

Смертин Юрий Григорьевич

КУЛЬТ ВЛАСТИ В КИТАЕ И ВЫЗОВЫ НАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье исследуется феномен сакрализации власти в Китае на основе монополизации ею доступа к трансцендентной сфере. Особое внимание уделяется культу правителя и связанному с ним культу Неба. Рассматриваются особенности народной религиозной культуры, которая периодически бросала вызов власти имперского государства, вырабатывая альтернативные концепции и практики доступа к сакральным силам. Делается вывод, что в современном китайском этосе уживаются конфуцианские установки, даосские практики, буддийская картина мира и атеизм. Нынешняя власть монополизировала видение технократического будущего, а для народной культуры остается значимой древняя космология, и такая мировоззренческая дихотомия чревата конфликтными ситуациями.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2012/7-2/36.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2012. № 7 (21): в 3-х ч. Ч. II. С. 147-151. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2012/7-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 322.26-67

В статье исследуется феномен сакрализации власти в Китае на основе монополизации ею доступа к трансцендентной сфере. Особое внимание уделяется культу правителя и связанному с ним культу Неба. Рассматриваются особенности народной религиозной культуры, которая периодически бросала вызов власти имперского государства, вырабатывая альтернативные концепции и практики доступа к сакральным силам. Делается вывод, что в современном китайском этосе уживаются конфуцианские установки, даосские практики, буддийская картина мира и атеизм. Нынешняя власть монополизировала видение технократического будущего, а для народной культуры остается значимой древняя космология, и такая мировоззренческая дихотомия чревата конфликтными ситуациями.

Ключевые слова и фразы: государство; политика; власть; религия; правитель; конфуцианство; даосизм; буддизм; идеология; конфликт.

Юрий Григорьевич Смертин, д.и.н., профессор
Кафедра зарубежного регионоведения и дипломатии
Кубанский государственный университет
usmer@hotmail.com

КУЛЬТ ВЛАСТИ В КИТАЕ И ВЫЗОВЫ НАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ[©]

Самые ранние китайские культы, относящиеся к эпохе Шан-Инь (XV–XI вв. до н.э.), были призваны управлять с помощью магических сил гармоничным равновесием в природе, что делало возможным жизнь человека на земле. Две великие силы поддерживали это равновесие – дуалистические начала мужского и женского, светлого и темного, олицетворенные в Небе и Земле. Правитель должен был совершать магические жертвоприношения Небу и Земле, что обеспечивало гармонию между ними и устанавливало связь между человеком и Небом.

Это космологическая идея власти ясно выражена в памятнике IV в. до н.э. «Го юй» («Речи царств»). «В древности народ и духов не смешивали друг с другом. Народ отличался чистотой и не знал двурушничества, к тому же соблюдал единый порядок, проявлял смирение, отличался беспристрастностью и справедливостью. Мудрость [правителей] позволяла высшим и низшим соблюдать долг... Поскольку было так, мудрые духи спускались вниз, и мужчины, в которых они вселялись, назывались шаманами (*си*), а женщины шаманками (*у*)... В дальнейшем [деятельность] шаманов и шаманок позволила ярко засиять [добродетелям] потомков совершенных прежних правителей... [Позже] существовали чиновники, ведавшие делами, связанными с Небом, Землей, духами, народом и различными предметами [для жертвоприношений]. Благодаря этому народ отличался преданностью, и ему можно было доверять, а духи проявляли блестящие добродетели... Поэтому не случалось стихийных бедствий и не было недостатка в необходимом для жизни» [1, с. 259–260].

Эти строки, а также другие сведения свидетельствуют о том, что в ранний период китайской истории шаманизм играл центральную роль в политике, а правитель и его специалисты по ритуалу претендовали на монопольную связь с сакральной властью Неба и Земли и тем самым приобретали исключительное право управлять людьми [10, р. 44–45].

В эпоху Шан-Инь культ правителя был основой религиозного комплекса. Умершим правителям-предкам (*ди*) в определенные дни приносились жертвы, поскольку они рассматривались как посредники между их потомками и верховным божеством, в первую очередь шанского дома Шан-ди. После смерти правитель получал имя *ди*, то же, что у верховного божества. Он приобретал сакральную силу и продолжал влиять на земную жизнь. Известно, например, что шанский правитель, отправляясь в карательную экспедицию, должен был получить одобрение своего предка-*ди* [12, р. 39].

Культ Неба обрел дополнительную силу в эпоху Чжоу (XI–III вв. до н.э.). Чжоусцы были одним из периферийных племен на западных окраинах Шан-Инь. Многие исследователи считают чжоускую цивилизацию пришлой, иноземной по происхождению, связанной своими корнями с Монголией, Сибирью и Северо-Восточной Азией. Чжоусцы подверглись мощному влиянию иньской культуры, свергли последнего иньского вана и заняли доминирующее положение. Они принесли с собой присущий тюркским племенам культ Неба, в котором особое место занимало поклонение Солнцу и звездам. Однако некоторые популярные шанские божества были включены в официальный культ Неба, заняв подчиненное положение.

У чжоусцев не было священнослужителей. По обычаю Степи глава дома сам отправлял религиозные обряды. Существовали еще шаманы для определенных магических действий. Очень скоро поклонение Небу соединилось с семейной системой: правитель стал рассматриваться как Сын Неба, т.е. семейные отношения были распространены на религиозную сферу. Ну а если Небо является отцом правителя, то он, как сын, сам совершает жертвоприношения. Институт священнослужителей в такой системе становился ненужным. Как видно из памятника «Чжоу ли» («Чжоуские ритуалы»), описывающего установления этой династии, жреческие

обязанности выполняли чиновники различных рангов, которые отвечали за правильное отправление церемоний и ритуалов, главное место среди которых занимали государственные и династические [2, с. 286]. Божества-духи (*шэнь*), за соблюдением культа которых они обязаны были следить, одухотворяли Небо, Землю и все вещи и явления, а также души усопших. Эта коллегия чиновников-жрецов стала прототипом ведомства ритуалов и церемоний, существовавшего при всех последующих династиях.

Однако сохранялись и шаманы-колдуны для связи с духами, но они занимали второстепенное положение и, как явствует из «Чжоу ли», принадлежали к чиновничеству низшего разряда. В их обязанности, видимо, входила связь с духами, могущими навредить или, наоборот, благоприятствовать народу. В «Чжоу ли» констатируется, что они изгоняли духов зла и болезней, в том числе и во время траурных церемоний с участием правителя; в период засухи возносили молитвы и исполняли танцы и песни с просьбами о даровании дождя; призывали духов предков спуститься и принять жертвы [Там же, с. 289].

Таким образом, уже в глубокой древности государство монополизировало доступ к сакральным силам. Как отмечает П. Дуара, «...в отличие от Запада, который в течение веков имел дело с мощной церковью, китайцы с самого начала придерживались секулярного подхода, согласно которому никакая церковь не может бросить вызов политической власти» [11, р. 126].

В китайских религиозно-философских системах (даосизм, конфуцианство) Небо было верховным началом, но оно не было божественным тираном, деспотически управляющим всем и вся. Оно – безличное воплощение законности, верховное регулирующее и контролирующее начало, следующее, как и все во Вселенной, мировому закону-*дао*. Поэтому считалось, что путь Неба, его идеалы могут быть реализованы в *этом мире*, в земной жизни.

Во всех цивилизациях осевого времени [8 с. 32] профессиональные клерикальные группы с самого своего возникновения отделились от государства и взяли на себя обязанность толковать недоступное теоретическому познанию (идеи Бога, души, бессмертия) и ограничивать моральную власть мирских правителей. Кесарю кесарево, а Богу богово. Церковь, священники, монахи доминировали в публичной сфере, автономной от государства. Понимание отличия между трансцендентными целями и их практическим воплощением приводило к тому, что правильность существующего социального устройства подвергалась сомнению. Это вело к поиску новых форм и способов организации общества для достижения религиозных идеалов.

В Китае, где государство с шанской эпохи претендовало на монополию доступа к сакральной сфере, Конфуций и Мэн-цзы стремились расширить доступ к Небу, контролировать правителя и создать систему морали, которая бы подчиняла своим императивам и правителя, и каждого человека. Конфуцианцы взяли на себя роль толкователей воли Неба, которая проявлялась в знаменьях (неурожаях, засухах, наводнениях и т.п.). Все эти явления трактовались как свидетельства недовольства Неба текущей политикой [4, с. 31–33]. Такая озабоченность конфуцианцев качеством управления часто ставила их под удар. Первый император Китая Цинь Шихуан попытался жесткими мерами искоренить конфуцианство. Но в эпоху Хань (205 г. до н.э. – 220 г. н.э.) оно, наконец, оказалось востребованным в форме государственной идеологии.

И образованная конфуцианская элита, и даосское священство, а с первых веков н.э. и буддийское духовенство стремились к автономному от власти существованию. Критика правителя, базировавшаяся на апелляции к авторитету Неба, была почти обязательным занятием конфуцианцев. Даосы вообще считали государственную власть по определению несовместимой с принципом недеяния (*у вэй*), ненужной и даже вредной. Буддийские монахи стремились приблизиться к власти и пытались влиять на нее, преследуя собственные цели, за что и поплатились в конце династии Тан. После «великого гонения» на буддизм в середине IX в. он ушел на периферию общественной и культурной жизни.

Конфуцианская элита мыслила себя носителем абсолютного знания, и отношение ее к верховной власти было, в основном, двойственным. С одной стороны, она сопротивлялась включению во власть, опасаясь утраты морального авторитета и права на отстаивания интересов «народа» (*минь*), который мыслился одним из устоев не только государства, но и космоса. Наиболее радикальное суждение о месте народа в государстве принадлежит Мэн-цзы: «Самое ценное – это народ. За ним следуют духи алтарей земли и злаков. Меньше всего ценится правитель» [7]. С другой стороны, конфуцианцы, испытывая давление буддизма (и в меньшей степени даосизма), стремились к альянсу с имперским государством.

Этот кризис классического конфуцианства был преодолен в ходе длительного процесса «возвращения к истокам» классической китайской традиции, который достиг своего апогея в эпоху Сун (960–1279 гг.) и завершился формированием в творчестве Чжу Си политико-философской доктрины, получившей на Западе название неоконфуцианства. При этом «аутентичное» конфуцианство было переосмыслено с онтологических и гносеологических позиций, присущих в некоторой степени буддизму и конфуцианству, несмотря на критику этих учений. В результате возник синтез космологии, морали и духовного совершенствования. Государство стало рассматриваться как необходимое средство гармонизации общества, а следовательно, и космоса. Образцовый монарх, находящийся в родственных связях с трансцендентной сферой, был главным действующим лицом в этом процессе. Однако сын Неба не всегда мог отвечать конфуцианским идеалам, и тогда его действия корректировали мудрые советники, получившие необходимые знания и качества в процессе образования. В 1313 г. чжусианство было включено в систему государственных экзаменов на получение ученых степеней. Оно стало официальной идеологией, ортодоксией, и оставалось таковой до начала XX в.

Параллельно государством внедрялся культ Конфуция. В 1106 г. он был возведен в ранг «императора» (*ди*), что давало право действующему императору претендовать на хотя бы часть морального авторитета «Мудрейшего Учителя».

Своего пика культ Конфуция достиг при маньчжурской династии Цин (1644–1911 гг.), когда посвященные ему храмы в обязательном порядке открывались в уездных и провинциальных центрах, были разработаны и неукоснительно соблюдались правила церемониальных жертвоприношений, в которых участвовали все чиновники.

Однако маньчжуры, выдавая себя за истинных наследников и последователей Конфуция и Чжу Си, нарушали конфуцианскую традицию в самой ее основе. Одним из своих первых указов (1652 г.) новые власти запретили китайским чиновникам обращаться с докладами к центральным властям или устно высказываться по вопросам управления страной [5, с. 263]. Многие китайские ученые и чиновники были репрессированы. Право конфуцианцев на прямое оппонирование властям, на альтернативное мнение было уничтожено, и они были подчинены императорской власти окончательно. Цины подчинили и поставили себе на службу и другие китайские религиозные организации.

Итак, мы видим, что со времени своего возникновения конфуцианство соединяло в себе как оппозиционность власти, так и конформизм. Оппозиционность была заложена в самом учении, а конформизм возник из-за кооптации конфуцианских грамотеев в имперскую систему.

Самым важным инструментом соединения конфуцианства с государством стала экзаменационная система. Через государственные экзамены разных уровней проходили практически все, кто претендовал на вхождение в правящую элиту. Они получали звание *шеньши*, что приобщало их к управляющему сословию. Но реальные должности в центральной администрации и на местах занимала только малая часть из прошедших через сито испытаний. Оставшиеся без государственных постов, тем не менее, играли важную роль вдали от столицы и провинциальных центров. Имперское государство делегировало им символическую власть на местах, в общинном самоуправлении, но без права распоряжаться налогами. *Шеньши* становились чем-то вроде мелкопоместного дворянства и от имени государства участвовали в эксплуатации крестьян. Это была государственно ориентированная сельская элита, которая в значительной степени способствовала централизации государственной власти.

Поскольку интеллектуальная элита в космологическом и институциональном отношении оказалась практически целиком встроенной в имперское государство, главный идеологический вызов власти имперского государства мог возникнуть только от народной религиозной культуры. Популярная религия, не являясь частью государственного культа, вырабатывали альтернативные концепции и практики доступа к трансцендентному. Часто интеллектуальные поиски в этом направлении камуфлировались под народную религиозность. Образованные люди пытались осуществить синтез разных потусторонних идеалов, существовавших в китайском массовом сознании.

Одним из наиболее важных было учение «Три в одном» («*Сань цзяо хэи*»), разработанное в минскую эпоху Линь Чжао-энем (1517–1598 гг.). Он интегрировал элементы буддизма, даосизма и конфуцианства и составил программу морального самовоспитания, включавшую в себя девять ступеней. К неоконфуцианскому «воспитанию сердца-сознания (*синь*)» Линь добавил молитвы Небу, многократное повторение медитативных формул, напоминающих те, которые использовались в популярной буддийской школе Чистой земли, и даосские психофизические практики, направленные на трансформацию сознания («внутренняя алхимия» - *нэй дань*). Он не только наставлял своих учеников, но и занимался целительством, основанным на даосских эзотерических идеях управления внутренними энергиями (*ци*) человека. Все это способствовало большой популярности Линь Чжао-эня в его родном городе Путяне (пров. Фуцзянь), где он стал лидером местного сообщества и духовным главой религиозной общины, разделявшей его учение. После смерти Линь был обожествлен, и его культ существует и сегодня, причем не только в Юго-Восточном Китае, но также среди китайских общин в Сингапуре и Малайзии [9].

Это и подобные ему учения и практики, на первый взгляд, не представляли серьезной угрозы имперской власти. Но государство и конфуцианские ортодоксы боролись с ними, поскольку боялись, что религия здесь является лишь прикрытием политики. И в этом была своя логика: даже если синкретические религии не бросали вызова государству, их космологические идеи в значительной степени лишали имперскую власть монополии на доступ к Небу.

Реальную угрозу государству представляли народные восстания, часто инспирированные религиозными движениями. Достаточно вспомнить грандиозное народное восстание Желтых повязок (184–205 гг.), идеологической основой которого стало учение *Тайпин дао* (Путь Великого благоденствия) даосского проповедника Чжан Цзяо. Обещанная эра великого счастья и равенства («Желтое небо»), связанная с приходом обожествленного Лао-цзы, не наступила, но в результате вооруженного восстания и последовавших междоусобных войн «сильных домов» династия Хань пала.

Мистический даосизм лежал и в основе учения «Пяти мер риса» (*У доу ми дао*), разработанного Чжан Лином (II в.). Его последователи верили, что он получил через духов поручение от Лао-цзы сделать людей счастливыми. Как сообщает в «Истории Младшей Хань», Чжан Лин своими предсказаниями и изречениями «сеял смуту среди народа» [5, с. 551]. В Сычуане созданные им даосские организации стали центрами объединения всех недовольных существующим режимом.

Общество Белого лотоса (*Байлянь цзяо*), возникшее в XI в. и объединявшее массы безземельных крестьян и городскую бедноту, исповедовало смесь буддийских и даосских концепций. Его последователи верили в скорый приход будды будущего мирового порядка Майтрейи, который установит на земле мир и благоденствие и исцелит от телесных болезней. Но подготовить благоприятную почву для его прихода должны люди. Это тайное общество и созданные им из крестьян отряды «красных войск» сыграли важную роль в свержении монгольской династии Юань и воцарении китайской династии Мин (1368 г.).

В конце XVIII в. Общество Белого лотоса вновь оживило свою деятельность, теперь она была направлена против маньчжурских властей. В центральных районах Китая стали создаваться вооруженные отряды, нападавшие на органы государственной власти и опустошавшие сельские районы под лозунгом «Свергнем Цин, восстановим Мин». Члены Общества отказывались от личного имущества, вступая в повстанческую армию, они сжигали свои дома.

После подавления восстания в 1805 г. Общество Белого лотоса не исчезло, и в первой половине XIX в. его идеи разделяли некоторые религиозно-политические организации, поднимавшие восстания в различных частях страны: «Общество Небесного закона», «Общество Восьми знаков» и др. [6, с. 447].

Крестьянское в своей основе движение тайпинов (сер. XIX в.) основывалось на китайском понимании христианства, включавшего в себя и некоторые конфуцианские элементы. Идеологической основой движения стали идеи сельского учителя Хун Сю-цзюаня, оформленные в программе основанного им Общества поклонения Верховному владыке (*Байшаидихой*). Она включала идеи всеобщего равенства, уравнительного распределения собственности и призывы к борьбе с «дьяволом», под которым понималась маньчжурская династия.

Успехи вооруженной борьбы против правительственных войск, начавшейся в 1851 г., привели к созданию на части территории страны «Небесного государства великого благоденствия» (*Тайпин тяньго*) со столицей в Нанкине. Провозглашенные цели – совместная обработка земли на условиях уравнительного пользования, общие питание, одежда, уравнивание в правах женщин и мужчин и др. – не были реализованы на практике и в силу своей утопичности, и из-за раздоров среди руководителей движения. К 1864 г. правительственные войска с помощью западных инструкторов и оружия положили конец этой попытке создать царство Божье на земле.

В 90-х гг. XIX в. в районах к северу от Янцзы распространился культ, генетически связанный с Обществом Белого лотоса. Он назывался «Кулак во имя справедливости и согласия» (*Ихэтуань*), поэтому европейцы называли его адептов «боксерами». Десять правил устава ихэтуаней включали в себя обязанность придерживаться буддизма, уничтожать христианских миссионеров и китайцев, принявших христианство [3]. Они верили, что при помощи заклинаний, магических формул и ритуалов можно вселять в себя духов, чтобы становиться неуязвимыми для пуль и снарядов, летать по воздуху и т.п. Тайпины уничтожали железные дороги и телеграфные линии, видя в них символы варварского осквернения Поднебесной империи. Массовые убийства и казни, захват Пекина и разгром иностранных посольств, двойственная политика властей в отношении «боксеров» вынудили западные державы вмешаться и положить конец этому народному восстанию (1899–1901 гг.).

Таким образом, в Китае основные общественные конфликты возникали по поводу того, кто обладал правом трактовать волю Неба. Поскольку имперское государство преуспело в подавлении традиционных прав образованной элиты на доступ к трансцендентной сфере, альтернативные идеи такого доступа были загнаны в подполье, где они облекались в устойчивые и саморегулирующиеся культурные формы. В результате, в религиозной и политической сферах возникла линия разлома между элитарно-государственной и народной культурами. Иногда эти «тектонические плиты» сталкивались, что вызывало цунами на поверхности океана под названием китайский мир.

На Западе и в других частях мира, следовавших авраамическим традициям, этот разлом по вертикали также существовал, но он в значительной степени компенсировался горизонтальными связями. Здесь люди разных сословий, поклонявшиеся единому и личностному Богу, через веру и негосударственную церковь были приобщены к сакральному, в принципе, в равной степени. Все, кто верил в «правильного» Бога, были теоретически равны. Те же, кто придерживался других религиозных взглядов, исключались из общества. Эта идея общественного разделения, базировавшегося на вере, потенциально, а подчас и реально, становилась основой антагонизмов. Особенно это стало заметно в Новое время, когда государство стало ассоциировать себя с обществом и получило возможность проявлять враждебность к иноверию, подкрепленную насилем. В современный период, когда общества, основанные на вере, встречаются с конкурирующими национальными идентичностями, вероятность конфликтов значительно возрастает.

В Китае не возникло сильных сообществ, основанных на вере, поскольку имперское государство монополизировало доступ к потусторонней сфере. Поэтому в современном китайском этосе уживаются и конфуцианские установки, и даосские практики, и буддийская картина мира, и атеизм. Но разлом между государственной идеологией (прагматично-коммунистической) и народной культурой по-прежнему существует. Государство установило монополию на видение «светлого» технократического будущего, а для народной культуры остаются значимыми древняя космология и стремление к трансцендентному. Эта ситуация, как показала история Китая, чревата конфликтами, но современное китайское руководство пока контролирует ситуацию, расширяя элитную и квазиэлитную группы через систему государственного образования и партийную мобилизацию.

Список литературы

1. **Го юй (Речи царств)** / пер. с кит., вступл. и примеч. В. С. Таскина. М.: Наука, 1987. 472 с.
2. **Де Гроот Я. Я. М.** Война с демонами и обряды экзорцизма в Древнем Китае. СПб.: Евразия, 2001. 448 с.
3. **Десять правил ихэтуаней** [Электронный ресурс]. URL: <http://www.info/Texts/Documenty/China/XIX/1880-1900/1hetuan/1-20/20.htm> (дата обращения: 10.01.2012).
4. **Зинин С. В.** Протест и пророчество в традиционном Китае. М.: Институт Востоковедения РАН, 1997. 228 с.
5. **История Китая** / В. В. Адамчик, М. В. Адамчик, А. Н. Бадан и др. М.: АСТ, 2005. 736 с.
6. **Крюгер Р.** Китай: история страны. М.: Эксмо, 2008. 544 с.
7. **Мэн-цзы** [Электронный ресурс] / пер. А. Маслова. URL: <http://www.shaolin.ru/Server/Mengzi.htm> (дата обращения: 15.02.2012).
8. **Ясперс К.** Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1991. 528 с.
9. **Berling J.** The Syncretic Religion of Lin Chao-en. N. Y.: Columbia University Press, 1980. 348 p.
10. **Chang Kwan-chin.** Art, Myth, and Ritual: the Path to Political Authority in Ancient China. Cambridge: Harvard University Press, 1983. 398 p.
11. **Duara P.** "Secular China" in Diasporic Chinese Ventures: the Life and Works of Wang Gengwu. Routledge: Benton, Gregor and Hong Lu, 2004. 325 p.
12. **Yu A.** State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives. Chicago: University of Chicago Press, 2007. 206 p.

CULT OF POWER IN CHINA AND CHALLENGES OF PEOPLE'S RELIGIOUS CULTURE

Yurii Grigor'evich Smertin, Doctor in History, Professor
Department of Foreign Region Studies and Diplomacy
Kuban' State University
usmer@hotmail.com

The author studies the phenomenon of power sacralization in China basing on the monopolization of transcendent sphere access, pays particular attention to the cult of the ruler and to the cult of the Sky associated with it, considers the features of people's religious culture, which periodically challenged the imperial state power developing alternative conceptions and practices of sacred powers access, concludes that Confucian attitudes, Taoist practices, Buddhist world view and atheism coexist in modern Chinese ethos, and shows that current power has monopolized the vision of technocratic future, but ancient cosmology remains significant for people's culture, and such worldview dichotomy is fraught with conflict situations.

Key words and phrases: state; politics; power; religion; ruler; Confucianism; Taoism; Buddhism; ideology; conflict.

УДК 1

Статья посвящена такому феномену современного мира, как «человек Традиции», его месту и роли в эпоху выбора нового канала социальной эволюции. Его линия поведения определена понятием «включенная маргинальность». Показана опасность отказа от самоограничения в пользу сверхпотребления и расширенного воспроизводства новых потребностей. Роль современной культуры характеризуется как деструктивная в жизни человечества. Намечен путь выхода из существующего антропологического кризиса.

Ключевые слова и фразы: традиция; культура; буржуазность; симулякр; антропологический кризис; фармаконы; включенная маргинальность.

Кирилл Сергеевич Смирнов, к. филос. н., доцент
Кафедра философии
Волгоградский государственный медицинский университет
zzzzzz111@mail.ru

Константин Викторович Шуршин, к. филос. н., доцент
Кафедра философии, истории и политологии
Волгоградский государственный аграрный университет
shurshin@bk.ru

ТОПОС ЧЕЛОВЕКА ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ[©]

Человеком Традиции следует называть особый тип человека, который может быть в значительной степени вовлечен в мир современной дегенеративной культуры, включая даже те его сферы, где современная жизнь пребывает на высшем уровне проблематичности и остроты. Однако во внутреннем, экзистенциальном плане такой человек не принадлежит современной культуре, не намерен ей уступать и, как указывает третий классик