OF CULTURE

УДК 141.333+177.7

DOI: 10.21209/1996-7853-2021-16-2-66-73

Олег Дмитриевич Агапов,

Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова

(г. Казань, Россия),

e-mail: ag.oleg2015@yandex.ru,

https://orcid.org/0000-0001-6352-8505

Радость бытия как антропологическая практика

Радость бытия связана с воплощением в ответе на вызовы стихий/безмерности бытия, обладающих независимостью от Я человека, его субъектности. В контексте ответа на вызовы бытия человек осваивает определённую силу бытия в себе и в мире. Тем самым радость бытия связана с выходом жизни человека на уровень «чудесной плодотворности» (Э. Левинас), уровень «внутренней необходимости своей жизни» (Ф. Василюк), уровень великодушия (М. Мамардашвили). Онтологический долг человека – это состояться в качестве человека. Радость бытия тесно связана с переживанием человеком своей причастности бесконечности/вечности и осознанием своей субъектно-субъективной временности/конечности, что настраивает его на абсолютную серьёзность по отношению к воплощению в жизни. Радость – это конституирующий антропологический феномен в структуре способов переживания человеческого бытия. Радость бытия как антропологическая практика выступает как постоянно расширяющаяся сфера субъектности человека, где происходит преобразование сил бытия под знаком выси (Блага). Вне возможности претворения человек устаёт от жизни, погружается в унылость лени и беспросветность суеты. Радость бытия связана с единством, стягивающим множественность жизни человека под эгидой смысла, позволяющего ясно видеть Иное/Другое гетерогенного бытия, осознавать сопричастность и ответственность силам бытия, а также действовать в синергии с ними. Радость бытия предстаёт перед человеком как радость отцовства/материнства, радость свидетельствования о мире в творчестве (субъект как способ отступить перед миром, дать миру сиять), радость каждого дня, спасённого от абсурда, от тьмы, от безличного существования тотального.

Ключевые слова: радость, высшая реальность, антропологическая практика, высь, субъект, трансценденция, практика совладания

Oleg D. Agapov,

Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov

(Kazan, Russia),

e-mail: ag.oleg2015@yandex.ru,

https://orcid.org/0000-0001-6352-8505

The Joy of Being as Anthropological Practice

The joy of being is connected with one's activities aimed at responding to the challenges of the elemental forces and the boundlessness of being, which are independent of human subjectivity. In the context of rising to the challenges of being, one settles to acquire a certain power of being in themselves and in the world. Thus, the joy of being is tied to achieving the level of the "miraculous fecundity" (E. Levinas), "an internal necessity of one's life" (F. Vasilyuk), magnanimity (M. Mamardashvili). The ontological duty of any human being is to succeed at being human. The joy of being is closely connected to experiencing one's involvement in the endless/eternity and realizing one's subjective temporality/finitude, which attunes him to the absolute seriousness in relation to one's complete realization in life. Joy is a foundational anthropological phenomenon in the structure of ways of experiencing the human condition. The joy of being as an anthropological practice can appear as a constantly expanding sphere of human subjectivity where the transfiguration of the powers of being occurs under the sign of the Height (Levinas) / the Good. Without the possibility of transfiguration human beings get tired of living, im-

© Агапов О. Д., 2021





merse themselves in the dejected state of laziness and the hopelessness of vanity. The joy of being is connected to unity, gathering the multiplicity of human life under the aegis of meaning that allows us to see the other and the alien in heteronomous being, and understand the nature of co-participation and responsibility before the forces of being, and also act in synergy with them. The joy of being stands before a human being as the joy of fatherhood/motherhood, the joy of being a witness to the world in creative acts (the subject as a means to retreat before the world and let the world shine), the joy of every day that was saved from absurdity, darkness and the impersonal existence of the total.

Keywords: joy, higher reality, anthropological practices, "the height", subject, transcendence, practice of coping

Введение. Обращение святого апостола Павла – «*Всегда радуйтесь!*» – звучит как вызов (1Сол 5:6), как вызов повседневности с её рутинной и монотонностью; вызов алармистской «повестке дня», прошитой заботой об ответственности за разрешение глобальных проблем современности; вызов всем установкам общества риска (по У. Беку).

Воззвание святого Павла к филиппийцам – «*Всегда радуйтесь в Господе; / И ещё говорю, радуйтесь*» (Флп 4:4) – ещё более скандально для человека современности, ибо в нём призыв всегда радоваться в Господе, т. е. радоваться в Том, кого эпоха модерна с века Просвещения (XVIII в.) изгоняет из всех социальных институций и сознания. В то же время следует признать, что апостол Павел прав в своём свидетельстве о духовной реальности, в своём манифесте о преодолении косности и инертности «мира сего», забывшего о конституирующих его цивилизационный проект антропологических феноменах.

Становление человеческого рода, то, что обычно скрывается за термином «антропосоциогенез», таит в себе множество кардинальных и качественных трансформаций в существовании рода, создавших пространство и время человеческого бытия в его современном виде. Однако политкорректный образ развития человеческого рода, как правило, исключает или замалчивает ряд качественных характеристик человека. Удивительно, что из содержания человеческой жизни изгоняются не только фигуры смерти, горя, насилия, нищеты, страдания и так далее, но и счастья, радости, любви. Происходит смысловая и сущностная подмена полновесных онтологических человеческих качеств, им на смену идут эрзацы, где вместо счастья – удовольствие, вместо любви – секс, и вместо радости – удовлетворение от шопинга или фитнеса. Мир человека современности тем самым редуцируется, делается плоским, размеренным и одновременно непригодным для жизни, ибо вместо сложной, насыщенной антиномиями структуры человеческого бытия (между смертью и жиз-

нью, между верхом и низом) остаётся схема одномерных жизненных стратегий, отвечающих миссиям и функциям политических режимов, транснациональных корпораций и т. д. Иными словами, вместо человеческой жизни выстраивается человекообразный мир людей, неспособных к полноте бытия, к творческому преображению ни мира, ни себя. Тем самым человек современности открывает путь экзистенциализму, выбирает путь Ухода [1; 10].

Таким образом, если до эпохи постмодерна антропосоциогенез рассматривался как процесс восхождения и преодоления, процесс движения от «ублещенной к симфонической личности» (по Л. Карсавину), социально-антропологический/цивилизационный проект постмодерна предлагает относиться к динамике человеческого рода как к игре с нулевой суммой, как к движению без движения или вечному «плато» существования. В этой трактовке образа и способа жизни человека нет интенции к культуре *мужества быть*. Вместе с тем реальность антроподинамики человеческого рода свидетельствует, что самовольное исключение качественных характеристик, отказ от многообразия форм человеческой субъектности оборачивается антропологической катастрофой (по М. Мамардашвили), проявляющейся во множестве феноменов, имеющих как социально-психологическую (рост неврозов, психозов, депрессий, активных и пассивных форм суицидального поведения), так и экономические, политические и социокультурные формы [3–8].

Методология и методы исследования. Одна из актуальных задач современного социально-гуманитарного сообщества состоит в развитии такой теоретико-методологической оптики восприятия и понимания развития человеческого рода, которая будет способна отстаивать целостный образ человека, а также защищать от редукции и аннигиляции ниши человеческого бытия. На наш взгляд, сегодня антропология всё больше должна брать пример с экологии, представители которой смогли создать не только развитую научно-мировоззренческую кон-

цепцию биосферы, но широкое и массовое общественное движение, направленное на последовательную критику различных хищнических практик деятельности человека, а также выстраивание более рациональных моделей взаимодействия между человеческим родом и природой.

Нам необходимо восстановить в полноте конституирующие бытие человека феномены. Например, Ф. Е. Василюк в своё время обратил внимание на онтолого-антропологический статус переживаний в существовании человека. «Переживание в предельно абстрактном понимании – это борьба против *невозможности жить*, это в каком-то смысле борьба против смерти внутри жизни. Но, естественно, не всё, что отмирает или подвергается какой-либо угрозе внутри жизни, требует переживания, а только то, что существенно, значимо, принципиально для данной формы жизни, что образует её *внутренние необходимости*» [9, с. 78, 79]. Он пишет, что горе – это «конституирующий антропологический феномен: ни одно самое разумное животное не хоронит своих собратьев. Хоронить – следовательно, быть человеком. Но хоронить – это не отбрасывать, а прятать и сохранять. И на психологическом уровне главные акты мистерии горя – не отрыв энергии от утраченного объекта, а устроение образа этого объекта для сохранения в памяти» [10].

Фёдор Василюк делает смелое предположение о том, что «человеческое горе не деструктивно (забыть, оторвать, отделиться), а конструктивно, оно призвано не разбрасывать, а собирать, не уничтожать, а творить – творить память», поэтому гуманитарии должны развивать *парадигму памятования* вместо *парадигмы забвения* [Там же]. Иными словами, горе и страдания человек не должен избегать, а должен признавать как одни из ситуаций, свойственных человеческому бытию, и по возможности преобразить их в рамках определённой *практики совладания*.

В целом человек должен научиться творческому отношению к жизни, которая выступает для него «внутренне сложной и внешне трудной», это бытие через кризисы. Развитие личности, её масштаб и динамика жизни определяются способностью преодолевать кризисы личностного развития, жизненные невзгоды и вызовы. Неслучайно среди важнейших качеств личностной формы бытия выступает жизнестойкость (*hardiness*) [3; 4; 7].

Кризисы, как показывает Ф. Василюк, – это всегда «критический момент и поворотный пункт жизненного пути» человека [9, с. 48], который в пограничной ситуации может обрести «внутреннюю необходимость жизни», её онтологическое основание, смысл и цель. «Внутренняя необходимость жизни» не дана от рождения, она формируется в рамках антропологической практики (практик) себя, требующих от человека открытия себя, пробуждения Я, осознания и практики способов существования Я.

Кризисная ситуация – это момент выбора в жизни человека, где предметом выступает осознанность или неосознанность собственной жизни. Первой интенцией выступает стремление к восстановлению докризисного распорядка жизни, привычных структур повседневности. Однако возможно и кардинальное преобразование, «перерождение её в другую по существу жизнь» [Там же]. Фактически речь идёт «некотором порождении собственной жизни, о самосозидании, самостроительстве, т. е. о творчестве, ибо что есть творчество, как не порождение и созидание» [Там же, с. 149].

Фёдор Василюк в творческом (в противоположность гедонистическому и реалистическому) переживании жизни видит три смысла, вне созидания, осмысления и воплощения которых человек никогда не выйдет на уровень полноты бытия. Первый смысл творческого переживания состоит «в нахождении новой ценностной системы, способной лечь в основу нового осмысленного жизненного замысла (в этой своей части творческое переживание совпадает с ценностным)». Второе значение переживания – в глубоком освоении новых ценностей, в их «приложении к собственной индивидуальности», в стремлении создать «в этой ценностной системе идеал самого себя». И, наконец, третья задача переживания «в реальном чувственно-практическом искоренении зараженности душевного организма отмирающими лжеценностями (и соответствующими мотивами, установками, желаниями и пр.) и одновременно в чувственно-практическом же утверждении и воплощении выстраданного идеала» [Там же, с. 151].

Митрополит Антоний Сурожский утверждает: «Подвигом, вдохновением, упорным трудом строится человек; и человек должен себя так любить, так ценить, так уважать своё достоинство человеческое, чтобы понимать: нет такого усилия, которое не стоило бы приложить, для того чтобы



стать достойным своего человеческого призвания» [11, с. 48].

Таким образом, условием преодоления кризисных ситуаций для человека выступает выход на аксиологический уровень бытия, существования, по Э. Левинасу, под эгидой выси/смыслов/ценностей. Открытие ценностей человек осознаёт и переживает как трансценденцию и экстенденцию одновременно, переход от безличного и безликого бытия к личностной форме бытия в мир, пронизанный смыслом и межличностными отношениями. В противоположность М. Хайдеггеру, левинасовская трактовка мира имеет не только негативный характер, который можно описывать через категории заброшенности или падшести. Структуры мира обладают «собственным равновесием, гармонией и позитивной онтологической функцией: возможностью вырваться из анонимного бытия» [12, с. 26].

В философско-антропологической концепции Э. Левинаса переход от плоской реальности к реальности смысла описывается как движение от злобытия/ужаса (*il y a*) к миру. «Бытие глубоко чуждо, оно нас ушибает. Мы терпим его объятия, удушающие, подобно ночи, но оно не отвечает. Это *злобытие*. Если философия является вопросом о бытии, она тем самым берет на себя бремя бытия. И если она больше, чем этот вопрос, значит, она позволяет себе превзойти вопрос, но не ответить на него. Больше вопроса о бытии может быть не истина, а благо» [Там же, с. 11].

Антропологическая практика переживания радости пронизана дуализмом существующего Я и существования. Жизнь нашего Я носит «мерцающий», событийный характер. Важно помнить, что «субъективность возникает, чтобы вновь исчезнуть – как момент, необходимый для проявления структуры Бытия, Идеи. Момент в квазивременном смысле моментального, мимолетного, преходящего, даже если на этом переходе вырисовывается вся история и вся цивилизация» [Там же, с. 335]. К тому же «субъективность как выстраивание интеллигибельных структур не имеет никаких внутренних целей. Мы присутствовали бы при крушении мифа о человеке, при конце самости и появлении некоего нового порядка – ни человеческого, ни бесчеловеческого» [Там же].

Итак, рассматривая антропологические практики древности и современности, следует иметь в виду, что они проявляют себя как минимум дважды: как антропологиче-

ский импульс и как социально-объективированная (через язык, символы, деятельность) практика.

Двойственность антропоса показывает онтологическую структуру бытия человеческого рода. Импульс свидетельствует о моменте захваченности человека бытием, моменте включённости и отзывчивости человека на множественные воплощения бытия. «Мы сразу находимся в бытии, ведем свою партию в его игре, являемся партнерами раскрытия. Остается лишь описать способы раскрытия, являющиеся способами существования» [Там же, с. 267]. Кардинальное отличие между ними состоит в том, что импульс мгновенен, реактивен и пассивен, а практика – активна и рефлексивна, способна к продлению и развитию. Иными словами, вторично антропоса являет себя как способ существования субъекта/субъектом, различающего себя и мир, себя и Другого. Следовательно, если возможно поставить вопрос о практике радости бытия, (а святой апостол Павел прямо к этому призывает), то правомерно поставить вопрос о двойной структуре радости доступной человеку: пассивной и активной.

Радость рождения Я связана с удивлением перед миром, это радость причастности мгновению жизни (закат, рассвет, вид, Лик). Причастность со-бытию становления бытия, «соприкосновение со светом, миг, когда мы открываем глаза, озарение, заключающееся в простом ощущении, представляются вне связи, не являются ответами на вопросы. Свет озаряет и понимается естественно, являясь самым актом понимания. Но внутри этой естественной корреляции между нами и миром путем своего рода раздвоения возникает вопрос: удивление перед этим озарением. Удивление, которое Платон считает началом философии, это изумление чем-то естественным и понятным. Сама понятность света удивительна: свет и тьма сдвоены» [Там же, с. 11].

Именно в удивлении перед великим и малым, прекрасным и безобразным в бытии, в этой замороженности миром пробуждается наше Я, рождаемся мы как субъекты бытия, где субъект, по мысли Э. Левинаса, выступает как «гостеприимный хозяин» [Там же, с. 141], а не только как захватчик/Господин.

Свет в философии Э. Левинаса – это событие приостановки бега жизни, это необходимое для становления человека в качестве субъекта и личности событие, в акте которого в мир человека входит

знание и ясность: знание, раскрывающее перед человеком пространство мира и ясность нетождественности Я и мира. «Заданное светом пространственное отстояние светом же мгновенно и поглощается» [13, с. 58].

Для развития практики радости бытия важно сохранить память о со-бытии света, развивать способность видеть свет – созерцательность, не растворяясь полностью в суе повседневной рутины. Развитие искусства – видеть свет, предстоять перед его знанием и ясностью, это искусство трансценденции, дающее исток для эстетического, этического и метафизического отношения к жизни. Бытие человека – это череда начинаний, где способность к рефлексии, рефлексивность Я – «не что иное, как бытие началом начала» [12, с. 336], быть субъектом.

Субъект для Э. Левинаса – это способность «бесконечного отступления, позволяющая всегда находиться за тем, что с нами происходит», это «свобода по отношению к любому объекту, отступление, это субъект сам по себе» [Там же, с. 29].

Событие света – это свидетельство высшей реальности, где возможны смысл, любовь, благо. Например, «иметь смысл значит помещать себя относительно абсолюта, т. е. исходить из той инаковости, которая не исчерпывается её восприятием» [Там же].

Увидеть в мире инаковость – это понять, что в мире есть не только Я, не только одиночество и заброшенность, а посмотреть на мир как «чудесное изобилие» множества предметов/вещей мира. Множественность мира буквально развязывает язык человека, заставляя человека воспевать красоту мира. «Иметь смысл значит научать чему-то или самому научиться, говорить или иметь возможность быть высказанным» [Там же].

Бытие человека в качестве личности возможно только под эгидой осознания времени жизни как «чудесной плодотворности в то самое мгновение, когда оно возобновляется как другое» [13, с. 58].

Событие света амбивалентно: вместе с высью и смыслом человек осознаёт свою уязвимость, свою недостаточность. Радость открытия мира омрачается травмой страдания, которое Э. Левинас определяет как «невозможность отступить», это «загнанность в жизнь, бытие», «невозможность уйти в ничто» [Там же, с. 68]. Следовательно, исследуя радость как одну из практик бытия человека, следует помнить о том, что способно

вытеснить это возвышающее человека переживание.

На наш взгляд, радость преобразует ужас перед бытием и небытием. Э. Левинас показывает, что мы исходим в своей жизни из факта безличного наличия (*il y a*), где совпадают субъективное и объективное существование, где мы не можем с лёгкостью относиться к ничто и к смерти. «Страх небытия соизмерим лишь с нашей вовлечённостью в бытие. Существование трагично само по себе, а не из-за своей конечности» [12, с. 10].

Результаты исследования и их осуждение. Итак, радость бытия возможна как *деятельное бытие* человека в качестве субъекта, основанное на памяти – созерцании о свете/выси/смысле. Быть субъектом означает претворять и пребывать, воплощаться и давать пребывать и осуществляться силам/стихиям бытия.

Открывая благодаря трансценденции (экстенденции) пространство света и мира, человеческий род выходит за пределы свободы восприятия, выходит на уровень «наслаждения миром, миром, который “для-меня”, который меня удовлетворяет. Стихии не относятся к человеку как к месту ссылки, унижая его и ограничивая его свободу. Человек вовсе не пребывает в мире абсурда, куда он якобы заброшен (*geworfen ist*). Это – абсолютная истина» [Там же, с. 158].

Стихии бытия, обнаруживаемые человеком в себе и мире, есть обнаружение принципиально иного/Иного, чем Я, переживается человеком как бесконечное, как вызов-возможность, дающий ему стать собой, испытать чувство наслаждения жизнью. Обнаружение и осмысление стихий бытия даёт возможность конституироваться таким качествам, как воля, вера, разум и т. д.

Человек перед стихиями мира ощущает одновременно «головокружение и трепет» [Там же, с. 276], наличие стихий переживается им и как чувство наслаждения причастности миру, и как травма уязвлённости бытием. Однако наслаждение первичнее, чем травма, ибо причастность жизни переживается как экстаз, упоение, как радость нахлынувших сил и возможностей, как переживание мира выси или свободы. Конкретнее Мераб Мамардашвили связывал его с радостью, с освобождением, с истиной [8, с. 15], а Ф. Е. Василюк называет свободу «распахнутой радостью», где «нота свободы – ликующая радость невысказанных возможностей» [9, с. 59, 60]. Более того, осознание бесконечного не унижает человека, но «оно ста-



вит под вопрос наивное право моей власти, победительную спонтанность живого, “наступательную силу” [12, с. 301]. Тем самым человек обучается обращению с силами бытия, приобретает ответственность за их развитие, качество, содержание и смысл.

Многообразие сил бытия размыкает не только одиночество Я, но и его тотальность. Я человека оказывается сообществом, способным к плюральности способов бытия. Тем самым человек обретает способность сначала в сознании, потом в деятельности вести сложную intersubъектную и интерактивную жизнь, обретает способность к преодолению страхов и угроз незрелой личности, пребывающий во власти “il y a”.

Невозможность претворения обретенных в момент света/выси сил и стихий переживается человеком как скованность и разочарование, как невозможность осуществлять «внутреннюю необходимость жизни» (по Ф. Е. Василюку), связанную со свидетельствованием, утверждением и претворением бытия. Важно помнить, что «мы не просто существуем, страдая и радуясь, – мы существуем страданием и радостями. Питая себя своей деятельностью – это и есть наслаждение» [Там же, с. 134].

Действительно, радость бытия – это процесс переживания наслаждения и счастья от жизни, процесс со-существования и со-бытийствования в мире и с миром. Это внутреннее согласие или «добрая воля» на то, чтобы мир был. Фактически, это конституирование такого качества человеческой субъектности, как великодушие, где в позитивном залоге принимается не только собственное Я, но и весь мир. «Великодушие, питаемое тем, что желают; отношение, при котором расстояние не исчезает, стало быть, не происходит сближения; или, если попытаться как можно теснее соединить друг с другом сущность великодушия и сущность желания, отношение, позитивный смысл которого зависит от степени отделения, удаленности; великодушие, которое, если так можно сказать, питается своим голодом» [Там же, с. 74].

Радость бытия – это форма любви к жизни, к её феноменам, которые не являются мною, но «они мне дороже, чем мое бытие: мыслить, есть, спать, читать, работать, греться под солнцем. Отличные от моей субстанции и вместе с тем образующие ее, эти содержания определяют цену моей жизни. Сведенная к голому существованию, подобному существованию теней, увиденных Улиссом в аду, жизнь превратилась бы в

ть. Жизнь – существование, не предшествующее собственной сущности» [Там же, с. 135].

Радость и счастье в жизни человека – это «не акциденция бытия, поскольку мы рискуем бытием ради счастья» [Там же], – это событие свершения. Например, счастье живёт в «душе, получившей удовлетворение, а не в душе, искоренившей в себе потребности, не в оскопленной душе. А поскольку жизнь – это счастье, она носит личностный характер. Личностность личности, самость “я” в них более, чем в свойствах атомов или индивидов, заключена особенность получаемого от наслаждения счастья» [Там же, с. 137].

Утверждая деятельностный характер радости бытия, мы должны помнить, что сама радость не содержится в самой деятельности, она, как показывает Э. Левинас, связана «с другими соображениями – радостью выполненной задачи и долга, героизмом трудностей и самопожертвования» [Там же, с. 19]. Самым сложным моментом для современного цивилизационного проекта (по А. Пигалеву, [14]) является, на наш взгляд, установление корреляции между радостью бытия и требованием исполнения определённого долга (Перед кем? Чем?), радостью бытия и самопожертвованием (Ради чего? С какой стати?)

Заключение. Онтологический долг человека – это состояться в качестве человека. Радость бытия тесно связана с переживанием человеком своей причастности бесконечности/вечности и осознанию своей субъектно-субъективной временности/конечности, что настраивает его на *абсолютную серьёзность* по отношению к воплощению в жизни. Горизонт временности становится источником не наслаждения, а *озабоченности* жизнью. Озабоченности, которая может превращаться в смысл только тогда, когда человек не бежит от творческого бытия в жизни. Радость бытия как форма любви к жизни связана с отцовством/материнством, супружеством, с практиками субъектности, где в деятельности претворяется та или иная сила/стихия бытия. Вне возможности претворения человек устаёт от жизни, погружается в унылость лени и беспросветность суеты. Например, лень – это «бессильное безрадостное отвращение по отношению к самому существованию как грузу. Это страх жить, являющийся, тем не менее, жизнью, в которой боязнь непривычного, приключения, неизвестности – следствие тошноты,

вызванной отвращением к *предприятию существования*» [12, с. 15].

Вопрос о самопожертвовании тесно связан с идеей долженствования человека. Ибо вопрос свершения предполагает не простое изменение как перемену одного на другое, а развитие, подразумевающее кардинальное преобразование, исход из рабства обезличенности сущего, из сферы "и/у а". В частности, Э. Левинас отмечает, что «начать по-настоящему значит начать, неотчуждаемо владея собой. Это значит быть не в состоянии вернуться назад. Это значит подняться на борт и отдать швартовы. Но тогда нужно прожить авантюру (*человеческой жизни – О. А*) до конца» [Там же, с. 14].

Также и в христианстве, понимаемом как духовная практика человека, связанном с предстоянием перед Богом, хождением «во-след Христу», прежняя до-евангельская жизнь рассматривается как пребывание в рабстве у греха. В связи с этим, активная или деятельная радость, например, связана с *памятованием* о Христе, испутившем

грехопадение Адама (всего человечества), связана с преодолением усталости от жизни, различных форм отчуждения, несправедливости, насилия, смерти. Главное, как показывает митрополит Антоний Сурожский, самим христианам не забыть в повседневности «ликующую радость» Евангелия [15, с. 194]. Он пишет: «Когда Христос говорит: Радуйтесь и веселитесь! (Мф 5:12) – это завершение заповедей блаженства, где говорится о гонениях, об испытаниях и о трудностях жизни. И по существу Христос нам говорит: что бы ни было с вами в жизни, об одном вы можете радоваться – радуйтесь и перерастайте себя, будьте выше себя самих, не сводите жизнь к масштабу собственного восприятия: вы – дети Божии» [Там же, с. 221].

Основанием для преобразования из человека в личность выступает не просто человек, жертвующий/инвестирующий в развитие самого себя, свои предполагаемые способности, а человек, стремящийся к новому качеству себя под знаком выси/смысла, предстоя Богу и Другим.

Список литературы

1. Азаренко С. А., Макаров Д. И. Синергичная антропология как междисциплинарная парадигма. Размышления об онтологии «интерфейса» // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 61–71.
2. Хоружий С. С. Очерки синергичной антропологии М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
3. Frankl V. E. Man's Search For Ultimate Meaning. New York: Basic Books, 2000. 208 p.
4. Fromm E. The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil. New York: Lantern Books, 2010. 144 p.
5. Girard R. Things Hidden Since the Foundation of the World. Stanford: Stanford University Press, 1987. 470 p.
6. Levinas E. Humanism of the Other. Illinois: University of Illinois Press, 2005. 136 p.
7. Maddi S. Hardiness: Turning Stressful Circumstances into Resilient Growth. Luxemburg: Springer, 2013. 100 p.
8. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М.: Ad Marginem, 1995. 549 с.
9. Василюк Ф. Е. Психология переживаний. М.: Изд-во МГУ, 1984. 240 с.
10. Василюк Ф. Е. Пережить горе. URL: <http://www.nkozlov.ru/library/psychology/d3469/> (дата обращения: 20.09.2020). Текст: электронный.
11. Сурожский А. Труды: в 2 т. М.: Практика, 2007. 964 с.
12. Левинас Э. Тотальное и Бесконечное. Избранное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.
13. Левинас Э. Время и другой. СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 1998. 265 с.
14. Пигалев А. И. Апокалиптика постмодерна. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2012. 231 с.
15. Сурожский А. Человек перед Богом. М.: Практика, 2007. 348 с.

Статья поступила в редакцию 25.09.2020; принята к публикации 07.11.2020

Сведения об авторе

Агапов Олег Дмитриевич, доктор философских наук, профессор, Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязева; 420111, Россия, г. Казань, ул. Московская, 42; e-mail: ag.oleg2015@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6352-8505>.

Библиографическое описание статьи

Агапов О. Д. Радость бытия как антропологическая практика // Гуманитарный вектор. 2021. Т. 16, № 2. С. 66–73. DOI: 10.21209/1996-7853-2021-16-2-66-73.



References

1. Azarenko, S. A., Makarov D. I. Synergetic anthropology as an interdisciplinary paradigm. Thoughts on the ontology of the "interface". Questions of Philosophy, no. 2, pp. 61–71, 2019. (In Rus.)
2. Khoruzhiy, S. S. Sketches on synergetic anthropology. M: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005. (In Rus.)
3. Frankl, V. E. Man's Search for Ultimate Meaning. N. Y.: Basic Books, 2000. (In Engl.)
4. Fromm, E. The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil. N. Y.: Lantern Books, 2010. (In Engl.)
5. Girard, R. Things Hidden Since the Foundation of the World. Stanford University Press, 1987. (In Engl.)
6. Levinas, E. Humanism of the Other. University of Illinois Press, 2005. (In Engl.)
7. Maddi, S. Hardiness: Turning Stressful Circumstances into Resilient Growth. Springer, 2013. (In Engl.)
8. Mamardashvili, M. K. Lectures on Proust. M: Ad Marginem, 1995. (In Rus.)
9. Vasilyuk, F. E. Psychology of experiences. M: MGU, 1984. (In Rus.)
10. Vasilyuk, F. E. Going through grief. Web. 20.09.2020. <http://www.nkozlov.ru/library/psychology/d3469/> (In Rus.)
11. Surozhskiy, A. Works. Vol. 2. M: Praktika, 2007. (In Rus.)
12. Levinas, E. Collected works: Totality and Infinity. M., SPb: Universitetskaya kniga, 2000. (In Rus.)
13. Levinas, E. Time and the Other. SPb: Izd-vo Vysshey religiozno-filosofskoy shkoly, 1998. (In Rus.)
14. Pigalev, A. I. Apocalyptic visions of postmodernity. Volgograd: Izd-vo VolGU, 2012. (In Rus.)
15. Surozhskiy, A. Man before God. M: Praktika, 2007. (In Rus.)

Received: September 25, 2020; accepted for publication November 7, 2020

Information about author

Agapov Oleg D., Doctor of Philosophy, Professor, Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov; 42 Moskovskaya st., Kazan, 4201111, Russia; e-mail: ag.oleg2015@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6352-8505>.

Reference to the article

Agapov O. D. The Joy of Being as Anthropological Practice // Humanitarian Vector. 2021. Vol. 16, No. 2. PP. 66–73. DOI: 10.21209/1996-7853-2021-16-266-73.