

39. Madrazo, L. Systems of representation: a pedagogical model for design education in the information age / L. Madrazo // Digital Creativity. – 2006. – Vol. 17. – № 2. – pp. 73-90.
40. Prigogine, I. La Nouvelle Alliance / I. Prigogine, I. Stengers. – Paris: Gallimard, 1979.

M. Bogomolova, S. Erokhin

REPRESENTATION OF THE VIRTUAL REALITY

*Abstract:* The Article contains the analysis of the particularities of representation of virtual reality in its unity with real reality. The different approaches

to analysis of virtuality and virtual reality, including in condition of paradigmatic turn from postmodernism to postpostmodernism are considered. The main reasons and direction of this paradigmatic turn were revealed. The role of digital technologies in shaping of the virtual reality and formation of the virtual culture and art are considered.

*Key words:* Postmodernism, Postpostmodernism, digital art, virtual reality, virtuality.

УДК 140.8 : 271.22

**Бондарева Я.В.**

## ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКИЙ ГНОСИС: ЕДИНСТВО ОТКРОВЕНИЯ И УМОЗРЕНИЯ (К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ)\*

*Аннотация:* В статье дается анализ процесса становления базовых гносеологических принципов христианского мировоззрения, ставших впоследствии методологическими основаниями русской религиозной философии. Критикуя европейский рационализм и эмпиризм, рассекающие познание на сферы веры и знания, богословия и философии, откровения и умозрения, русские религиозные философы видят в объединении этих сфер единственно возможный путь к истинному знанию. Этот путь был обозначен еще в святоотеческой восточно-христианской традиции и содержался в понятии «гносис» («ведение») как единстве откровения и умозрения в Богопознании. Сущность гносиса раскрывается в ряде принципов – апофатизма, символического реализма, любви, а также соответствующим им методах – апофатическом, умной молитвы, священного безмолвия, аскетизма. Святоотеческая методология была воспринята, концептуально осмыслена и творчески развита в русской религиозной философии.

*Ключевые слова:* разум, вера, опытное откровение, мистический опыт, гносис, философия сердца, апофатизм, символизм, реализм, умная молитва, священное безмолвие, аскетизм.

Сосредоточенность русской религиозной философии прежде всего на онтологических проблемах, признание того факта, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке, а есть лишь функция действия его в мире, – отодвигают теорию познания на другое, нет, не второстепенное, но иное важное место. В

противовес европейской послекантовской гносеологической традиции, маркирующей философские системы по принципу «где нет теории познания, там нет и философии» (4;13), в русской религиозной философии на первое место выдвигается онтология, которая и определяет задачи для гносеологии. Гносеология связывается и даже ставится в определенную зависимость от базовых онтологических принципов.

Признавая в качестве такого *принципа трансцендентности* Бога миру, русская религиозная философия выводит из него основной *гносеологический принцип – веру*. В данном случае вера и ее предмет – сверхрациональное начало – «взаимно соотносены и формируют друг друга: именно потому что предмет веры трансцендентен, существует вера как единственно возможное отношение к нему; она же, в свою очередь, формирует предмет в соответствии со своими высшими устремлениями» (9;28). Религиозная вера, по мысли С.Булгакова, удостоверяет нас «в существовании иной, трансцендентной, действительности и нашей связи с нею» (2;34) и, напротив, трансцендентное опознаётся как таковое только верою, так как лежит за пределами познания. Однако, выступая против расширенного понимания веры как отношения ко всему «транссубъективному» бытию (С.Франк), С.Булгаков конкретизирует веру как *опытное откровение*, которое представляется ему необходимым гносеологическим элементом веры.

Центральным моментом откровения, в свою очередь, является *мистический опыт*, смысл и цель которого заключается в Богопознании. В ос-

\* © Бондарева Я.В.

нове мистического опыта находится переживание единства человеческой личности и Божественного или же непосредственный контакт с этой трансцендентной реальностью («растворение», «погружение», «восхождение», «нисхождение» и т.д.). Исследователь основных направлений древнецерковной мистики П.Минин в качестве основной тенденции мистического опыта видит тяготение человеческого духа к непосредственному общению с Божеством как абсолютной основой всего сущего. При этом прямым путем к этой цели является преодоление «феноменальной» стороны бытия, что роднит между собой всех мистиков вне зависимости от их конфессиональной принадлежности.

Русская религиозная философия глубоко мистична в своих основаниях, осуществляя свои гносеологические поиски в направлении, противоположном и рационализму, и эмпиризму. Так, для Н.Бердяева, рационализм ассоциируется с «удушливой темницей», так как он рассекает живое, непосредственное, первичное сознание и уничтожает бытие, которое не может уместиться в прокрустово ложе категорий разума.

Такая трагическая разорванность знания и веры, разума и откровения, рационального и мистического преодолевается, с точки зрения В.Зеньковского, в христианской философии, основной функцией которой он видит восстановление «рассеченного единства» (5;11). Первый шаг в направлении разрыва, т.е. к состоянию автономного существования разума и веры, был сделан западным христианством, в котором В.Зеньковский видит истоки европейской рациональности, когда Фома Аквинский уступил знанию (философии) всю территорию того, что может быть познаваемо «естественным разумом». «Возвышая Откровение над «естественным разумом», Аквинат в то же время рассекает единую целостность познавательного процесса» (5;10), что, в свою очередь, правда, открывало новый путь для чисто философского творчества, которое не просто стало обходиться без религиозного обоснования, но постепенно вышло на путь полной автономии. Но отделять разум от веры, философию от богословия, значит ограничивать свет Откровения только той сферой духа, которая обращена к Богу, что, по мысли В.Зеньковского, в корне неверно, так как Богопознание (и обожение как конечная цель религиозного познания) возможно лишь в результате объединения возможностей веры и разума, когда разум восполняется и преобразуется через веру.

Такое единство веры и знания, откровения и умозрения содержится в *христианском гносисе*, лежащем в основе восточно-православной мысли и представляющем собой процесс познания абсолютно благого трансцендентного начала – Бога.

На этапе патристики это единство выражалось в органичном соединении богословия с научной и философской мыслью, когда богословие было не только «над всем», но оставалось единственной верховной инстанцией: «не нарушая свободы мысли оно ее освещало и освящало как освещает и освящает всецелая истина все частные истины» (5;9).

*Восточно-христианский гносис* как единство откровения и умозрения представляет собой самобытное и оригинальное явление духовной жизни, являющееся истоком и методологическим фундаментом не только русской религиозной мысли, но и всей русской православной культуры. Гносис не является мертвой абстракцией, результатом деятельности одного лишь ума, умозрительным теоретизированием, так как оно исходит из цельной человеческой личности и в силу этого содержит в себе этическое отношение, оценку и практику. Это опытное познание, основанное на восприятии особого рода – «сердечных чувствах», что впоследствии привело к оформлению в восточно-христианской традиции особого учения – «философии сердца» (кардиогносии), положенной в основу гносеологических и антропологических учений русской религиозной философии. Это – и идеал «внутреннего», «сердечного» человека у Григория Сковороды, и принцип цельности как основа мистической интуиции у И.В.Киреевского, и философско-антропологическая концепция сердца у П.Д.Юркевича, и целое направление в русском богословии, названное «сердечным богословием» (Кирилл Богословский-Платонов, Моисей Антипов-Платонов, Макарий Глухарев, Феофан Говоров-Затворник).

В гносисе предмет познания (Божество) соединяется с внутренней жизнью познающего, не только принося внешнее знание, но и видоизменяя самого субъекта познания. Исходя из персоналистического понимания Божества, гностическое познание характеризуется диалогичностью, когда познание является результатом непосредственного переживания богообщения, общения человеческой личности с Личностью абсолютной (9;101) на основе *любви как высшего принципе* общения личностей: «Кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор. VIII,3).

Восходя к апостольским временам, гносис теоретически обосновывается в святоотеческой традиции. Так, для Климента Александрийского гносис есть неразрывное единство веры и знания, нравственного совершенства и истинного богословия (11;276). Он впервые глубоко рассматривает проблему соотношения веры и знания, откровения и умозрения, теологии и философии, пытаясь при этом избежать крайностей. Противопоставляя еретическому гносису (гностицизму)

гносис христианский, он возводит веру в степень высшего мистического знания, интуитивного проникновения в сущность познаваемого. Гносис понимается им как высшая функция человеческого духа и единственное средство приблизиться и приобщиться Божеству; как абстрагирующая деятельность мышления в своем постепенном отвлечении, доводящего человека до состояния наивысшего «упрощения», т.е. начала обожения. Вследствие обращения к умозрительному в гносисе происходит «отвращение» от чувственного, что с точки зрения Климента, делает человека «равноангельским» (как бы бесплотным) и единым с Божеством (Логосом). Дисциплинирующий разум здесь сочетается с молитвой – внутренней, безмолвной и непрестанной беседой с Богом, предтечей «умной молитвы» последующих мистиков-исихастов, и это единство умозрения и мистического откровения явилось методологическим основанием для дальнейшего развития восточно-христианской гносеологии.

Из единства веры и знания исходил и ученик Климента Александрийского – Ориген, считая, что вера как отвлеченное знание мертва и не приносит никакой пользы верующему. Истинная вера рассматривается им как жизненная позиция, вера не только ума, но сердца и воли. По мнению П.Минина, Ориген в своем творчестве заложил те ключевые идеи, которые легли в основу восточнохристианской духовно-аскетической практики. Но если Климента он видит отцом спекулятивного течения христианской мистики, то Оригена – родоначальником того движения, которое можно обозначить как нравственно-практическое (8;363). Неохотно употребляя слово «гносис» как скомпрометированное еретиками-гностиками, Ориген предпочитает пользоваться понятием «ведение», которое в сочетании с принципом любви к Богу ведет к достижению высшей степени духовной жизни – созерцанию как непосредственному общению с Логосом и получению от Него истинного знания.

В противовес спекулятивной мистике Божественной Монады эмоциональная мистика Христа-Логоса высшей формой религиозной жизни признаёт *эмоциональный экстаз*. В IV в. экстатическое богообщение стало центральным гносеологическим моментом в творчестве таких столпов церкви как Афанасий Великий, Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский.

Так, Кирилл Иерусалимский, считая опытное откровение истинным путем познания и предостерегая от увлечения доводами разума, видит в вере дар благодати, подаваемой Христом. Такая вера – выше человеческой (т.е. догматической), именно она приводит к созерцанию Бога. При

этом созерцание как высшая ступень познания антиномически характеризуется как *неведение*, ибо всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же как трансцендентное начало – вне пределов всякого существующего.

Отказываясь как от чувств, так и от всякой рассудочной деятельности для того, чтобы в полном неведении достигнуть соединения с Богом, превосходящим всякое бытие и всякое познание, святоотеческая философия утверждает *принцип апофатизма* в Богопознании, на который впоследствии будет опираться вся восточно-христианская гносеология. Вл.Лосский, выступая против подмены опытного познания философскими понятиями, видит в апофатизме грань, разделяющую рационализированное философское познание и откровение, основанное на вере (6;114). Однако апофатическое познание не есть агностицизм в философском смысле или отказ от Богопознания. Это познание, идущее путем, основная цель которого не знание, но единение, обожение, и в этом – отличие созерцательного богословия от богословия абстрактного, оперирующего понятиями.

Говоря о возможности познания непознаваемого Бога, Афанасий Александрийский писал, что невидимость божественного естества не равнозначна Его непознаваемости для людей. Напротив того, Бог доступен познанию «из дел» (13;31). Эти рассуждения свидетельствуют о сопряженности апофатизма с *принципом символического реализма*, утверждающим возможность познания сверхбытийного Бога через его проявленность, действия в мире или, по терминологии исихастской традиции, через Божественные энергии.

Для Василия Великого весь мир свидетельствует о Боге: «часто и в малых вещах видна мудрость зиждителя» (13;67). Бог невиден и бесплотен, он не имеет предварительного пребывания в каком-нибудь месте, но узнаётся только по действиям. Аналогичные мысли высказывал и Григорий Богослов: человек познаёт не саму Божественную суть, а то его величие, которое видимо в творении. В созерцании, таким образом, не открывается сам Бог в себе, но только «его слава», «не свет, но сияние света», Божество непознаваемо по природе (принцип трансцендентности), оно «беспредельно и неудобозримо», и только эта беспредельность постижима, что говорит о возможности познания не сущности, а проявления. Созерцание проявлений в этом случае и есть созерцание самого Бога, ибо нисходящие от Бога «озарения» («энергии») суть действительные лучи Божества, пронизывающие всю тварь. Следовательно, Бог познаётся не только через умозаключение в результате аналогии с его делами и творениями, но он бывает видим через открытие своих сил («энергий»).

Св. Григорий Нисский, признавая Бога выше

познания, все же видит в нем открытость для познания через творения, когда по видимой во вселенной Премудрости можно «гадательно видеть сотворившего все в Премудрости» (13;130). Для Григория Нисского очевидна связь опытного познания с символизмом, когда говорить о Боге возможно только в символах и подобиях, лишь указывающих на Божественное естество.

Идеи познания Бога через проявления его энергий получили глубокую разработку в традиции исихазма, крупнейшим теоретиком которого является Григорий Палама (XIV в.). Паламизм, в основу которого был положен принцип различения сущности Бога и его энергий, стал теоретическим фундаментом православного энергетизма с его принципом символического реализма: вся природа и каждое явление символически раскрывают то непостижимое, что является их божественным первообразом, а сам мир есть символ мира божественного. Во множественности, разнообразии и раздробленности земного мира скрыто единство божественного. И даже душевные феномены – воля, память, речь, важны не как объекты психологического наблюдения, а как символы абсолютного бытия, через которые отцы церкви созерцают первооснову мира и человека.

Принцип символического реализма, утверждаемый святоотеческой мыслью, стал основополагающим для русской религиозной философии в ее гносеологических поисках, определяемых онтологией. Неслучайно русские философы определяют свои концепции как «идеальный реализм» (Н.Лосский), «реальный символизм», логизм или видимость «живой реальности» (В.Эрн). Эти концепции пытаются преодолеть противопоставление субъекта и объекта, гносеологии и онтологии, что приводит к широкому использованию в русской философской традиции понятия «гносеологический онтологизм». Истинное знание понимается как онтологические отношения, и эта мысль вырастает на почве анализа святоотеческого понимания Божественных энергий и проникнутости ими мира: «сущим не может быть признана лишь какая-либо часть, элемент бытия, поскольку сущим является всё бытие – и то бытийно, что имеет характер сущности, и то, что относится к проявлениям этой сущности, к ее энергетизму» (10;218). Символический реализм выражает, таким образом, антиномию трансцендентного и имманентного начал, «инаковость» Божества, с одной стороны, и ощущение глубокого внутреннего сродства с ним.

На четком различении трансцендентной и имманентной зон в целостности Божества был основано всё апофатическое каппадокийское богословие, следовавшее античной философской традиции, но вкладывавшее в нее христианский опыт

– опыт благодати. Если апофатизм Платона выражался фразой «уразуметь Бога трудно, изречь же невозможно», то у Григория Богослова он доведен до предела: «изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно» (13;105), что лишает надежды на возможность переложения опыта веры на понятийный язык. Поэтому апофатический метод Богопознания через запреты и отрицания, отражающие его трансцендентность, точнее описывает процесс созерцания, наиболее характерным понятием которого является понятие «тайна». Следовательно, именно мистический опыт как путь к откровению ставится выше требований разума. Бог познаётся не столько через умозаключение («холодное умствование»), сколько через искреннюю и глубокую веру.

В своем сочинении «Пять слов о богословии» Григорий Богослов противопоставляет ограниченность человеческого ума и предмет его постижения. По его мнению, «обнять мыслью столь великий предмет совершенно не имеют ни сил, ни средств» даже возвышенные умы. Скучный в слове и знании, но опирающийся на простые речения веры для св.Григория выше «борзого на язык глупца, который с невежеством доверяет разумным доказательствам» (3;13).

Принципы апофатизма и символического реализма как основания восточно-христианского гносиса определили, таким образом, специфические методы Богопознания, важнейшим из которых является *метод священного безмолвия*. Григорий Богослов, не надеясь на силу слова, призывал к молчаливости: «говори, когда имеешь нечто лучше молчания, но люби безмолвие, где молчание лучше слова» (13;103). Священное безмолвие как метод мистического Богопознания сопряжено с *аскетизмом*, когда человек, по Григорию Нисскому, должен «выйти из всего видимого», «стать вне вещественного мира», «отрешиться от покровов плоти», для того, чтобы в очищенной подвигом и бдением душе отразился Бог.

Призыв к безмолвному богопознанию содержится и в сочинениях Дионисия Ареопагита. Главным элементом его мистики является учение об обожении, которого человек достигает путем созерцания – гносиса. И, несмотря на некоторый уклон в абстрактные спекуляции, Дионисий говорит об особом способе богопознания, мистическом, состоящем в непосредственном внутреннем ощущении Божества, в таинственном прикосновении к Нему (8;354). Исходя из апофатизма, в тот момент, когда человеческая мысль достигает вершины абстракции, когда ум отрешается от всяких образов и представлений и погружается в «таинственное молчание», – человеческий дух «осязает Божество». Таким образом, необходимым условием мистического познания является полное отрече-

шение от всех форм эмпирически-рационального познания и именно в «безмолвном прикосновении» к Божеству человеческий дух обретает возможность его постижения.

У Макария Египетского, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина так же, как и у Дионисия, центральным пунктом мистики является учение об обожении как единении души с Христом-Логосом, при котором человек становится «больше самого себя». Такое единение возможно только в нераздельном сотрудничестве и даже слиянии души и ума, которые зачастую отождествляются. Для такого вида созерцания характерно самоуглубление, открытие истины внутри человеческого духа как области единения трансцендентного и имманентного начал, находящее разрешение в экстазе. Такое единство стало методологической основой гносеолого-антропологических учений преп.Макария о «небесном образе» в человеке и о «плототворении» Логоса, т.е. о снисхождении его в душу в образе божественного света, которые были творчески развиты в аскетико-мистической литературе.

Традицию понимания ума не как тождественного способностям интеллекта, а как свойства души в его способности соединяться с сердцем, продолжил теоретик исихазма Григорий Палама, опиравшийся на новозаветное понимание ума, когда истина скрыта от «разумных и мудрых», но открыта «неразумным», чистым сердцем «младенцам». «Мы точно знаем, что наша мыслительная способность находится в сердце, как в органе»,- писал Григорий Палама,- и соединение с Богом происходит в мистическом пространстве сердца, «ибо Царь Небесный...внутри нас есть» (1;105-106).

«Философия сердца» как синтез, открывающийся в целостном опыте, получила развитие не только в исихастской литературе, но стала основополагающим учением восточного православия и, в том числе, – русской религиозной философии, явившись перекрестком гносеологических и антропологических исканий и основой экзистенциального познания.

Продолжая нравственно-практическую традицию Макария Египетского, из двух начал мистической жизни – гносиса и любви – отдававшего предпочтение любви, Григорий Палама возводит любовь в гносеологический принцип: «богопознание совершается любовью». Любовь в данном смысле не является фактом психологии, она – реальность божественной и человеческой жизни. Именно этот момент в паламитском учении о любви как принципе богопознания был воспринят и развит в русской религиозной гносеологии. «В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины»,- так определял

П.Флоренский основную гносеологическую идею (12;74), а Н.Бердяев видел в любви не только познавательный, но и творческий принцип: творчество как особый тип религиозного опыта любви он рассматривал в связи с обожением, искуплением и божественным откровением.

Русские религиозные философы, конечно, в разной степени были знакомы со святоотеческой мыслью, но все они были глубоко связаны с православной духовной установкой. В своем противостоянии европейской рационализму они искали из характерного для православия единства веры и знания, откровения и умозрения, которое в святоотеческой традиции выражалось понятием «гносис». Сочетая в себе деятельность ума с целым комплексом духовной деятельности (этической, аксиологической и др.), представляя собой опытное познание особого рода (сердечное знание, мистический опыт), а также имея как гносеологические, так и онтологические и антропологические аспекты, восточно-христианский гносис является одним из методологических оснований русской религиозной философии.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Архиепископ Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. Т.8, Прага, 1936.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения.- М., 1994.
3. Григорий Богослов. Творения. Т.1- Спб. (без ук.г.)
4. Зеньковский В.В.История русской философии в 2-х тт. - Т. 1, ч.1. – Л., 1991.
5. Зеньковский В.В. Основы христианской философии.- М., 1997.
6. Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – Киев, 1991.
7. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – М., 1979.
8. Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991.
9. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. – М., 2001.
10. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. – М., 1993.
11. Творения древних отцов-подвижников. – М., 1997.
12. Флоренский П. Столп и утверждение истины. – М., 1992.
13. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-VIII веков. – М., 1999.

Y. Bondareva

EAST-CHRISTIAN GNOSIS: THE UNITY OF REVELATION AND SPECULATION (STUDIES ON THE METHODOLOGICAL GROUND OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

*Abstract:* The article is devoted to the process of formation of Christian gnoseological principles as

methodological basis of Russian religious philosophy. Taking into consideration genetic connection of Russian religious philosophy with the Orient orthodox tradition, especial attention is granted to the Orient patristic philosophy and its interpretation of the cognition of God.

*Key words:* reason, belief, skilled revelation, mystical experience, gnosis, heart philosophy, symbolism, realism, a clever pray, sacred silence, asceticism.

УДК 111.1 : 316

Курочко М.М.

## ОНТОЛОГИИ ПРОЕКТИВНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ\*

*Аннотация:* В данной статье рассматривается проблема проективности социального бытия. Проективность рассматривается как сущностная и экзистенциальная характеристика социальных систем и как модус социального бытия. Выявляются онтологические основания проективности социального бытия и их соотношение в культурно-историческом пространстве.

*Ключевые слова:* онтология, проективность, бытие, социальное бытие, онтологии проективности.

В последнее время тема социальных проектов и проективности социального бытия все более возрастает. У нас в стране заговорили о национальных проектах и проекте России в целом [14, 26, 27]. Появились исследования о формировании целых стран как проектах [2, 8, 28], о конфликтах между ними [24] и их культурно-исторической смене [12]. Исследуются социальные группы, способные к проективности и креативности [31]. Проводятся круглые столы с целью выявления сущности социальных проектов и проективности [33; 19-95]. Поднимается вопрос о роли проектов и проективности в современной цивилизации и их соотношении с планом, моделью и программой [19; 142-153], сценариями [6]. Анализируются роль проектов в контексте социальной борьбы [13], соотношение теории, практики и революционного проекта [17; 83-115], роль социального проектирования в эпоху культурных трансформаций [30]. Развивается проективная антропология [1], а вселенная физиками мыслится как спроектированная [11; 272-288].

Поводом подобного интереса является характер самого человека, его способность самостоятельно и свободно творить себя, свое социальное бытие, вещи и целые «миры». Как и с какими результатами – отдельный вопрос. Но именно в контексте свободы в философии экзистенциализма появляется понятие человека как проекта. Понятие «проект» (лат. *projectus* – высту-

пающий вперед) современными философскими словарями определяется как прототип, прообраз предлагаемого объекта [5; 834]. Здесь мы видим, что данное определение проекта рядоположено понятию «парадигма». Различия между понятиями «парадигма» и «проект» заключаются в том, что «парадигма» есть момент основания и статики, а «проект» – момент цели и динамики, динамики осознанной, связанной с реализацией того, что должно быть.

В XX веке философия фиксирует понятия «проект» и «проективность» как базовые характеристики человека. Человек есть проект. Он – выброшенное в будущее и вовне сущее, обретающее свою самость и сущность не как нечто статическое, фиксированное, данное, но как отложенное, выброшенное вовне, как заданное. Указанные понятия использовались представителями экзистенциализма: М. Хайдеггером, К. Ясперсом, Ж.-П. Сартром, А. Камю и др.

Ж.-П. Сартр писал: «...Человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это, прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия» [29; 319-344]. Проективность есть способ бытия человека. И в этом отношении противостоит квиетизму\* во всех его формах.

Если Ж.-П. Сартр видел в проекте проявление свободы человека, то Ж. Батай – утрату им своей сакральности, цельности. Проект выбрасывает человека в будущее, в царство вещей и объектов,

\* Понятие «квиетизм» (франц. *quietisme*, от лат. *quietus* – спокойный, безмятежный, *quies* – покой) – первоначально обозначало религиозно-этическое учение, представители которого провозглашали полную пассивность и спокойствие, подчинение божественной воле, равнодушие к добру и злу, отречение от мира и др. В переносном смысле понятие «квиетизм» означает созерцательный образ жизни, бездеятельность. В качестве форм квиетизма можно рассматривать и конформизм, наркотизацию, гедонизм, которые уводят человека от познания и реализации собственной сущности в область призрачных образов и состояний.