Е.Н. Селезнева
А.В. Каменец

КУЛЬТУРОЛОГИЯ РУССКОГО МИРА:

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ НАЦИОНАЛЬНОГО МЕНТАЛИТЕТА

Александр Каменец

Культурология русского мира: духовные основы национального менталитета

ООО "Квант Медиа"

2016

УДК 008:17.035.3(470)
ББК 71я7+63.5-75я7

Каменец А. В.

Культурология русского мира: духовные основы национального менталитета / А. В. Каменец — ООО "Квант Медиа", 2016

Предлагаемое учебное пособие представляет перспективное направление в гуманитарном и художественном образовании, сформировавшее новую учебную дисциплину «Культурология Русского мира». Авторы пособия раскрывают основные проблемы освоения русской культуры в контексте научных подходов и взглядов, господствующих в современной культурологии, социологии, педагогике и психологии. Особое внимание в работе уделяется отечественной философско-религиозной традиции как предпосылке глубокого, содержательного изучения отечественной культуры и перспектив ее развития в современном мире. Пособие адресовано учащимся и специалистам, чьи профессиональные устремления связаны с разными сферами отечественной культуры и образования, а также широкому кругу читателей, интересующихся вопросами становления и развития русской культурной традиции.

УДК 008:17.035.3(470)
ББК 71я7+63.5-75я7

© Каменец А. В., 2016
© ООО "Квант Медиа", 2016

Содержание

Введение 6
Лекция 1. Проблемы освоения культуры Русского мира 9
Вопросы и задания семинарского занятия 15
Лекция 2. Предмет культурологии Русского мира 16
2.1. Культурология Русского мира как область научного исследования 17
2.2. Символическая организация христианской культуры 23
2.3. Религиозная картина мира как область сакральной культуры 28
2.4. Категория сакральности в контексте духовно-нравственных традиций 32
Вопросы и задания семинарского занятия 35
Лекция 3. Исторические вехи формирования русской религиозно-философской традиции 36
3.1. Роль патристики в формировании христианской культуры. Типологические черты русско-христианской картины мира 37
3.2. Основные парадигмы древнерусского религиозно-философского знания 42
3.3. Историческая роль христианской культуры в формировании идентичности славянского мира 45
Конец ознакомительного фрагмента. 49

А. В. Каменец
Культурология русского мира: духовные основы национального менталитета

© Селезнева Е. Н., Каменец А. В., 2016.
© ООО «Квант Медиа», 2016.

Введение

Современная отечественная культурологическая наука формировалась преимущественно на основе зарубежных исследований. Соответственно, различные направления и школы культурологии в нашей стране развивают исследовательские традиции, наследующие проблематику, концепции, системы взглядов зарубежных ученых. Изучение достижений отечественных философов, мыслителей, обращавшихся в своих работах к проблемам культуры, носит эпизодический характер. Этот перекос в российских культурологических исследованиях имеет два негативных последствия.

Первое заключается в распространенном некритическом заимствовании положений зарубежных исследований без сопоставления с культурно-историческим опытом и современной социальной реальностью России. Такое «слепое» заимствование в значительной мере обесценивает обращение к мировой исследовательской практике в отечественных работах культурологической тематики – ведь чтобы лучше понять и освоить «чужое», следует прежде сопоставить его со «своим».

Второе последствие – безусловная недооценка собственных исследовательских, философских, художественных и религиозных традиций изучения культуры, во многом объясняющая кризис отечественной культурологии.

Особо следует выделить проблему сохранения народами России собственной национально-культурной идентичности в условиях глобализации – вытеснения «великой цивилизацией Запада» на обочину международной политики стран, сохраняющих традиции мультикультурализма и межкультурного диалога. Этот процесс – форма давления транснациональных структур, монополизирующих права на мировые ресурсы, необходимые для экономического и политического доминирования, распространения своего господства в современном мире.

Для жителей современной России в этой ситуации крайне актуальным становится обращение к собственной традиционной ментальности, понимание своеобразия российской культуры как необходимой основы для выбора дальнейшего самостоятельного пути. Это та позиция, которую современное российское общество может противопоставить прозябанию, угасанию и деградации.

В предлагаемом учебном пособии не ставится задача хронологически полно, детально рассмотреть историю отечественной культуры, все ее этапы. Выбор культурно-исторического материала для анализа и комментирования продиктован стремлением изучить наиболее существенные аспекты духовной жизни в истории России, которые послужили бы развитию «Культурологии Русского мира» как самостоятельной научной и образовательной дисциплины.

В системе гуманитарных наук культурология остается одной из самых проблемных ввиду сложности и междисциплинарности ее главного объекта – феномена культуры. С одной стороны, не вызывает сомнений важность и необходимость изучения человеческой культуры разными специалистами – историками, психологами, социологами, педагогами. С другой стороны, сама «неуловимость» этого объекта, связанная с невозможностью его «локализации» и последующего экспериментального изучения создает предпосылки для множества спекулятивных теоретических построений «по поводу культуры», исключающих необходимую строгость научного обобщения.

Лесли Уайт, первый ученый, фактически утвердивший культурологию в статусе научной дисциплины, своей программной статье предпослал эпиграф из работы Вильгельма Оствальда «Принципы теории воспитания»: *«Эти специфические человеческие особенности, которыми раса Homo sapiens отличается от других видов животных, объединены*

названием "культура". А если так, то наука о специфически человеческой деятельности может быть наиболее адекватно названа культурологией…».

Отметим, что ключевой в этой цитате является принципиальная позиция относительно изучения человека как главного субъекта культуры в качестве «человека разумного» (Homo sapiens), но не как «человека-животного» (Homo animals) по аналогии с изучением живых систем в естественнонаучных исследованиях, а также не как «человека делающего» (Homo faber) по аналогии с изучением этих же систем техническими науками. Тем самым Л. Уайт с самого начала дает понять, что за академической полемикой о сущности науки о культуре стоят различные, во многом диаметрально противоположные нравственно-мировоззренческие позиции по отношению к человеку. С традиционной, «условно-объективистской» точки зрения возможны только две исследовательские позиции: внимание обращается либо на духовное, разумное начало, либо на начало физиологическое, утилитарно-инструментальное.

Отталкиваясь от факта принадлежности человека к разумной, духовной реальности, Л. Уайт делает важный вывод – *«в одном только человеческом виде и больше нигде мы обнаруживаем понимание как процесс приспособления, осуществляемый символическими средствами»*[1].

Этот интерес к «символическим средствам» деятельности человека обусловил то внимание, которое в настоящем пособии уделяется религиозно-философской традиции и ценностно-мировоззренческим основам русской культуры.

Например, для понимания духовного содержания русской культуры особое значение имеет знакомство с традицией исихазма, в значительной мере определившего не только характер религиозной практики русского монашества, но и мировоззрение представителей светского общества, для которых русская православная аскетика служила важнейшим духовно-нравственным ориентиром.

Основательное изучение проблем русской культуры предполагает также ознакомление с процессом формирования церковно-политической идеологии, в значительной мере повлиявшей на гражданские ценности русского народа. Малоизученной в традиционных образовательных программах по культурологии является и тема раскола в церковной жизни России, его места в дальнейших социокультурных и политических преобразованиях. Между тем, представители раскольнического движения также внесли свой вклад в формирование духовной культуры России и национального менталитета народов и этносов Русского мира.

Не менее актуальным является знакомство с трудами отечественных философов, рассматривающих проблемы русской культуры изнутри – в соответствии с ее глубинными духовными и мировоззренческими устремлениями.

Обращение к отечественной религиозно-философской традиции, по представлению авторов пособия, может способствовать развитию у слушателей курса навыков философского мышления и формированию ценностно-мировоззренческих установок в оценке культуры Русского мира, а также мировой культуры – в контексте той роли, которую Россия уже сыграла и продолжает играть в современном цивилизационном процессе.

Представленный в пособии учебный курс «культурология русского мира» разработан учеными-культурологами еленой николаевной селезневой и александром владленовичем каменцом. он прошел апробацию в обширной исследовательской и педагогической деятельности авторов, в частности, в лекциях и семинарах, которые е.н. селезнева и а.в. каменец ведут в центре творческого развития и музыкально-эстетического образования детей и юношества «радость» для педагогов дополнительного образования Москвы, а также на

[1] *Уайт Л.* Избранное: Наука о культуре. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – С. 422.

профориентационных занятиях для старшеклассников лицея культуры и искусств цтриМЭо «радость».

История центра «радость» – это история образовательного учреждения, более 30 лет последовательно развивающего сферу массового музыкально-эстетического образования как социальную среду личностного развития детей и подростков. в пространстве этой среды любая творческая и учебная деятельность – музыкальная, художественная, исследовательская – рассматривается как форма становления нравственного и гражданского самосознания учащихся, формирования их художественного мировоззрения и навыков социального общения.

При такой постановке образовательных задач потребность в культурологии, как науке, систематизирующей и обобщающей разнородные знания из смежных научных областей – истории искусства, социологии, психологии, теории информации – многократно возрастает. дело в том, что в современной образовательной практике мы нередко отдаем приоритет технологии обучения, решению утилитарных, прагматических задач, забывая, что за вопросом как учить, всегда стоит вопрос – чему учить и, главное, какой цели подчинить сам процесс воспитания и образования. именно в этих вопросах культурология дает нам смысловые и ценностные ориентиры.

Основная задача предлагаемого курса – выявление уникального своеобразия традиций русской культуры, ее этических и эстетических ценностей, которые необходимо учитывать в современном гуманитарном и художественном образовании.

Для читателей настоящего пособия эта задача должна представлять интерес в той мере, в какой она может способствовать более качественной и глубокой подготовке специалистов в сфере духовно-нравственного и художественно-эстетического развития личности.

Лекция 1. Проблемы освоения культуры Русского мира

Понятие «Русский мир». Его концептуальные основания: религиозные (как канонической территории Русской Православной Церкви), социальные, культурные. Русский мир как выражение духовных основ национального менталитета. Русский мир в геополитическом измерении как «над-национальная» полиэтническая общность, сохраняющая культурно-этническое многообразие поверх политических и этнических границ на постсоветском пространстве. Объединяющие факторы: русский язык, русская культура, православная вера. Русский мир как наднациональный проект сохранения цивилизационной идентичности России.

Историко-культурологический генезис Русского мира. Наследование русского духовного опыта в контексте современных научных парадигм. Определение наследия в системе координат социокультурных взаимодействий русской религиозно-культурной традиции: аксиологической, функциональной, динамической. «Культура памяти» как способ сохранения и передачи традиционных культурных ценностей (Д. С. Лихачев «Прошлое – будущему»). Социальные функции наследия Русского мира: социализация (инкультурация), преемственность, референция. Проблемы формирования и сохранения ценностных параметров культурной идентичности. Символические доминанты культурной идентичности России: альтернативы политического либерализма и христианской метафизики. Определение динамики развития русской культуры как «единства традиции и творчества» (Н. А. Бердяев); история русской культуры как формирование национальной традиционной духовности.

Кризис гуманитарного образования, ставший очевидным в середине 1990-х годов, неуклонно подрывал доверие к исторически сложившимся стандартам образования и воспитания. Гуманитарные предметы и составлявшие их главное содержание гуманистические ценности и выстраданные человечеством идеалы фактически были девальвированы как устаревшие в эпоху торжества утилитарной рациональности и рыночных измерений качества жизни. Более того, получила распространение оценка истории России, ее многовековой культуры как «негативной идентичности». По определению ведущих социологов, негативная идентичность конструируется на основе представлений о себе как «неспособных изменить жизнь к лучшему», – «обиженных, угнетенных, обделенных, с ущемленной национальной гордостью, комплексом неполноценности и т. д.»[2].

В ходе социокультурных трансформаций 1990-х годов разрушились не просто символы и позиции «великой державы», что реально выразилось в отрицании культурного своеобразия и традиционной идентичности России, но также и установки на какие-либо перспективы развития страны, без чего невозможно управление модернизационными (реформирующими) процессами. Все это, безусловно, оказало соответствующее влияние на процессы образования и воспитания, которое вольно или невольно стало транслировать принципы негативной идентичности на подрастающее молодое поколение.

В Законе Российской Федерации «Об образовании» определение целей и задач воспитания включает «моделирование воспитательного пространства самоопределения и самореализации личности». Учитывая этот фактор (значимость формирования интеллекту-

[2] *Дробижева Л. М.* Идентичность и этические установки русских в своей и иноэтничной среде // Социс, 2010, № 12. – С. 53.

ально-духовных потенций личности для ее самоопределения и самореализации), следует признать необходимым кардинальное обновление принципов и стандартов образования и воспитания, повышение статуса гуманитарных наук и художественной педагогики, их роли в формировании национально-культурной идентичности и возобновлении той преемственности поколений россиян, которая прервалась в ходе реформ 1990-х годов.

Достижение этих целей невозможно без разработки дискурса «позитивной идентичности» и проектирования ценностных параметров духовно-нравственного развития личности в базовых понятиях социализации и инкультурации. Эти параметры содержательно будут выражать те духовно-нравственные символы, которые лежат в основе формирования национально-государственной идентичности России, декларируют надлежащим образом ее историческое прошлое, наследие и традиции, богатое культурное достояние.

Главная задача проектирования ценностных параметров формирования позитивной идентичности – разработка историко-культурологических программ, раскрывающих дискурс духовности в контексте важнейших исторических этапов развития российской государственности: Киевская Русь – Московское царство – Российская империя – Советский и Постсоветский период. Со сменой этих периодов непосредственно связаны особенности становления русского национального характера. Ими обусловлена «прерывность» (дискретность) русской истории, ее «неорганичность» по сравнению с эволюционистскими тенденциями в Западной Европе, где «дифференциация и интеграция» (по определению Э. Дюркгейма) были важнейшими критериями становления европейского социума в его неуклонном стремлении к «адаптации», к рационализации образа жизни.

Причины «нерационализируемости» русской национальной истории Н. А. Бердяев видит в определенной «противоречивости» народной индивидуальности: *«народ, обладающий величайшим в мире государством, не любит государства и власти», «у русского народа нет той любви к историческому величию, которым так пленены народы Запада», «Русские моральные оценки определяются по отношению к человеку, а не к отвлеченным началам собственности, государства, не к отвлеченному добру», «Русские ищут не столько организованного общества, сколько общности»,* и т. д.[3].

Далее философ пытается объяснить причины этой противоречивости: *«В России не было резких социальных граней, не было выраженных классов. Россия не была в западном смысле страной аристократической, как не стала буржуазной. Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие. Можно открыть противоположные свойства в русском народе: деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядоверие и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм и универсализм, всечеловечностъ; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость, рабство и бунт»*[4].

Можно ли вообще выразить «Русскую идею» как *универсальную черту Русского самосознания?* Н. Бердяев не рассматривает ее как основу преемственности историко-культурного опыта, поскольку этот опыт фрагментарен, дискретен – и, соответственно, он обрывает исторические связи, обрывает саму возможность интеграции социокультурного опыта, от которого можно двигаться к другим адаптационным позициям… Русскую идею выводят из анархии, хаоса, «совмещения противоположных начал». Каждый век Русской истории, по мнению этого философа, имеет свои характеристики Русской идеи. Поэтому «выбор

[3] *Бердяев Н.А.* Русская идея. – СПб.: Азбука – Аттикус, 2012. – СС. 298–299.

[4] *Бердяев Н. А.* Русская идея. – СПб.: Азбука – Аттикус, 2012. – С. 30–31.

века» по наиболее характерным проявлениям духовных и социальных исканий становится у Н. Бердяева методологически «нерационализируемым» принципом понимания Русской идеи. По его мнению, невозможно дать «строго научное определение Русского национального типа»[5], поскольку речь здесь идет о «народной индивидуальности».

Любое научное понятие, как известно, обобщает эмпирические факты, данные исторического опыта. А если учесть, что все социальные понятия и категории разработаны преимущественно западной социологией, которая имела совершенно иной исторический опыт, чем Россия, то становится очевидной трудность, на которую указывает Бердяев. Он приводит известные стихи Тютчева:

Умом России не понять,
Аршином общим не измерить,
У ней особенная стать,
В Россию можно только верить.

Это – как бы тайна определения народной индивидуальности, принципиально непостигаемая через рациональное знание, но открывающаяся через теологические категории веры, надежды, любви: *«Русский народ религиозный по своему типу и по своей душевной структуре»*[6]. Н. А. Бердяев стремится раскрыть этапы формирования русского исторического самосознания, входя в различные периоды русской истории, которых он насчитывает пять: *«Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская, Россия советская и, возможно, что будет новая Россия»*[7].

Безусловно, такая широкая экспозиция требует междисциплинарных подходов в изучении русской культуры и национального наследия; поэтому в данном контексте необходимо показать истоки формирования русской духовности как специфического национального типа, конституирующего образ русского народа, – его принципы бытия, которые Н. А. Бердяев назвал «Русской идеей».

Исторические вехи генезиса Русской идеи – в формировании позитивной идентичности Киевской Руси. Она определяется, прежде всего, преемственностью опыта веры как стиля христианского наследования. И здесь необходимо выделить и учесть в качестве фактора развития русской духовности роль патристики, Учения Отцов Церкви (греч. Εκκλησιαστικοί Πατέρες). В недрах патристики формируются герменевтические методы, в том числе метод аллегорической экзегезы, сыгравший огромную роль в формировании русской духовности. Духовная герменевтика / экзегеза определила основные параметры христианской картины мира, отличающиеся от языческих представлений как исторической темпоральностью – эсхатологически-векторным онтологическим основанием, так и Символом Веры, – тем сакральным сознанием, которое сформировало монотеистическую картину мира.

Поскольку генезис исходного русского духовно-культурного фонда восходит к византийской традиции, следует рассмотреть восточно-христианский дискурс и те последствия культурно-исторического развития, которые связаны с принятием христианства в Древнерусском государстве. Древняя Русь наследует богатейший культурно-духовный опыт, который был накоплен к этому времени Византией, обладавшей, по свидетельству исторических источников, высочайшей культурой во многих областях богословия, философии, этики, эстетики, архитектуры, словесности, искусства церковной поэзии и т. д. Наследие Византии в

[5] *Бердяев Н. А.* Русская идея. – СПб.: Азбука – Аттикус, 2012. – С. 29.

[6] *Бердяев Н. А.* Русская идея. – СПб.: Азбука – Аттикус, 2012. – С. 297.

[7] *Бердяев Н. А.* Русская идея. – СПб.: Азбука – Аттикус, 2012. – С. 31.

русской культуре по-разному оценивалось философами и культурологами – от признания значения «Русского византизма» до отрицания его позитивной роли в культурно-историческом развитии Древней Руси. И эти альтернативные тенденции также должны присутствовать в образовательных программах изучения истории России, чтобы представить всю палитру множественных позиций, в контексте которых формировалась позитивная идентичность русской национальной культуры.

В формировании русской духовности большую историческую роль сыграли братья Кирилл и Мефодий, канонизированные в качестве святых, и их последователи. Переведя на славянский язык Библию и другие святоотеческие тексты, они дали древнерусским «неофитам» возможность изучать патристику. Наиболее известными на Руси стали византийские духовные авторитеты – святые Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирин и другие.

Патристика – как форма построения христианской культуры и одновременно ее саморефлексия – определила общую логику формирования восточно-христианской культурной традиции, в которой соединялось «несоединимое» – вера и знание – «Иерусалим и Сокровенные Афины», по определению Л. Шестова. Это не просто совокупность теологических догм, предопределивших методы христианского философствования, но прежде всего способ универсализации христианского духовного опыта, который можно теперь было не только наследовать вкупе с обученными «чужим знаниям» клириками, родовичами-соплеменниками, но и транслировать во времени.

Методы духовной герменевтики / экзегезы позволили адекватно интерпретировать / истолковывать канонические тексты, не искажая их духовного содержания. Семиотика канонических текстов (смыслоозначающих символов) создала особые культурные коды, которые становились своего рода «объясняющей моделью» бытия и мышления. Эти культурные коды будут в дальнейшем истоками формирования православного дискурса русской духовности, в котором актуализировались и закреплялись не просто догматические учения как «сумма знаний» или их институциональные носители, но прежде всего антропологические и социальные установки – практики устроения внутреннего мира человека. В отличие от языческой картины мира, здесь уже нет «слитности материального и духовного»; духовное начало вычленяется в оппозициях добра – зла, света – тени, целомудрия – порока, истины – заблуждения и т. д. Это духовное содержание составляет «ядро», христианско-антропологический стержень русского менталитета, заключающийся в особом строе самосознания, а также синергетийной православной практике. Огромную роль в развитии русской духовности сыграло учение исихазма – специфической сакральной антропотехнике, позволявшей достичь высочайшего уровня духовно-нравственного совершенства, понимаемого как «обожение человеческого естества», или, другими словами, «стяжание благодати».

В возрождении образа позитивной идентичности России существенное значение имеет реконструкция и современная интерпретация исходного восточно-христианского дискурса, – а соответственно, герменевтические методы трансляции его содержания в современную культуру. Очевидно, что такие разработки должны находиться в поле компетенции культурологии – это не могут быть аутентичные реконструкции богословских учений (возможные или даже необходимые в сфере богословия). Перед культурологией же стоит задача современной научной интерпретации этого знания, изучения преемственности того духовно-культурного фонда, который выступал в качестве исходных оснований развития христианской культуры в Древней Руси. Соответственно важны не только сами по себе знания о русской духовности как специфическом интеллектуальном фонде человеческой культуры, но прежде всего знание ценностных, личностных установок, духовной энергетики, которые составляли особенности устроения внутреннего мира человека, особый строй его сознания, представленный в святоотеческой антропологии.

Первоначальный христианский антропологический базис заложил основы формирования христианской этики, воплотившейся не только в воспитании личностных черт, но и в христианской социальности: нормах, практиках, поведении, общественной организации и т. д. В формировании русской христианской этики определенную роль сыграли исторические образы, представленные в литературных памятниках древнерусской культуры – «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона, «Поучении детям» Владимира Мономаха, «Речи философа» в «Повести временных лет» и других источниках, ставших кодексом нормативов организации жизни для разных слоев русского общества. Это действительно были «родники» христианской этики Киевской Руси. Идеи милосердия и правдолюбия были явлены не только в качестве «идеализированных» образов русских святых – Бориса и Глеба, Феодосия Печерского и Евфросинии Полоцкой, затем, во Владимирской и Московской Руси – Александра Невского и Сергия Радонежского, в Российской империи XVIII века – Серафима Саровского, а также многих других. «Православно-коллективистский» общественный идеал давал духовный и культурный импульс грядущему, помогал Московской Руси сохранить себя в годину бедствий. Высокий духовный опыт нашел достаточно глубокое выражение в «Добротолюбии» – базовом основании институций древнерусского государства, своего рода вершине богословских суждений христианской Руси.

Таким образом, в становлении русско-христианской этики как главного содержания русского национального типа можно выделить два основных плана: духовно-антропологический и духовно-социальный. Каждый из них доминировал в тот или иной исторический период.

Анализ культурологических, исторических, философских, социологических исследований российского общества, его прошлого и настоящего позволяет выделить в качестве главных сущностных характеристик национально-культурного своеобразия России, отличающих ее от стран Западной Европы, традиционное стремление русского человека к социальной справедливости в сочетании с повышенной восприимчивостью к страданиям людей. Необходимо отметить, что речь идет прежде всего о сочетании этих стремлений, которое составляет главную особенность менталитета народов и этносов, идентифицирующих себя с русским суперэтносом. В сознании людей, встраивающих себя в традиционный российский социум, эти два стремления неравнозначны. Сострадательность, сочувствие к «униженным и оскорбленным» является традиционной доминантой мироощущения и мировосприятия русского человека; при этом стремление к социальной справедливости становится «вспомогательным механизмом» в деле оказания помощи как «ближним», так и «дальним».

В культурно-антропологическом контексте отказ от такой иерархии в формировании общественного сознания привел к реальной угрозе потери главной национально-культурной особенности представителей российского суперэтноса – их «всемирной отзывчивости», о которой писал Ф. М. Достоевский[8], с последующей ассимиляцией в мире европейской культуры и потерей национально-культурной идентичности перед лицом «Великого Запада». Достаточно привести в качестве наглядного примера заполнившие средства массовой информации, художественную литературу сюжеты с героями, которые сражаются со злом исключительно с позиции силы. Самоутверждаясь, они беспощадно уничтожают врага (украл я – все хорошо, все правильно; украли у меня – плохо, несправедливо!). У них нет ни милосердия, ни умения прощать, им чуждо стремление воздействовать на царящую в мире социальную несправедливость построением «встречного» мира гуманизма, добра и красоты.

[8] *Достоевский Ф. М.* Пушкин (очерк) / Достоевский Ф. М. Избранное. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2000. – С. 111.

Сегодня остро стоит задача реабилитации в массовом сознании жителей России установки на создание гуманистического социума, в котором должен отсутствовать в качестве ценностной доминанты принцип достижения индивидуального благополучия за счет сограждан, любой ценой (в соответствии с лозунгом «цель оправдывает средства»). Соответственно, «борьба за социальную справедливость» должна рассматриваться исключительно с точки зрения ее реальных возможностей в достижении социального благополучия большинства членов общества.

Решение этой задачи предполагает использование имеющихся национально-культурных ресурсов по возрождению общественной атмосферы взаимопомощи (вместо «волчьей» конкуренции), отзывчивости (вместо зоологического индивидуализма и эгоизма), уважения к каждому члену общества независимо от социального положения и уровня дохода (вместо унижения и подавления личности «сильными мира сего»). Необходимо, образно говоря, «одушевление» проводимых реформ и формирование соответствующего гражданского общества, в котором главной является не установка на борьбу с той или иной «несправедливостью» (в значительной мере политизированная, с привкусом пиар-технологий), а стремление помочь тем, кого можно признать социально неблагополучными, незащищенными членами общества.

В реализации этой стратегии особая роль должна принадлежать отечественной художественной культуре, которая традиционно воплощала и формировала указанную выше особенность национально-культурного менталитета народов России – отзывчивость и сострадательность как скрепы социальной самоорганизации и как фундамент национального самосознания.

В современном рационализированном и компьютеризированном социуме в этой связи особенно востребованными становятся такие отличительные потенциальные возможности художественной культуры, как «эмоциональный тренинг» при восприятии произведений искусства; развитие образного и синтетического (а не только схематического и аналитического) мышления, социальной активности, нацеленной на служение ближнему; развитие навыков общественно-прогностичного мышления, способного предвидеть отрицательные социально-экологические последствия тех или иных программ, планов, реформ для реальной жизни людей, их повседневного быта и бытия в целом.

Влияние русской художественной культуры на отечественную науку, философию и образование традиционно было огромным потому, что в основе ее лежал «антропный» дискурс, суть которого заключалась в моделировании сугубо художественными средствами вариантов гуманизации социума через формирование соответствующих «внутренних готовностей», установок самой личности. Именно в совершенствовании, гуманизации самой природы человека лучшие отечественные художники, писатели, мыслители видели главное условие развития общества и решения его проблем, способствуя общему приращению «человековедческого» знания о «должном». Сформировалась своего рода «социология духовной жизни», которая может быть представлена как экспликация дискурсов духовности в их социальной значимости для формирования национально-государственной идентичности.

Репрезентация дискурсов духовности на разных этапах истории России предполагает не только изучение ее исторического и художественного наследия, но и выявление духовных устремлений каждой эпохи, определявших формирование российской государственности. Эти устремления, в сущности, – мировоззренческие образы, «картины мира», которые динамично изменялись в культурно-историческом развитии, формируя особую ментальность, ядром которой является «Русская духовность» не в качестве «продукта адаптации и рационализации» согласно европоцентристским прописям западноевропейских антропологов, но в качестве особого социокультурного кода.

Вопросы и задания семинарского занятия

1. Как можно определить предмет культурологии Русского мира?

2. Определение культурного наследия как категории культуры. В чем смысл христианского культурного наследия?

3. Как соотносятся понятия «наследие» и «наследование»?

4. Какие социальные функции выполняет культурное наследие?

5. Как соотносятся в культуре традиции и инновации?

6. Что такое культурная идентичность?

Лекция 2. Предмет культурологии Русского мира

Основные направления исследований русской культуры. Специфика русской религиозно-философской традиции как главной составляющей культурологии Русского мира, ее взаимосвязь с традициями восточного православия и западного рационализма. Возникновение русской философской мысли в Древней Руси после принятия христианства. Влияние византийской патристики на формирование русской религиозно-философской традиции. Апокрифы и агиографические источники. Периодизация русской философии. Проблема фальсификации русской философской культуры: дискуссии о ее «отставании» от западноевропейской философской культуры (ПЯ. Чаадаев, Г. Г. Шпет). Различие путей развития России и Запада. Отсутствие «религиозного обновленчества» как секуляризированной культуры западной Реформации. Историческая роль кирилло-мефодиевского наследия в формировании русской культуры. Особенности русской религиозно-философской культуры: альтернативы христианского антропологизма и западного гносеологизма (В. В. Зенъковский). Русская философия как воплощение «национальной идеи»: ее предмет – «духовное становление русской нации» (В. В. Зенъковский). Символическая организация русско-христианской культуры. Религиозная «картина мира» как область сакральной культуры. Категория «сакральности» в контексте духовно-нравственных традиций.

2.1. Культурология Русского мира как область научного исследования

Название предмета гуманитарной научной дисциплины «культурология» состоит из двух понятий: латинского «культура» (cultura) и греческого «логос» (λόγος), интегрирующих общий смысл обозначаемого ими предмета.

Латинскому значению понятия «культура» посвящено множество исследований, в которых интерпретируется восходящий к трудам Цицерона широкий спектр символических смыслов «культивирования»: от понятий агродеятельности, связанной с сельскохозяйственным трудом и возделыванием полей для посева, до этических значений формирования духовно-нравственной системы ценностей в личностном развитии.

В этих интерпретациях культуры обычно акцентируется ассоциативный смысл «переноса значений»: *«от возделывания земли для хорошего урожая до возделывания души»*[9]. При этом указывается, что значение универсалии «культура» столь многозначно, что попытки выявить ее общие смыслы и предложить соответствующие общезначимые термины оказываются не слишком успешными. Как правило, определения культуры обусловлены той картиной мира и господствующей в данный конкретный исторический период системой ценностей, в контексте которых концептуализируется данное понятие.

В исторической традиции культурные универсалии связывались с тем гуманистическим содержанием, которое сформировалось в эпоху Просвещения, где культура отождествлялась с рациональной деятельностью и некоей универсальной энциклопедической картиной мира, которая в единстве разных наук о культуре и научного познания должна была стать главным предметом образования и воспитания.

Французские энциклопедисты Д. Дидро и Ж. Л. Д'Аламбер ставили своей целью просвещение народа, понимая просветительскую деятельность в самом широком смысле, положенном ими, в частности, в работу над составлением «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел».

В разных учебниках выделяются этапы модификации понятия культуры в контексте ведущих концепций той или иной исторической эпохи, религиозных и философских воззрений, но нигде не акцентируется тот очевидный факт, что в западноевропейской и русско-христианской традиции сформировались альтернативные представления о культуре.

Западноевропейская традиция разрабатывала оппозицию «природа – культура», где культура понималась как мир искусственных вещей, созданных человеком, и тем самым противопоставлялась природе-натуре (в соответствии с тезисом: «все, что не натура, то культура»).

В таком понимании подчеркивался именно социализирующий смысл всякой культурной деятельности, тот ее программный тезис, в соответствии с которым культура не наследуется генетически, а осваивается в разных формах социальной деятельности (инкультурации, социализации). Такой подход господствовал с начала XVIII вплоть до конца XIX века. При этом в западноевропейской морфологии наук о культуре понятие «духовного» постепенно стало замещаться понятием «идеационального» (от слова «идея»).

Что касается христианской – и в особенности православной – традиции, то она всегда связывала понятие «культуры» не столько с общесоциологическими и антропологическими представлениями, сколько с духовными основаниями.

---

[9] История культурологии / Под ред. А. П. Огурцова. – М.: Гардарики, 2006. – С. 252.

В своем «Письме о культуре» Н. Бердяев подчеркивает: *«В жизни общественный духовный примат принадлежит культуре. Не в политике и в экономике, а в культуре осуществляются цели общества. И высоким, качественным уровнем культуры измеряется ценность и качество общественности»*[10].

В XX веке появляется новая оппозиция: «культура – цивилизация», где культура стала пониматься как выражение духовности, органичности, некоего восходящего творческого развития в сфере интеллектуальной, философской и религиозной деятельности, формирующей содержательную наполненность и эстетическую значимость общечеловеческого развития, тогда как определения «цивилизации» фиксировали исключительно совершенствование технологий. В работах О. Шпенглера, Н. Бердяева выразительно противопоставляются культура и цивилизация – как «органическое» и «механистическое».

Бердяев акцентирует прежде всего «неутилитарный характер» культуры – в качестве главного отличия от цивилизации: *«Если цивилизация родилась в борьбе человека с природой»* (что в контексте современной эволюционной интерпретации обозначается понятием адаптация), то *«культура родилась из культа», «истоки ее сакральны»*[11]. В интерпретации оппозиции «культура – цивилизация» философ указывает на главное различие между этими понятиями, которое, по его мнению, заключается именно в утрате содержательных смыслов духовности в определениях цивилизационного развития.

Ни передовые технологии и материальные практики, представленные в самом широком формате инновационных проектов, ни весь набор юридически изощренных регулятивных стандартов (в виде норм, правовых санкций, технологически совершенных паттернов – образцов поведения и деятельности), а также самых изощренных трансформаций религиозных культов с их эзотерической символикой не могут выразить того универсального содержания духовности, которое в максимальной полноте представлено в символах христианской культуры.

Известный автор многотомных изданий по древнерусской и средневековой эстетике В. В. Бычков дает глубокую характеристику мистических мотивов в творчестве известного писателя Серебряного века Д. С. Мережковского. Характеризуя критику писателем «заостренного техницизма и бездуховной цивилизации», Бычков анализирует еще один смысл понятия «культура», который был безнадежно утрачен современной западно-ориентированной социологией и антропологией. *«Ведь следует помнить, <…> что слово „культура“ происходит от древнего латинского корня cultus – „почитание богов“. И во всех исторически известных культурах помимо совершенствования и устроения материальной стороны жизни <…> есть духовное, бескорыстное зерно, основание нового религиозного культа, установление новой связи человеческого сердца с божественным началом мира, с бесконечным»*[12]. Именно идеальное ядро культуры, утилитарно бесполезное, животворит ее, а накопление знаний, открытия техники и вся внешняя цивилизация «без дыхания идеальной жизни» – только мертвая оболочка культуры. И далее: *«Религия еще не культура, но нет культуры без религии, поскольку в рядах поколений человечества устанавливается мистическая связь человека с „бесконечным“ (или трансцендентным), которая утрачивается, когда культура погружается в цивилизацию, в „урбанистические пустыни“ виртуальных миров – ни поэзии, ни любви, ни веры… никаких волнений, кроме волнений спорта и биржевой игры»*[13].

---

[10] *Бердяев Н. А.* Философия неравенства / Составл., предисл. и примеч. Л. В. Полякова. – М.: ИМА-Пресс, 1990. – С. 247.

[11] *Бердяев Н. А.* Философия неравенства / Составл., предисл. и примеч. Л. В. Полякова. – М.: ИМА-Пресс, 1990. – С. 249.

[12] *Бычков В.* Теургическая эстетика. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2007. – С. 97.

[13] *Бычков В.* Теургическая эстетика. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2007. – С. 97.

В данном контексте определение культуры имеет ярко выраженный аксиологический смысл – *«ибо что такое культура, как не измерение, накопление и сохранение ценностей»*[14].

Очевидно, что приведенное в качестве примера одно из множества возможных уточнений культурных универсалий, существенно трансформирует повторяемое как заклинание во всех учебниках культурологии определение культуры в абстрактно-этическом значении «культивирования», что при утрате нравственно-этических критериев легко может быть переосмыслено в значении технологических изменений без всякого следа не только сакральной составляющей, но, вообще говоря, любой системы ценностей.

Таким образом, духовное содержание культуры, которым обусловлена индивидуальность и самобытность разных типов культур, оказывается нивелированным в неопределенно понимаемых инновационных технологиях, которые вообще могут ограничиваться уровнем материальной практики.

Если цивилизационные изменения характеризуются некими общими признаками – дифференциацией и интеграцией усложняющихся социокультурных взаимодействий по мере продвижения научно-технического прогресса, ростом и умножением коммуникативных связей, разрастанием информационного пространства, усложнением технологий, – то духовное содержание каждого типа культуры остается, безусловно, индивидуальным и неповторимым, всецело обусловленным генезисом ее сакрального источника.

Глубинными корнями культура питает свое будущее: *«Культура есть культ предков, почитание могил и памятников, связь сынов с отцами. <…> Культура всегда гордится древностью своего происхождения, неразрывной связью с великим прошлым. <…> Культура более всего дорожит своей преемственностью; ей дорого увековечивание, непрерывность, прочность культурных творений и памятников»*[15].

Цивилизации основаны преимущественно на изменении технологий. Поэтому они заинтересованы в бесконечных инновациях. Н. Бердяев говорит, что цивилизация в этом смысле «футуристична». Она отрицает преемственность. Ей не нужны памятники, поскольку она не ищет вечности. «В цивилизации есть хамизм зазнавшегося парвеню»[16], – добавляет Н. Бердяев.

Охарактеризовав в общих чертах различие структуры и состава организационных принципов цивилизации и культуры по их основному водоразделу, Н. Бердяев выделяет две основные тенденции социокультурной динамики – преемственное, которое он обозначает как «консервативное» и творческое (инновативное). *«В культуре действуют два начала – консервативное, обращенное к прошлому, и поддерживающее с ним преемственную связь, и творческое, обращенное к будущему и созидающее новые ценности»*[17].

При этом Бердяев указывает на важнейшую социальную функцию культуры – формирование культурной идентичности. По его мнению, нельзя создать новой культуры, не имеющей преемственной связи с прошлым, поскольку в этой новой культуре не будет оснований для развития сакрального праобраза.

То, что мы называем «преданием», «традицией» в свернутом виде содержит все необходимые для культурного становления этапы развития человечества. Ускорение развития за счет «пропуска» каких-то необходимых фаз и стадий нарушает внутреннюю социокультурную динамику и ведет к утрате самобытности, поскольку последовательное развитие в этом случае замещается чисто технологическим субстратом.

---

[14] *Бычков В.* Теургическая эстетика. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2007. – С. 97.

[15] *Бердяев Н. А.* Философия неравенства / Составл., предисл. и примеч. Л. В. Полякова. – М.: ИМА-Пресс, 1990. – С. 249.

[16] *Бердяев Н. А.* Философия неравенства / Составл., предисл. и примеч. Л. В. Полякова. – М.: ИМА-Пресс, 1990. – С. 249.

[17] *Бердяев Н. А.* Философия неравенства / Составл., предисл. и примеч. Л. В. Полякова. – М.: ИМА-Пресс, 1990. – С. 249.

Морфологическая модель культуры, как известно, представляет собой совокупность функционально взаимосвязанных сфер культуры, имеющих свои символические коды, а также механизмы их трансляции. В этом смысле культура является не «механической суммой» культурных артефактов, но их организованной системой.

Известный российский культуролог, автор семиотической концепции культуры (так называемой «теории семиосферы») Ю. М. Лотман предложил свою концепцию социокультурной динамики, которая объясняет как структурный характер изменений социума, так и определяющую роль культуры в этом процессе. В отличие от господствующей сегодня в среде технократов теории исторического развития как череды неких «тектонических сдвигов», по сути отождествляющих природные и общественные катаклизмы, Ю. Лотман дает культурологическую характеристику социокультурных трансформаций.

В одной из своих последних работ «Культура и взрыв» Ю. Лотман обосновывает системность функциональных взаимодействий разных слоев культуры, ее морфологических составляющих. «Ускорение» или, по выражению Ю. Лотмана, «взрыв» в одних структурах может сопровождаться постепенным развитием в других. Динамика процессов в сфере политики, языка, моды, нравственности и т. д. имеет разную скорость: быстрее изменяются материальные практики, технологии, и медленнее – религиозные представления, верования, обычаи, традиции. При этом они не находятся в оппозиции, так как взаимно дополняют друг друга и представляют целостную культурную систему. Поэтому все модернизационные фазы человечество проходит болезненно и драматически – особенно когда отрицается понятие «системности культуры» и отсутствуют функциональные взаимодействия в исторической динамике: если изменять только технологии и материальные практики, не учитывая инерции других составляющих морфологических изменений, подобная модернизация неизбежно будет заблокирована инерционными процессами.

Если теперь обратиться к самой этимологии слова «культура», то оно, как уже говорилось, происходит от слова «возделывание». Соответственно деятельностный подход к культуре можно считать одним из базовых, поскольку возделывание является процессом, связанным с обработкой «естественной», «неокультуренной» почвы. Тем самым культурология становится научной дисциплиной, изучающей процесс деятельностного преобразования «естественных» объектов.

Но, как уже отмечалось, базовые нормы, образцы для такого преобразования формируются не в существующей социальной реальности, а вне ее. Что же это за реальность?

Для ответа на этот вопрос имеет смысл обратиться к еще одной интерпретации слова «культура», получившей распространение в трудах отечественных философских и религиозных мыслителей. Речь идет о выделении в понятии «культура» ее корневой основы, соответствующей слову «культ». Последний, как известно, является областью веры, а не научного знания, обретаемого с позиций господствующего в западноевропейской науке позитивизма. В отечественной философской и религиозной традиции преобладающей является православная вера, которая для культурологии может послужить важным ориентиром при изучении «деятельностного» преобразования пространства русского социума. Определенной гарантией того, что в этом случае не будет происходить подмены научного исследования религиозной догматикой, служит тот факт, что в православном мировоззрении присутствует особый тип рациональности, противостоящий «прелести» экзальтированного отношения к Творцу и «чудесам», не имеющим ничего общего с земной реальностью. Призывы православных Отцов Церкви к «трезвению» в молитвенной практике имеют веские основания, связанные с необходимостью вдумчивого отношения к вере для духовного самосовершенствования верующих и преображающего воздействия христиан на окружающий мир. Это преобразование имеет огромное количество свидетельств, отраженных преимущественно в

духовной литературе, но так и не ставших предметом более основательного научного изучения.

В качестве основной единицы анализа культуры в этом случае выступает «слово» о мире и человеке в органическом единстве инструментального и сакрального смыслов. В этой связи уместно привести известную цитату из Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Для культурологии Русского мира эти строки имеют особый смысл, если уделять должное внимание не только началу, но и последней части фразы, которой часто не придают должного значения: «и Слово было Бог». Вербальность при ее изучении в качестве проявления духовной культуры является по сути дела «окном» в мир трансцендентного, в область высших духовных смыслов, формирующих в конечном счете смыслы земного существования. Это ценностно-мировоззренческий выбор, альтернативой которому служит «фаустовский» человек западно-европейской культуры («в начале было дело»).

Именно поэтому отношение к слову как к жизненной ценности в традиционной русской культуре особое. Этим же можно объяснить огромное влияние на общество, которое имела русская художественная литература XIX века, представленная преимущественно русскими писателями, имеющими православное мировоззрение. Вместе с тем русский язык, русская художественная литература также пока не стали объектами культурологической науки и инструментом культурологического анализа.

Кроме собственно вербальной реальности, «развернутой» в сторону духовно-культурной проблематики, для культурологии Русского мира не менее значимой являются и те артефакты духовной жизни общества и человека, которые представлены в художественной реальности, имеющей невербальную природу, но выражающие базовые характеристики русского национального характера: произведения изобразительного, музыкального, театрального творчества и т. д.

В этой связи чрезвычайно плодотворными в качестве исходных гипотез являются утверждения Н. Бердяева о «дионисийстве» русского национального характера (соответственно – об особой роли в русской культуре мира чувств, социальных действий, имеющих эмоциональную природу, а также роли музыкального и театрального искусств, которым, как известно, в античной мифологии покровительствовал бог Дионис). Другое наблюдение Н. Бердяева, значимое для осмысления феномена русской культуры, заключается в его тезисе о неразвитости «чувства формы» у русского человека в сравнении с европейским антропологическим типом. В сочетании с дионисийством эта особенность свидетельствует скорее о том, что «чувство формы» в национально-культурном менталитете обретается русскими людьми в зависимости от его роли в процессе переживаний и соответствующих социальных действий. Та или иная форма самопроявления в русской культуре чаще является инструментом для решения актуальных жизнестроительных задач и духовных проблем, не становясь самоцелью.

Именно такого «одушевленного» и одухотворенного взгляда на культуру и недостает западноевропейской и американской гуманитарной науке, что приводит к невозможности осмысления динамики реальной культуры (а не ее симулякров и имитаций), прогнозирования и проектирования культурных процессов для решения значимых социальных задач. Рассмотрение культуры как «содержания социальной жизни людей», распространенное в социальной и культурной антропологии, не способно существенно приблизить исследователя к культурной реальности, поскольку не раскрывается само понятие «содержательности» этой социальной жизни. Ведь содержание социальных процессов может быть и антикультурным, и псевдокультурным, и т. п. Если все же считать, что человеческая социальность отличается от социальности животных по признаку наличия в ней культурных компонентов, то следует признать, что эти компоненты в конечном счете сводятся к миру человеческих «мысле-

чувствований», отличающих человека как от других биологических особей, так и от мира «мыслящих машин». Но именно эта ментальная реальность, ее универсальные закономерности так и не стали основным объектом западноевропейских и американских исследователей культуры. Ни «человек-животное», ни «человек действующий», ни даже «человек играющий» не могут рассматриваться в качестве оснований базовой антропологии для культурологических исследований «человека разумного» в качестве субъекта и объекта культуры.

Востребованность духовно-психологического взгляда на культуру косвенно подтверждается разворачивающимся экологическим и экономическим кризисом в развитии современной цивилизации, – как результатом выбора в пользу потребительства и достижения материального комфорта в качестве основных мировоззренческих ценностей. Необходима смена общей парадигмы развития человечества во имя сохранения и совершенствования человеческого вида именно как «Homo sapiens», противостоящего его деградации до уровня особей, бездумно потребляющих жизненные блага, или до уровня биороботов, не способных к самостоятельному творческому развитию (оба этих состояния, как известно, вполне могут уживаться в одном индивиде).

Предметом же культурологии Русского мира как научной дисциплины должен стать процесс сохранения и преобразования человека, общества и природы на основе духовных ценностей, где особая роль принадлежит православному христианскому миропониманию. Именно в этом качестве отечественная культурология может преодолеть искусственную изоляцию от зарубежных научных дисциплин, изучающих культуру, и внести свой вклад в развитие мировой науки. В христианской традиции, как известно, нет «ни эллина, ни иудея», зато есть, по приведенному выше выражению Ф. Достоевского, православная русская «всемирная отзывчивость» в качестве постоянного напряженного поиска русским человеком общегуманистических духовных ценностей, способных преображать мир «по законам добра и красоты».

Важно отметить, что эти законы должны изучаться в их взаимосвязи, что соответствует базовым установкам православной культуры. Как известно, именно сочетание «прекрасного» и «гуманного» в значительной мере определило выбор Древней Русью православия в качестве государственной религии, определившей в дальнейшем судьбы отечественной культуры. Изучение взаимосвязи этих законов как значимых для самосохранения и развития любого социума, этноса, общества, личности и может составить основное проблемное поле культурологии как науки, отталкивающейся от культурологии Русского мира. Как только такая взаимосвязь нарушается, культура и общество движутся в сторону «формализма» и бездушия (отрыв «эстетического» от «этического» порождает «гламурно-лицемерный» социум, прикрывающий отчуждение людей и антигуманность общественных отношений) или в сторону «зоологического» и «эгоцентрического» (отрыв «этического» от «эстетического» пробуждает животные инстинкты и устанавливает «жизнь по понятиям»).

В западной культуре найдено много форм «приличного» сосуществования «эстетического» и «этического», частных компромиссов социальных страт вместо их реальной взаимосвязи, что загоняет проблему, подобно болезни, «внутрь», не обещая реального решения. Своеобразным лозунгом современной западноевропейской культуры в этой связи является «тартюфовский» тезис: «Тот, кто грешит в тиши, греха не совершает».

2.2. Символическая организация христианской культуры

Философы и культурологи утверждают, что культура символична по своей природе. «Символизм свой она получила от культовой символики», поскольку генетически восходит к сакральным представлениям[18]. Именно символика культуры определяет организацию и структуру культурологического знания, механизмы его формирования и трансляции. Знаково-символическая природа культуры является главным отличием человека и сообщества от мира животных, что убедительно доказал Э. Кассирер в своем фундаментальном труде «Философия символических форм».

Морфология культуры представляет огромное количество знаков, символов, культурных кодов, естественных и искусственных языков, идей, представлений и образов, соответствующих разным формам научного, религиозного, художественного, политического, экономического, информационного, коммуникативного и многих других форм общественного сознания. Символическая организация культуры – это в самом общем виде процесс упорядочивания социокультурных феноменов, участвующих в символической коммуникации как выражении социального взаимодействия.

Человек существует в «двух реальностях»: социального взаимодействия и символической коммуникации. Если социальное взаимодействие интерпретируется как «обмен действиями», то символическую коммуникацию по аналогии можно представить как «обмен символами». А поскольку символические объекты существуют в разных формах, – идеях, образах, представлениях, категориях, знаках естественных и искусственных языков, информационных кодах и т. д., – соответственно, существует дифференциация семиотического пространства, которое должно быть упорядочено посредством стратификации.

Представления о культуре как организованной семиотической системе выражено в разных концепциях – структурализма, лингвистики, символических теориях. Во многих из них культурные артефакты интерпретировались по аналогии с «языковыми» структурами, моделируя посредством «грамматологии» различные аспекты символической коммуникации. Иначе говоря, структуры языковой коммуникации, открытые в лингвистическом знании, стали распространяться на другие сферы культурологии, становясь своего рода универсальным кодом языковой коммуникации.

Крупнейшие научные достижения лингвистики XX века были признаны в разных сферах культурологического знания, формулируя в когнитивных дискурсах интегрированные иерархии языковых коммуникаций, включающих не только «текст», но и его экстралингвистический «контекст».

Наиболее информативно и структурно объяснение лингвистических дискурсов дано в известном труде европейского ученого Т. А. Ван-Дейка «Язык, познание, коммуникация»[19], представляющего иерархические структуры познания как трансформации объективно значимых для индивида переживаний (восприятий, представлений) во внутренние информационные концепты.

Все эти разные переживания и представления человека неодинаково значимы для него: есть более значимые, есть менее важные. Соответственно, человек избирательно относится ко всей воспринимаемой информации, как бы ранжируя ее по жизненно-значимым для него ситуациям. Т. А. Ван-Дейк показывает, что, классифицируя таким образом жизненно-важ-

[18] *Кассирер Э.* Философия символических форм. – М.: Академический Проект, 2011. – С. 248.

[19] *Ван-Дейк Т. А.* Язык, познание, коммуникации. М.: Прогресс, 1989.

ную информацию, индивид формирует ценностные «интегралы» познания и коммуникации. Таким образом, символическая организация культуры имеет достаточно сложную структуру, которая требует междисциплинарного знания в области семиотики, лингвистики, «грамматологии».

Символическая коммуникация как выражение социального взаимодействия предполагает обмен символами, ранжированный по «типам рационализации» – в движении от более простых к более сложным формам. Идею эту выразил К. Ясперс как «восхождение от мифа к логосу» – представив стратегию стратифицированных типов рационализации, в соответствии с которой можно дифференцировать символы по уровню их социальной значимости:

– мифология выражает социальные взаимодействия в мифопоэтических образах;

– искусство – в художественных образах;

– религия – в системе догматов;

– философия – в системе логических категорий;

– наука – в научных категориях.

Дифференцированность символических объектов в виде разных идеациональных форм, идей, категорий, образов, представлений предполагает различение семиотических структур по функциям и их роли в социокультурной среде. Соответственно, различаются, например, знаки и символы.

Нередко эти понятия отождествляются. Возникает вопрос: что у них общего и чем они отличаются друг от друга?

Сходства и различия знаков и символов интересно объясняет русский философ А. Ф. Лосев. На первый взгляд, говорит он, казалось бы, все просто: государственный флаг указывает на принадлежность к какому-либо государству, а дорожный знак указывает на правила уличного движения. Но в первом случае мы говорим о символе, а во втором – о знаке[20].

Первое сходство, которое можно здесь отметить, заключается в том, что в обоих случаях знак и символ указывают на некое значение для нас объектов реальности, которые служат представителями других объектов. И они используются для хранения и передачи информации о значении искомых объектов реальности.

Значит, структура знака и символа содержит в себе нечто общее. Это общее – акт сигнификации – т. е. установление связи между обозначаемым и обозначающим. Но зададимся вопросом: символы мифологии и искусства – можно ли их называть знаками? Если принять во внимание сказанное выше, – сигнификацию, – то, видимо, возможно, хотя, как очевидно, и недостаточно для раскрытия полноты смысла мифа или художественного образа.

Например, всем известный символ богини правосудия – Фемиды, символизирует достаточно сложные представления. Скажем, чаши весов в руках Фемиды должны олицетворять «правильность» правосудия, поскольку весы символизируют здесь соотношение правды и неправды, добра и зла. Какая чаша весов окажется наиболее тяжелой, такой участи и подвергнется осужденный. Или возьмем другой известный символ – «Птица-тройка». На уроках литературы этот символ из поэмы Н. В. Гоголя объяснялся как его идеальное представление о России, ее мощи и устремленности в будущее.

Не менее сложен символ Москвы в пьесе А. П. Чехова «Три сестры», где речь идет, конечно же, не о столичном городе, но о символе новой жизни, светлого и, может быть, несбыточного счастья, о котором грезят сестры[21]. Следовательно, необходимо прежде всего зафиксировать роль символа как обобщения какой-то сложной идеи, выраженной в кон-

[20] *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 253.

[21] *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 258.

кретно-чувственно-эмоциональном образе, который не является простым изображением предметов, но несет в себе какое-то особенно важное содержание.

Исходя из вышесказанного, символ может быть определен как культурный объект (образ, слово, изображение, жест и т. д.), указывающий на особую значимость для человека какой-то смысловой реальности. С другой стороны, если в структуре символа (как и в структуре знака) есть акт сигнификации – наделения значением обозначаемого – то определение символа может быть дано и через знак, – «знак, наделенный многозначностью образа». Однако если символ по природе своей многозначен, дорожный знак должен отвечать критерию «однозначности», ведь нельзя одновременно двигаться и стоять, следовать и вправо, и влево.

Чтобы было более понятно, еще раз обратимся к мифологическим символам. Любой образ античной мифологии несет в себе многозначность символа. В творениях древнегреческих скульпторов «высокой классики» (V в. до н. э.) – Мирона, Фидия, Поликлета – символизированы социально значимые ситуации: борьба света и тьмы, добра и зла, доблесть и героизм, гражданское мужество и т. д. Особое внимание уделялось эстетическим аспектам жизни: борьбе прекрасного с безобразным, возвышенного и комического, героического и низменного. И эти символы красоты и безобразия, героизма и трусости всегда выражали образы героев, богов или иных мифических существ. Поэтому всегда на одном полюсе были силы добра – боги, человекобоги (Геракл, Тезей, Персей), а на другом – силы темные, хтонические (т. е. очень древние стихийные силы, порождения Геи-Земли) – гиганты, титаны, чудовища.

Нередко в древнегреческой скульптуре использовались символические сюжеты. Например, на фризе известного храма Парфенон, являющегося вершиной архитектурного творчества высокой классики, были представлены скульптурные группы, символизирующие социально значимые сюжеты: проблемы войны и мира, формы политического устройства, правила воспитания юношей и т. д. Одна из скульптурных композиций особенно знаменательна: она олицетворяет победу демократии. Эта скульптурная группа «Афина и Посейдон» изображает дискуссию о лучшем способе правления. Верх в споре одержала Афина, сторонница демократии. Богиня мудрости по традиции изваяна с копьем в руке, в боевом шлеме с высоким гребнем. (Этот символ афинской демократии – вооруженная копьем девственница, чуждая домашним заботам, ласкам и деторождению, популярен и ныне… Как говорится, есть над чем подумать.)

Наиболее интересной, самобытной и многозначной, безусловно, является художественная символика, а в ее рамках – иконография. Иконографические символы канонически определяют те особые изобразительные формы и правила написания икон, которые выражают догматы (положения) богословия.

В иконописи, как известно, все знаки, образы, даже цвета и краски имеют определенный смысл и значение, которые должны быть канонизированы в традиционных рамках христианской культуры и не могут трактоваться субъективно.

Особенностям структуры иконографических символов посвящена известная в христианско-православной культуре работа о. Павла Флоренского «Иконостас», которая позволяет понять выражение духовности в иконописных образах.

В структуре иконографических символов П. Флоренский различает три уровня, составляющих иконописный образ. Первый – «духовная энергетика лика как существенный прообраз изображаемого» (или означаемое). Этот референт является особенным, неявным, находящимся как бы на уровне нерационализируемого человеческого опыта, – того знания, которое в философии и религиоведении называют «трансцендентным», т. е. находящимся вне сферы человеческого опыта; знания-понимания, умопостигаемого либо с помо-

щью построения сложных умозрительных систем (в философии), либо через откровение, ниспосланную свыше благодать (в религии).

Применительно к рассматриваемым иконографическим символам в работах П. Флоренского это означаемое трансцендентное выступает в качестве «духовной сущности» – «вечного смысла», который не может быть изображен и представлен иначе, как иносказательно, аллегорически, путем отсылки к уже известному. Например, к таким вещам или предметам, которые человек может ясно представить. Собственно говоря, само понятие символа имеет значение многозначности образа, отсылающего к иной реальности, которой сам по себе этот символ не является, но как бы его замещает и содержит значимую информацию о нем. Иначе как изобразить невидимое, непостигаемое, «невместимое» нашим рассудком и представлением, например, понятие (и образ) Бога/Творца/Абсолюта?

Поэтому второй уровень иконографической символики позволяет представить ее зримо: «лик» (или лицо) выражает, показывает духовную сущность. Он выступает как «означающее». *Лик* в иконе отсылает к умозрительному и умопостигаемому праобразу, который зритель прозревает, к нему обращается, а не просто любуется прекрасно выполненным художественным изображением, как, например, происходит в восприятии художественных образов светской живописи, написанной на библейские сюжеты.

При этом П. Флоренский обращает внимание на трансформацию лика в личину[22]. Это маска (или ларва), то есть, нечто подобное лицу, похожее на него, но не правдивое его выражение, а искаженное, лживое… Вот это лживое лицо и есть личина. П. Флоренский оговаривается, что сказанное не относится к сакральным смыслам и культовым назначениям личин / масок в древних мистериях, где они выступали своего рода иконами и применялись в качестве обозначающих (символизирующих) некие таинственные духовные сущности. Иначе говоря, маски как сакральные артефакты древних мистерий имели культовое назначение.

В дальнейшей истории секуляризации сакральное назначение масок было утрачено и они стали восприниматься как некий обманчивый облик, – или, как говорит Флоренский, в виде «мистического самозванства», лжереальности, «безъядерной скорлупы»[23]. Поэтому немецкие и русские сказки признают нечистую силу как «пустую внутри», или лже-телом, поскольку все злое и нечистое лишено сущности (субстанциальности). В рамках христианской догматики зло не субстанциально, а является лишь повреждением человеческой природы; оно не уравнено в своих онтологических основаниях с добром, поскольку основа всего сущего есть Бог.

Средневековая мысль называла диавола «обезьяной Бога», – то есть искажением, повреждением божественной природы. Змей-искуситель прельщал первых людей быть «как боги», – иначе говоря, не по-настоящему, а лживо, обманчиво, исключительно по видимости, в то время как существо человека есть образ Божий[24].

Соответственно, распад личности, – состояние, когда она утрачивает свою духовно-нравственную сущность, – как раз и заключается в том, что ее душевно-духовная субстанция замещается личиной, обманчивой видимостью. Прагматически манипулятивной, утилитарной – ровно той, которая необходима в данной ситуации для достижения каких-либо выгод.

Так, подмеченная Ф. М. Достоевским «каменная маска» вместо лица у его героя Н. Ставрогина («Бесы») – одна из возможных фаз распада личности. И, напротив, *«высокое духовное восхождение осеняет лицо светоносным ликом. Светоносное преображение лица в лик делает его художественным портретом»*[25].

---

[22] *Флоренский П.* Иконостас. – СПб.: Издательская Группа «Азбука-классика», 2010. – С. 29.

[23] *Флоренский П.* Иконостас. – СПб.: Издательская Группа «Азбука-классика», 2010. – С. 30.

[24] *Флоренский П.* Иконостас. – СПб.: Издательская Группа «Азбука-классика», 2010. – С. 31.

[25] *Флоренский П.* Иконостас. – СПб.: Издательская Группа «Азбука-классика», 2010. – С. 33.

Если использовать предложенное П. Флоренским различение вышеизложенных уровней структуры иконографических символов, – означаемого и означающего, то выражение пустоты означающего как нереальности, деонтологизацию образа можно определить как симулякр – виртуальный знак, который никак не связан с изображаемой сущностью. И из этих виртуальных знаков сегодня выстраиваются целые виртуальные миры.

Средствами так называемой «концептуальной символики» в общеизвестных библейских символах могут выявляться совершенно непредсказуемые смыслы и значения. Механизм такого различения реалистического и символического искусства наглядно показал известный богослов, протоиерей А. Мень. Концептуальная символика в литературе представлена, по его мнению, такими образами, которые нельзя передать реалистично, путем миметических, то есть подражательных методов. (Мимезис – эстетическое понятие, которое ввел Аристотель в своей «Поэтике» для определения искусства – подражание жизни в формах самой жизни… В дальнейшей истории эстетики это понятие эволюционировало и исчерпало свой первоначальный смысл, выродившись в поверхностный натурализм.)

А. Мень приводит такой пример. В книге Апокалипсис апостол Иоанн изображает явившегося ему Космического Мессию при помощи таких мыслеобразов, которые нельзя себе представить буквально. «Из уст Мессии исходит огненный меч, ноги его подобны колоннам, раскаленные волосы как лава»[26]. И когда немецкий художник А. Дюрер попытался в своих иллюстрациях-гравюрах к Апокалипсису передать смысл этих образов дословно, буквально используя библейские эпитеты, получилась картина абсурда. Если попытаться представить себе огненный меч, исходящий из уст Мессии, или волосы в виде огненной лавы, то, безусловно, такое изображение воспринимается не как художественный образ, но в виде некоего виртуального символа, в котором «соединяется несоединимое», – и что, условно говоря, можно обозначить лишь как «концептуальную символику», или изобразительно представленный концепт.

Еще один интересный пример концептуализма, который приводит А. Мень. «Пророк Иезекииль пишет, что небесная колесница несла Божию Славу, и в этой колеснице движущими силами были четыре существа, символизирующие мир пернатых, мир скота, мир полевых зверей и мир человека. И сказано, что они «шли на четыре стороны». Автор спрашивает: как можно себе представить такую колесницу, где четыре персонажа бегут одновременно в четырех разных направлениях[27].

Это примеры парадоксальности концептуальной символики, когда описываемые события можно представить только условно, языком символов, чтобы донести глубинные смыслы иконы, а не реалистических образов, которые требуют правдоподобия. Этот пример демонстрирует бесконечные возможности создания виртуальных миров или их концептов. Такие концепты могут синтезировать в себе огромное множество смыслов, обобщений, которые в современной постмодернистской культуре обозначаются как гипертексты.

Концептуальная символика многозначна. Она способна генерировать в некоторой обобщающей идее огромное множество мыслеобразов, которые не всегда можно свести к традиционным изобразительно-выразительным формам. Эти феномены культуры иногда обозначают как абстрактное искусство, или эстетику абсурда, или постмодернистский гипертекст, но значение при этом сохраняется одно – в виде громады текстов, часто не коррелирующих между собой и трудно вербализируемых. Например, в современном восприятии западноевропейская средневековая культура предстает своеобразным гипертекстом, вбирающим в себя тексты философии, религии, искусства и так далее.

---

[26] *Мень А.* Библия и литература. Лекции. – М.: Храм Космы и Дамиана, 2002. – С. 317.

[27] *Мень А.* Библия и литература. Лекции. – М.: Храм Космы и Дамиана, 2002. – С. 317.

2.3. Религиозная картина мира как область сакральной культуры

Религия как сакральная сфера культуры отражает мир в системе метафизических сакральных (т. е. священных) вероучений, наделяющих его экзистенциальными смыслами (бытия, рождения, жизни, смерти) и объединяющих людей вокруг этих сакральных ценностей. Как особая сфера культурологии религия ориентирована на упорядочивание социальных взаимодействий, не являющихся обыденными, – то есть такими, которые находятся преимущественно в сфере нашего «обычного» жизненного опыта, но выражают метафизические смыслы.

Религия основана на вере как определенной доминанте освоенности мира. Вера – это иррациональный опыт человека и человечества, то есть такие смысложизненные построения, которые невозможно ни доказать, ни опровергнуть; иначе говоря, особые культурные коды, которые находятся за гранью рационального познания и понимания.

Религиозные культурные коды представляют собой, по сути, совокупность сакральных вероучений, которые существуют практически во всех религиях: в христианстве – это Библия (Ветхий и Новый Завет), в иудаизме – Тора, в исламе – Коран. Общее в этих религиях – наличие представлений о Демиурге-Творце, Создателе мира. Религиозные доктрины, практики, институциональные организации сходны с нормативными образованиями, которые олицетворяют силы, управляющие нами, и определяющие систему поведения и деятельности.

В религии есть своя гносеология, которая основана на понятии *«Откровение»* (т. е. «принятие на веру» без предварительных рациональных рефлексий, размышлений) в основах догматических вероучений – и, соответственно, концептуализации социальных взаимодействий как способов связи с трансцендентным. В *Откровении* как бы открываются сверхчувственные связи с трансцендентным, постигая которые человек придает универсальный смысл своим частным переживаниям.

Религиозный тип познания, также как и философия, направлен на постижение единства мира, но в его непосредственной, живой связи с трансцендентным. Универсалии в религии подобны универсалиям в науке и философии, но основаны на иррациональном опыте. Каждая из известных мировых религий (христианство – восточное и западное, ислам, буддизм, иудаизм) имеет свои «духовные практики», которые разделяются на «вербальные» и «невербальные» (иконические).

Вербальные духовные практики основаны на интонировании временных ситуаций богослужений и выражены в некоторой «синхронии» молитвенных сопереживаний. Само понятие «литургия» переводится с греческого как «общее дело», то есть «соборная сопричастность» трансцендентному, выраженная в молитвах и других формах литургического действа.

Невербальные формы духовных практик – это преимущественно *«иконические»*, то есть изобразительные средства, организующие предметно-пространственную среду и способы убранства храмов, отличающихся в православной культуре Русского мира особой торжественностью, величием и монументальностью форм, эстетическим изяществом архитектурного стиля иконописных изображений, – в том числе выполненных в мозаике или фресках, – а также величественных иконостасов. Все эти способы оформления предметно-пространственной среды храмового богослужения образуют определенное сакральное пространство, которое в известной мере имитирует порядок небесной иерархии, то есть миропорядок, данный «свыше» как область внеземного, внечеловеческого, священного, промыслительного. Это область социально-значимого мировоззрения и мироощущения, ориен-

тированная на упорядочивание так называемых «экзистенциальных смыслов» – той сферы человеческой жизни, которая связана с представлением об Абсолюте, как вечной и неизменной истине жизни – Боге, Творце, Демиурге.

Объединение верующих вокруг сакральных ценностей осуществляется на основе «религиозных кодов», если применить здесь термины социально-культурологического знания. Формирование культурного кода – метод создания разных моделей человеческого познания, упорядочивающих и «свертывающих» информацию по определенному основанию. Таким обоснованием в религии является область трансцендентного, основанная на вере. Собственно, «программа кодирования» представляет собой основные догматы вероучения, концептуализации которых изложены в таких специальных дисциплинах, как «Догматика», «Литургика», «Основы катехизации», изучаемых в богословских учебных заведениях.

В структуре религии обычно различаются следующие ее основные компоненты:

1) сакральное сознание, включающее учение о высшем духовном начале, зафиксированном в христианстве, в Священном Писании и Священном Предании;

2) культ / обряд, ритуал – семиотическое и поведенческое пространство «сопричастности» высшему духовному началу, которое выражается в определенном символически-образном восприятии мира. В частности, в христианском литургизме – вовлеченности в циклическое богослужебное время, имеющее определенный порядок и ритмичность (суточного, недельного, годового круга), где посты-аскезы сменяются праздниками, исповеди и молитвенные покаяния – причащением Святых Даров, службы и молитвенные стояния – крестными ходами и т. д.;

3) религиозные институты как специфические организации, в каждой из которых существует свой порядок и формы богослужения.

О каждом из этих компонентов социальной структуры религии необходимо говорить отдельно, поэтому кратко обозначим лишь самое существенное.

Сакральное сознание в православии – это учение о «Троической структуре» мироздания, или учение о «Святой Троице» – единосущности Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого. Знание о Боге дано в Евангелии, где непременным условием является постижение «Божественной Благодати», без которой «все мертво и непостижимо». В Новом Завете постоянно подчеркивается: «окамененные сердцем» не способны постичь никакие Божественные Откровения.

Интересно раскрыт этот смысл православного мировоззрения в произведениях древнерусской литературы, – в частности, в уже упоминавшемся «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона, в котором он говорит: «Ниспослание и принятие ее человеком – акт «Личностной» встречи с Господом. И здесь не требуются посредники, как не требовались они равноапостольному князю Владимиру, крестившему Русь… Ни закона, ни пророков не читавший, Распятому поклонился… Силою Божию оно вменялось ему» (современный русский перевод)[28].

Переводя эти древнерусские литературные выражения на язык современного социально-научного знания, можно реконструировать аналогию понимания трансцендентного как особого типа познания с тем его богословским аспектом, который представлен образно как «лествица логоносного восхождения к Богу», как «прорыв в инобытие».

Основные парадигмы христианского мировидения выражены в богословских и философских трудах, рукописных текстах, которые еще не все расшифрованы в церковных архи-

[28] *Митрополит Иларион.* Слово о Законе и Благодати / Пер. со слав. яз. и прим. А. Белицкой // Богословские труды. Выпуск 28. – М., 1987.

вах, а также невербальных источниках – иконописи, в частности, иконостасах – образах святых, апостолов, мучеников, праведников и др.

В истории религии известны различные каноны иконографических представлений святых. Например, в период так называемого «иконоборчества» (VIII–IX вв., Византийская империя) существовали определенные запреты на изображения святых, это трактовалось в качестве «идолопоклонства». Св. Иоанн Дамаскин выступил против иконоборцев, за «богопочитание». Он обосновал возможность изображения святых тем, что если Иисус Христос пожелал показать свою божественную природу, став «Богочеловеком», «Сыном Человеческим», то Он не отрицал представленности своей человеческой ипостаси. Стало быть, его изображение, как и лики святых, не противоречит христианскому вероучению!

Как уже говорилось, огромную роль в богослужении играет организация предметно-пространственной среды храма, его архитектурный стиль, формы внутреннего убранства, роспись храма – фрески, иконы, мозаика. Как известно, еще со времен средневековья храм был не только местом молитвы, но и определенной моделью космоса и социума. Соответственно, символическая представленность и стилистика храма, его образ выражали мировоззрение человека. Например, модель западного средневекового мировосприятия – готика. Это храмы, имеющие вытянутые, заостренные ввысь формы, с помощью которых иные художники уподобляли образ готического храма «схоластике в камне». И в этом была доля правды, поскольку готика отражала, в сущности, «рационалистическую» модель мира с ее абстрактной схоластикой.

В России сложился иной тип культуры. Это объяснялось тем, что Россия не прошла Реформацию, и секуляризация, которая произошла значительно позже, в XVIII веке, имела иной путь по сравнению с Западной Европой. Соответственно, в России были иные образцы храмового устройства, доминирования схоластико-рационалистического стиля быть не могло: древне-русские храмы строились в византийской стилистике и представляли собой «крестово-купольные» сооружения, воплощающие иную модель бытия. Поэтому применение методологии сциентизма и логоцентризма к исследованию древнерусской и средневековой культуры, имеющей сугубо православные корни, оспаривалось в работах русских философов – начиная от Е. Трубецкого, П. Флоренского, Н. Бердяева и кончая нашими современниками – С. Аверинцевым, А. Лосевым. Современный историк-богослов И. Экономцев подчеркивает, что прямолинейное сопоставление русской культуры со средневековой западной схоластикой не учитывает исторических традиций: на Западе преобладала «книжная латынь», и философ представлял собой «кабинетного ученого», каковым изобразил его Гете в «Фаусте». В свете кирилло-мефодиевской традиции философ – не удалившийся от мира интеллектуал, но «подвижник», проповедник, иногда – мученик за веру. Поэтому в русской культуре так остро ставились проблемы миропостижения, всегда проявлялся высокий интерес к нравственной, антропологической, историософской тематике.

Культурологическое описание религиозного типа сознания невозможно без определения его основных исторических форм. В качестве таковых можно выделить: политеизм (многобожие), монотеизм (единобожие) и пантеизм («безличность» единого начала). Самой высокой формой религии считается монотеизм – как знание о Едином Первоначале, Первооснове мира. В монотеизме различают пантеизм («всемиробожие», «природобожие») и теизм (понимание Бога как личности).

Вспомним мифологию древних греков, где верховное божество Зевс был «владыкой мира», но не его Первопричиной, не Абсолютом. Поэтому языческая религия древних греков представлена многобожием (политеизмом). Следовательно, в отличие от монотеистической христианской религии, понятия Бог и Господь (как Абсолют) – не тождественны, так как Бог не является первоначалом, первопричиной мироздания. Поэтому изучение картины мира Древней Греции начинается от описания религии «олимпийских богов» с плавным перехо-

дом в историко-философский ракурс, когда становится необходимым поиск этого первоначала, первопричины всех вещей, понимаемой натуралистически как неизменная субстанция (вода – у Фалеса, огонь – у Гераклита, «апейрон» у Анаксимандра – как безначальная и беспредельная материя и т. д.). Далее – «форма форм», «идея идей», эйдология Платона, – вся древнегреческая философия ищет «подлинно-сущее». Представления об олимпийских богах – это, в сущности, натуралистические представления, когда олицетворялись и персонифицировались силы природы, поэтому они «безличны», они не могут предвидеть итоговый смысл своей деятельности, не различают добра и зла, «света и тени», и др. Поэтому к античным богам как персонифицированным силам природы понятия морали и нравственности не применимы. Нельзя сказать, например, что природа «творит зло», когда по земле проносятся ураганы, смерчи, землетрясения. Поэтому все олимпийские боги «внеморальны», они интригуют, ссорятся, участвуют в оргиях… Натуралистическое сознание не понимает тайну трансцендентного. Такой вид религии обозначается как пантеизм.

Персонализм в религии отличается от безличностного пантеизма как «растворенности божества во всей природе». Кант писал о пантеизме, что безличный Абсолют «не знает себя», не имеет самосознания, воли. Поэтому Бог понимается как некая энергия, подобная гравитации. Она пронизывает всю Вселенную. И воплощение этой энергии возможно и в добре, и в зле, и в созиданиях, и в разрушениях.

Таким образом, по-настоящему глубокая «персонификация» Бога как основа монотеизма (единобожия) возможна только в двух мировых религиях – христианстве и исламе, где Бог выступает как всеобъемлющий образ Вселенной и «самоосознает» себя.

2.4. Категория сакральности в контексте духовно-нравственных традиций

Изучая духовно-нравственные традиции в контексте мировой истории, нельзя не остановиться на этой важнейшей категории, без понимания которой невозможно выражение духовной сущности религиозного сознания.

Современное научное знание о культурном наследии древних и современных религий активно использует понятие «сакральность», символически выражающее священные смыслы религиозного вероучения. Для определения многообразных символов сакральности сошлемся на работу известного специалиста в области истории и философии культуры Т. Буркхардта «Сакральное искусство Востока и Запада»[29], в которой дается не только описание сакральных пространств разных религий, но и раскрывается их структура – элементы и связи, а также доминанты метафизических оснований.

Сакральное пространство образуется на основе взаимодействия неких общих сакральных объектов, объединенных общим пониманием метафизической сущности. Но на уровне обыденного сознания искусство, связанное с религией или религиозной тематикой, религиозными сюжетами и образами, принято считать «сакральным искусством». При этом сакральность нередко приравнивается к духовности. Но так ли это? Тождественны ли понятия религия – сакральность – духовность? Вопрос непростой, так как все эти понятия связаны с категорией «трансцендентного» – то есть обозначением того, что находится «за гранью» человеческого опыта, и того, что мы не можем познать рационально.

Обычно сакральным считается искусство, посвященное религиозной тематике или каким-либо мифологическим сюжетам. Между тем, искусство «само по себе» не содержит ничего сакрального или таинственного. Сакральным делает его некая духовная истина, которая в каждой религии своя. Например, религиозное искусство эпохи Ренессанса или Барокко, хотя и посвящено религиозной тематике, сакральным не является, хотя многие произведения Рафаэля, Леонардо да Винчи, Рембрандта изображают святых и ангелов, касаются тем Ветхого и Нового Завета. Это произведения «высокого искусства», но религиозный человек перед ними молиться не будет, потому что это искусство «светское», хотя и использующее религиозную тематику. Это всего лишь стиль, заимствующий у религии ее символы. Чтобы искусство стало сакральным, оно должно быть «освящено», то есть причастно к некой особой духовности, – как например, древнерусские иконы. «Сакральное искусство отражает духовное видение, характерное для определенной религии», – говорит Т. Буркхардт[30]. И оно имеет свой символический язык, свои способы формообразования, и никогда не заимствует их у светского искусства, поскольку религиозные изображения каноничны, освящены особым обрядом «таинства», которое изымает их из ряда обыденных вещей и предметов и сохраняет впитанную в них «благодать».

В этом смысле можно говорить только о символике форм такого искусства, и каждая из этих форм делает сакральное искусство экзистенциальным – выражающим сакральные жизненные смыслы. И поскольку сакральные предметы освящаются определенным каноническим образом, они создают традицию, то есть преемственность сакральных (освященных) свойств и качеств объектов. Традиция передает их по наследству последующим поколениям.

---

[29] *Буркхардт Т.* Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы // Пер. с англ. Н. П. Локман. – М.: Алетейа, 1999.

[30] *Буркхардт Т.* Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы // Пер. с англ. Н. П. Локман. – М.: Алетейа, 1999. С. 6.

И в символах сакральных объектов, безусловно, есть «тайна», которая недоступна непосвященным.

Рациональное познание неспособно в данном случае эту тайну раскрыть. Существует множество рассказов и легенд, например, о вскрытии гробниц фараонов и последующей плачевной судьбе всех участников этих деяний, которые будто бы получили «возмездие» за нарушение сакральных пространств.

На языке светских ученых сакральность нередко стилизуется – и выражение ее священных символов в том или ином национальном проявлении обозначается общеупотребительными терминами: например, «христианская цивилизация» или «исламская цивилизация». Главный смысл в том, что каждая цивилизация несет в себе особую духовность, которая может быть выражена, конечно же, только символически, в разных формах культа, искусства, философии или религии. Во многих мировых религиях условием счастья является все то, что имеет смысл в вечности. Поэтому любая древняя цивилизация строилась по определенному «образу Божию».

Например, в Древнем Египте «символ Неба» воплощал все сакральное как «небесное на земле». Соответственно, в египетских рельефах целью изображения было не отражение мира или пробуждение чувств, не передача впечатлений, но стремление «выразить невыразимое», то, что не может быть увидено, услышано, истолковано – и может быть воплощено только символически. Можно сказать, что многие формы древнего искусства – «символы невыразимого».

Мир как «Божественное творение» нельзя скопировать, поэтому художник стремится в «беспредельном» видеть себя, с одной стороны, как существо, ограниченное в пространстве и времени, с другой – как существо духовное.

С христианской точки зрения Бог – Творец мира, и человек создан по Его образу и подобию. Но подобие «потускнело» после падения Адама, поэтому всякое изображение Творца будет символичным, так как будет стремиться к своему «первообразу».

В христианской традиции изображение Иисуса Христа дано в человеческом образе, в то время как в буддизме такое изображение невозможно. Основной принцип буддизма – «Бог в единстве красоты, истины, упорядоченности и гармонии». Поэтому главная цель человека – отвлечься от многообразия мира и «раствориться» в этой универсальной и «безличной» духовности. Буддизм практически отвлекается от персонификации божества, и часто образ Будды символизирует Лотос.

Религия Дао – это постоянные трансформации, это представление о «Центре мира», который непрерывно преображается, отделяясь на самом деле в этих своих преображениях от самого этого «центра». Поэтому всякий, кто «схватывает» это «круговое движение», может осознать «центр». На этом принципе построено изображение символических фигур: например, так называемая «мандала» – символический круг, издавна считающийся мистической формой. Поэтому даосизм, религия Дао – это космические ритмы.

Таким образом, можно сказать, что не существует сакрального искусства, независимого от понимания трансцендентного.

Что же такое сакральное искусство в его конкретном выражении? Среди древних оседлых народов это, по преимуществу, «святилища», в которых как бы незримо пребывает Бог/Дух. Как установили исследователи, в примитивных цивилизациях всякое жилище строилось как «подобие Космоса», поскольку Дом или Шатер окружает человека как «Большой мир». Поэтому и существуют такие образные выражения: «Свод Неба», «Шатер Неба». И уже тем более, когда речь идет о святилище, в котором пребывает Бог, изображение должно было символизировать космологические черты.

В древних религиях и цивилизациях святилище всегда мыслилось в Центре Мира, что делало его сакральным, так как человек ощущал себя защищенным от неопределенности в

пространстве и времени. Эта сакральная центричность нашла свое выражение и в постройке храмов – планировке, выделении основных координат из сонма второстепенных, разделения и координации пространства храма по отношению к Центру.

План храма – это, в сущности, модель социума и космоса. Все, что находится в движении, сакральная архитектура переводит в постоянные формы. Таким образом, в конструкции храма время «преобразуется в пространство». Образно можно сказать: «ритмы космоса собраны в геометрии здания».

Поскольку храм рассматривается как «завершение мира» и его «вневременной образ», в организации его пространства всегда доминировало стремление к обретению определенной гармонизации, отражающей принципы восприятия мира.

Святилище служит образом «конечного» преображения мира и в христианстве символизируется «Небесным Иерусалимом». Подобным образом и душа находится в покое и равновесии, как и все предметы.

Сооружение святилищ как «устроение души» всегда «жертвенно» подобно тому, как «силы души» должны удалиться от мира, когда душа станет «вместилищем благодати», материалы для храма должны быть изъяты из мира и принесены Богу как «жертва». Известно, что во всяком жертвоприношении жертвуемая субстанция качественно преображается соответственно Первообразу.

В сакральном искусстве огромное значение имеет геометрический орнамент, поскольку каждая из этих фигур (круг, квадрат, крест) несет в себе определенный символ. Например, соотношение круга и квадрата изменяет символику метафизически конструируемого космоса – круг символизирует небо и вообще бесконечность. Ограничение этой бесконечности символизировано в квадрате. И в древности именно круг символизировал небо, а квадрат – землю. Поэтому в форме храма органически сочетаются круг и квадрат.

Можно рассматривать всю сакральную архитектуру как связи разных символов в зависимости от метафизики смысла: в храмах Древнего Востока архитектура символизировала «ритмы времени», отсюда – циклические формы; план христианского храма заимствовал от Византии так называемую «крестово-купольную» конструкцию, которая символизировала другой образ – Небесного Иерусалима.

Подводя итог рассмотрению принципа «сакральности» в истории искусства, можно сделать вывод о том, что традиционное искусство так или иначе символизирует духовные идеалы, воплощая их в доступной форме. Эти знания по истории религии являются важнейшей частью культурологии, и также необходимы в изучении культурологии Русского мира.

Вопросы и задания семинарского занятия

1. В чем смысл дискуссий об «отставании» русской философии от западноевропейской?

2. Какова историческая роль кирилло-мефодиевского наследия?

3. Каковы особенности формирования русской религиозно-философской культуры (онтология, гносеология, христианская этика, христианская антропология)?

4. В чем смысл дискуссий о «русской национальной идее»?

5. Структура символической организации культуры (знак, символ, миф). Акт сигнификации. Сходства и различия знаков и символов.

6. Какова роль категории «сакральности» в формировании русской религиозно-философской традиции?

Лекция 3. Исторические вехи формирования русской религиозно-философской традиции

Истоки формирования русской традиционной духовности. Роль византийской патристики в формировании христианской культуры. Патристика / патрология как методология истолкования текстов Священного Писания. Методы герменевтики / экзегезы. Богословская экзегетика. Аллегорический метод богословской герменевтики (аллегорическая экзегеза). Александрийская школа (Климент Александрийский, Ориген). Антиохийская школа патрологии как «исторический реализм» «библейской событийности» (Г. В. Флоровский «Восточные отцы IV века»). Апофатическое и катафатическое богословие в определении сакральности в христианской культурной традиции. Становление и развитие русской религиозно-философской мысли. «Слово о законе и благодати митрополита Илариона». Проповеди Кирилла Туровского и Климента Смолятича как «первые побеги эллинизма» на Руси. Аллегорический метод богословской экзегезы в сочинениях Кирилла Туровского («Притчи о душе и теле», «Повесть о белоризце-человеке» и др.) «Поучения» патристического автора Аввы Дорофея (категория «смиренномудрия» как род христианского подвижничества). «Добротолюбие» и другая учительская литература на Руси. Соотношение античной и святоотеческой культурной традиции в христианстве. Философские дефиниции Древней Руси (Иоанн Дамаскин, св. Константин-Кирилл, Максим Грек). Поучения Владимира Мономаха. Категория Святой Софии как церковная категория и поэтический образ. Историческая роль святоотеческой культурной традиции в формировании культурологии Русского мира.

Преемственность опыта веры как стиль христианского наследования. Основные парадигмы и категории древне-русского религиозно-философского знания. Различие метафизических оснований языческой и христианской картин мироздания. Парадигмы социальной детерминации языческой картины мира (представление о «Мировом древе» как онтологическом символе бытия, бинарные оппозиции, представление о культурных циклах). Древние мифологемы: модели мира, основанные на мифах. Натуралистический пантеизм первобытных форм религии (тотемизм, анимизм).

Христианская картина мира как модель «эсхатологически-векторного» понимания истории. Вычленение «духовного» начала в оппозициях: добра и зла, света и тени, целомудрия и порока, истины и заблуждения. Выражение христианского мировидения в философско-богословских трудах, церковном искусстве (иконописных образах святых, пророков, апостолов), церковной архитектуре. Стилистика древнерусских крестово-купольных храмов. Предметно-пространственная среда храмового устройства. Сакральные ландшафты. Духовные практики: вербальные (православный литургизм) и невербальные (иконические). Труды Е. Н. Трубецкого («Умозрение в красках», «Два мира в древнерусской иконописи», «Россия в ее иконе») как универсальные характеристики «образа России». Митрополит Иоанн (Снычев) о христианизации Руси и ее влиянии на традиционное народное творчество. Историческая роль христианской культуры в формировании идентичности славянского мира.

3.1. Роль патристики в формировании христианской культуры. Типологические черты русско-христианской картины мира

Определяющее значение в оформлении основополагающих констант русско-православной картины мира имела христианская антропология как преемственность опыта веры, наследующая ключевые представления святоотеческой традиции. Поэтому главной целью сохранения и актуализации христианского наследия в современной цивилизации является разработка методологии интерпретации исторически-достоверного и адекватного способа «перекодирования» традиционных религиозно-философских универсалий в символы и категории современного социального, культурологического и философского знания.

Эта проблема особенно остро проявилась после реформ 1990-х годов, поставивших под сомнение «православный образ» цивилизационной идентичности России как условия сохранения ее самобытности в глобализирующемся мире. Возрождение культурной идентичности и ее сакральных истоков становится сегодня частью формирования национального самосознания.

Вместе с принятием христианства Русь наследует и богатейший культурный опыт сакрального сознания, неиссякаемой сокровищницей которого является Учение Отцов Святой Церкви. Оно сохраняется в «живом» сопереживании «опыта веры» как Вселенского Предания. Преемственность опыта веры, выраженная в Учении Отцов Святой Церкви, может быть представлена в виде специфической организации «Школы наследования», проводниками и миссионерами которой стали святые братья Кирилл и Мефодий. Их наследие впоследствии сыграло большую роль в формировании русской культуры. Они заложили основы формирования православия на Руси, переведя на церковно-славянский язык Библию и богослужебные тексты. Их миссионерская и переводческая деятельность была приравнена к апостольской, за что они были канонизированы – и названы «равноапостольными».

Миссионерская деятельность этих святых дала возможность изучения на Руси основ патрологии (или патристики) – специализированной дисциплины, представляющей логику развития христианской культуры. Патристика – форма построения христианской культуры и одновременно ее саморефлексия, то есть постоянно возобновляемая герменевтика богословского учения. Она может рассматриваться также как совокупность теологических и догматических текстов, благодаря которым известными на Руси стали выдающиеся религиозные мыслители – святые Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирин и другие.

С точки зрения истории философии, патристика рассматривается как герменевтика – методы и принципы христианского философствования, которые возникли еще в период эллинизма. Это дало формальное право говорить об «эллинизации» раннего христианства, о чем писал западный знаток христианской культуры А. Гарнак.

Между тем прямые заимствования символов и универсалий античной философии невозможны, поскольку христианство основывалось на Каноническом учении. Тогда возникает вопрос: зачем христианской теологии потребовалось обращение к античной логике, если оно воспринимало ее как «языческую»? Казалось бы, налицо неразрешимое противоречие… Мнимое, разумеется; формальное, а не содержательное. Античная философия разработала богатый инструментарий – систему смежных и соотносительных категорий, дающих возможность обобщать опыт христианской веры, структурировать его в определенной системе знаний и передавать по наследству.

Во все времена необходимой и насущной была миссионерская деятельность, т. е. деятельность по сохранению и распространению христианского вероучения. Соответственно, возникала проблема «универсализации» христианского знания, его осмысления и обобщения. Решению этой проблемы способствовала античная философия, которая разработала категории и методы генерализации разрозненных смысловых структур, приводя их к единству и упорядоченности. Она давала метод для выражения «откровения» как всеобщего и вечного содержания устроения мира. Она позволяла, условно говоря, «оформить» это содержание. Все известные Отцы Церкви имели блестящее гуманитарное образование, досконально знали античную философию, и все же прямо и непосредственно античная философия не могла быть заимствована христианством, поскольку ее главный содержательный источник – канонизированные тексты Священного Писания. Поэтому нельзя полагать, что содержание христианства может быть выведено из античности.

В патристике соединилось трудно понимаемое сочетание рационального и иррационального – веры и знания, как писал Л. Шестов, – Иерусалим и «сокровенные Афины». Откровение дается лишь в вере. Но чтобы христианский опыт смог стать универсальным, а не только индивидуальным содержанием веры, чтобы его можно было передавать другим народам и поколениям, необходима была его, как мы бы сейчас сказали, «операционализация». Но понятно, что она не могла быть выражена в теоретически-научной форме, поскольку доминантой научного знания является рациональность. Но тогда как, каким способом?

Такой метод был разработан патристикой и получил название «экзегеза». Именно экзегеза является методом истолкования и интерпретации текстов Священного Писания, а «богословская экзегеза» выступает образцом стиля наследования как многовековой устойчивой передачи христианского опыта веры.

Историческая роль богословской экзегезы заключалась в сохранении мистических смыслов сакральных текстов, – что, как очевидно, не простая задача. Христианский мистицизм, который нередко понимался как отвлеченная трансцендентная реальность, незримая и недоступная опыту человеческого восприятия, имеет в данном случае свои четкие предметные параметры: это прежде всего адекватная интерпретация Библейского учения, между тем как сами Священные Книги понимались как «Послание Бога из Вечности к людям». И это Послание нужно правильно понять и, не исказив его, передать потомкам.

Как постичь трансцендентное? То, что не дано в человеческом опыте, сознании, чувствах? Для увлеченного, заинтересованного читателя при каждом прочтении Писания открываются все новые и новые смыслы. Поэтому возникают разные методы истолкования Библии, каждый из которых претендует на «правильное» ее познание и понимание. Возникают разные богословские школы.

В патристике известны две, в определенном смысле противоборствующие школы – Александрийская и Антиохийская. Для александрийской школы был характерен так называемый «аллегорический метод», в основе которого лежит метафорическое уподобление как способ понимания одного предмета через другой. Он возник еще в античности и применялся, например, философом Платоном для истолкования мифов. Аллегорическая экзегеза позволяла рассматривать текст как набор знаков, выражающих значение текста. Она давала метод «дешифровки» содержания текста при помощи уподоблений (аллегорий). Аллегории могут быть разными: философскими, историческими, мифологическими или даже взятыми из обыденной жизни.

Для чего нужны уподобления-аллегории? Этот метафорический прием необходим для того, чтобы объяснить нечто «потаенное», – то, что невозможно помыслить, представить, созерцать. Например, выразить «Единство Бога в трех ипостасях», – иначе говоря, выразить невыразимое, объяснить необъяснимое. Выражаясь языком философии, соотнести «бытие

и явление» – или понять, как может быть явлено «бытие Бога», по определению «превосходящее все в мире».

Таким способом выражения глубинного содержания Библии стали притчи. Можно сказать, что все тексты Священного Писания представлены как притчи, которые читатель понимает не «буквально», а «иносказательно», символически постигая высокие мистические смыслы с помощью взятых из обыденной жизни уподоблений. А поскольку всякий символ являет собой многозначность образа, то при каждом новом прочтении Библии углубляется понимание ее содержания за счет обогащения представлений читающего раскрытием новых смыслов.

Таким образом, категория экзегезы может быть представлена «инструментально» как «объясняющая модель», с помощью которой можно было соотносить сложные понятия: онтологические и гносеологические представления – бытие и мышление.

Несколько иной стиль интерпретации предложила антиохийская школа. Ее сторонники полагали, что в Писании нет иносказаний, что Оно – не притчи, а вполне реальные библейские истории. Поэтому истолкование должно быть «историчным», а не «аллегоричным», когда одно говорится, а другое подразумевается. Как подчеркивает Георгий Флоровский в своем исследовании «Восточные отцы IV века», если в александрийской школе акцент делался на «созерцание истины», отрываясь от «прямого смысла» текста, то в антиохийской – сразу же производилась попытка «рационализировать текст», довести его до «рассудочного понимания». И это, по мнению Г. Флоровского, «прямой путь к схоластике» – доказательству бытия Бога с помощью разума. Г. Флоровский указывает на определенную опасность метода антиохийцев, заключающуюся в том, что они могли «сочинить свое Писание», так как для рационалистического истолкования текстов не было четких критериев. И только гениальные мыслители и толкователи Священных Книг проникали «дальше поверхностного слоя» и «глубже буквы». Таким приемом владел Иоанн Златоуст. *«Он остается в своих толкованиях всегда реалистом. Но сами события поучают или пророчествуют. В этом обосновании “типологических объяснений” и заключается по существу отличие от иносказаний»*[31].

Таким образом, в отличие от александрийцев, в антиохийской школе преобладало «учение о типах», – «образах», заключающих множественность смыслов самого Писания. Иначе говоря, экзегетика Иоанна Златоуста – «учение о прообразах» и «прообразованиях». Это иной метод экзегетики – не иносказание, но многозначный символизм, каким говорили пророки. *«Так жертвоприношение Исаака означает Крест»; «Так агнец ветхозаветный прообразует Христа»*[32].

Г. Флоровский показывает, как из взаимодействия разных школ богословской экзегезы формировались методы христианского наследования. Изучение этих методов – серьезнейшая проблема освоения христианской культуры. Христианская теология исходит из того, что оба метода сосуществуют в богословских учениях для обоснования бытия Христа, но теология же и утверждает, что Бог «непостижим для человеческого разума»… А тогда как Его можно мыслить и представлять?

Интерпретация «невыразимости и непостижимости» Бога получила название «апофатического богословия». Это как бы описание в «отрицательных терминах» тех субстанций и обстоятельств, в которых Бог не может являться человеку. Но все же каким-то образом Он предстает человеческому восприятию. Интерпретацию тех проявлений Его Существа, которые могут быть доступны разуму и чувству человека, христианская теология определяет как «катафатическое богословие». Оно описывает происхождение и познаваемость «тварного

[31] *Георгий Флоровский*, протоиерей. Восточные отцы IV века. – Изд. Белорусского экзархата, 2006. – С. 279.

[32] *Георгий Флоровский*, протоиерей. Восточные отцы IV века. – Изд. Белорусского экзархата, 2006. – С. 281.

мира», назначение человека, а также тех предметов, которые составляют содержание космологии, антропологии, этики.

Оба метода – апофатический и катафатический – сосуществуют в истории патристики, взаиморазличая и взаимодополняя основные догматы богословия. При этом, чем абстрактнее богословское рассуждение, тем более оно приближается к апофатическому методу. И само философствование, – чем более оно отдаляется от церковных догматов, тем больше приближается к «схоластике» – рациональному доказательству Бытия Бога.

Уже в ранней патристике формируется ряд тем, которые в дальнейшем составят содержание не только христианской теологии, но и христианской философии. Это такие темы, которые в дальнейшем представят предметы христианской антропологии и христианской этики, сотериологии (учении о спасении), историософии, эсхатологии, домостроительства (экономии). С принятием христианства на Руси эти темы начинают развиваться в творчестве христианских мыслителей и богословов.

Формирование русско-христианской картины мира необходимо рассматривать во взаимосвязи и взаимодействии с предшествующими традициями, сложившимися представлениями древнерусской культуры: наследием византизма, влиянием идей западной культуры, а также всего контекста развития славянского мира.

Необходимо учитывать типологические особенности генезиса русской культуры, которые сформировались в результате прохождения разных исторических циклов. Эти особенности заключались прежде всего в том, что русская социальность, государственность, культура развивались «не синхронно» с западноевропейской: русская традиция не знала ни ренессансного, ни реформационного этапов истории в их западном варианте. В этом смысле можно говорить о том, что русская культура развивалась самобытным путем. При этом самобытность не определялась изоляцией от европейской и мировой культуры: документально подтверждается, что Древняя Русь активно сотрудничала с Византией, славянским миром и Западом, но сохранила при этом свою корневую основу – православие.

После принятия христианства в 988 году Древняя Русь усваивает восточно-христианскую патристику, которая, естественно, приходит в противоречие с языческой картиной мира. Это противоречие состояло прежде всего в том, что языческая модель мироздания по своим онтологическим и динамическим основам могла характеризоваться как «циклическая» – представляющая историю развития общества, изменение социальных, религиозных, культурных форм в виде «замкнутых циклов» – «кругов времени». Известно, что циклические модели истории возникли в глубокой древности в странах Древнего Востока. В Египте, Вавилоне господствовали представления о времени, сформировавшиеся по аналогии с природными циклами: подобно тому, как день сменяется ночью, а затем опять приходит день; зима сменяется летом, а затем вновь наступают холода; новая правящая династия сменяет прежнюю… Выраженные в языческих культах, персонифицировавших природные и социальные трансформации, смена циклов представляла ход времен в круговом процессе. Кроме того, языческие религии, как правило, включали в себя многообразные тотемические и пантеистические артефакты поклонения стихиям или персонифицированным силам природы – земли, воды, леса. Этот первобытный пантеизм «древнеязыческой» картины мира порождал и соответствующие мифологемы – идеологии, основывающиеся на мифах. С помощью подобных мифологем структурировалась вся система мироздания.

Одним из важнейших мифов, символизировавших основы Бытия, был древний образ «Мирового Древа», представлявший его «тройственную» структуру: крона древа – символ Неба; ствол – это Земля; корни – Преисподняя («хтонический мир»).

Разумеется, возникает вопрос: почему появляется такое огромное многообразие символов мироздания у древних народов? И как они способствовали освоению мира и адаптации в нем человека?

Ответ здесь может быть лишь один: с помощью мифов первобытное сознание пыталось объяснить законы мироздания, упорядочить представления о нем, обозначая какие-то повторяющиеся явления в «узнаваемых» стереотипизированыых формах, без которых мир всякий раз являлся бы в новом обличии. Именно стереотипизация создает возможность структурирования представлений о мире и накопления информации о нем.

Конечно, учение социальной и культурной антропологии об адаптации не раскрывает сакральных смыслов мифологем, объяснить которые способна, видимо, лишь религиоведческая герменевтика. В этих социально-природных детерминантах объяснения картины мира – по символам вертикальной структуры «Мирового Древа», «сторонам света», бинарным оппозициям «верх – низ», «свет – тьма», – выражался «натуралистический пантеизм» – языческое обожение природы; языческий синкретизм, в котором материальные и духовные аспекты бытия были нерасторжимо слиты, равно как не были дифференцированы религиозные, мифологические, художественные, исторические представления.

3.2. Основные парадигмы древнерусского религиозно-философского знания

Христианское учение о мироздании существенно отличалось от языческого: идея «предвечного круговорота» отвергается историческим провиденциализмом, имеющим «направленный вектор»: от «Сотворения мира» до «Конца времен». Прерывается «защищенность» вечного хода времен, повторяющих в реинкарнациях неразделенность материального и духовного смыслов бытия. Человек освобождается от подчинения природным силам: духовное начало выходит на первый план в жизни человека – он становится ответственным за свои поступки и действия. Духовность предполагает достаточно четкие границы понимания добра и зла, истины и заблуждения, целомудрия и порока.

В этих парадигмах выражены основные черты христианского миропонимания:

– во-первых, это историософское учение – представление о провиденциализме в истории, ее сотериологическом смысле, значении и ценности, а также эсхатологически-векторной направленности;

– во-вторых, это христианская антропология как учение о человеке в свете Святоотеческой традиции;

– в-третьих, это христианская этика – учение о добре и зле, нормах нравственности, духовности в контексте христианской культуры.

Парадигмы христианской картины мира отражены в богословских трудах, церковном искусстве и архитектуре, многообразных видах и жанрах церковной иконописи: фресках, иконах, мозаиках.

Какие институциональные центры хранения и передачи религиозно-философской культуры существовали на Руси?

Конечно, это монастыри, которые выполняли миссионерские, проповеднические и учебно-просветительские функции.

В XI веке главным центром православия на Руси был Киево-Печерский монастырь. Его основатель – митрополит Иларион – крупный церковный деятель. Восприняв идеи патристики и исихазма, он доказывал вселенскую сущность христианства, его всемирно-историческое значение. В своем «Слове о Законе и Благодати» митрополит Иларион говорит о том, что принятие христианства стало важнейшим событием мировой истории, поскольку сменило «эпоху рабства эпохой свободы». Эту свободу принес «духовный дар» Нового Завета.

Духовное созревание народа митрополит Иларион исторически связывал с прохождением нескольких этапов. Первый из них – принятие Закона. Его олицетворяет «Ветхий Завет» – «Моисеево законодательство» для иудеев, которое выражало первичную ветхозаветную мораль: не убий, не укради, – и в силу своих запретительных функций «Закон» распространялся лишь на один народ – иудеев. Благодать как духовный дар Нового Завета распространяется на все народы, независимо от их национальной принадлежности.

В этом метафорическом противопоставлении Закона и Благодати просматриваются начала универсальности онтологических идей о единстве истины, добра и красоты, источником которых является Новый Завет, провозглашающий духовную свободу для всех народов, пришедших к христианству. Утверждение этих важнейших парадигм христианской картины мира сопровождалось их распространением на конкретную историю и жизнь Древней Руси. Стремление истолковывать факты и события истории Древней Руси в свете Евангелия можно рассматривать как начала христианского философствования. И многие выдающиеся мыслители Древней и Средневековой Руси философствовали на основе методов патристики и церковного мистицизма. История сохранила нам имена этих мыслителей.

Одним из известных церковных деятелей на Руси, оставившим заметный след в Русской философской культуре, был Климент Смолятич (XII в.), который после смерти митрополита Илариона становится предстоятелем Русской Православной церкви. Его блестящие проповеди были построены по образцам византийской патристики на основе разработанного александрийской школой герменевтического метода богословской экзегезы. Исходя из Нового Завета, где Иисус говорил своим ученикам: «Вам дано знать тайны Царствия, а для прочих – притчи», Климент Смолятич понимал философствование как символическое истолкование текстов Священного Писания и призывал «правильно» истолковывать мир и его устроение как «разумно организованное творение». Постигая эту «предустановленную гармонию» как универсальное предопределение, человек, тем не менее, должен сам становиться «центром тварного мира». Заметим: не центром Вселенной, как трактовала антропоцентрическая философия Возрождения, но центром уже «предопределенного Богом» мира.

Другим крупным церковным деятелем на Руси, которого за блестящую риторику называли «Вторым Златоустом», был Кирилл Туровский (XII в.). Его известные сочинения также были составлены по образцам византийской патристики и содержали нравственные проповеди как символические интерпретации Библейского учения на основе использования аллегорического метода («Притчи о душе и теле», «Повесть о белоризцечеловеке и о монашестве» и др.). Критерием религиозной антропологии Кирилл Туровский считал принцип «сотериологии» – учения о спасении человека и человечества, возможном только в аскетически-монашеском служении.

Одной из важнейших категорий христианской антропологии и христианской этики стало понятие «смиренномудрие». Наиболее полно оно было раскрыто в «Поучениях Аввы Дорофея» – патристического автора (VI–VII вв.), который был достаточно популярен на Руси. «Смиренномудрие» – род христианского подвижничества, основывающегося на представлениях о «греховности мира» и ответственности подвижников за эти «беззакония», которые они должны искупить суровым подвигом нравственной аскезы. Монашеское служение, таким образом, понималось не в качестве отшельничества и мироотрицания, но как путь самосовершенствования и спасения мира.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что христианская философия на Руси формировалась на основе категорий патристики и метода богословской экзегезы, служившей герменевтическим инструментом составления проповедей, наставлений, нравственных поучений. Между тем, системного философского знания в Древней Руси не сложилось: это признают все исследователи. Но ключевые онтологические и гносеологические понятия все же были обозначены. Они, как очевидно, восходят к патристике и, соответственно, античной философии (платонизму и неоплатонизму), поскольку патристика наследовала античную культуру.

Были распространены определения философии, данные византийским богословом Иоанном Дамаскиным (ок. 675 – до 750). В его философском учении преобладал принцип структурной иерархии, выстраивающий все универсалии «от общего – к частному», от «первопричины» и «первоосновы», как деятельности Творца, к всевозможным практическим и инструментальным способам освоения мира.

Таким образом, философия, понимаемая как «наука наук», «познание всего сущего – вещей человеческих и божественных», – различала определения теоретические и практические. К числу первых относились понятия христианской метафизики – онтология бытия, ко вторым – антропология, этика, экономика, политика.

В определениях философии св. Константина-Кирилла (ок. 827–869) соединились идеи платонизма и Библейское учение о Сотворении мира. Философия Платона о «Едином» как «первоначале» мира совмещает в себе всю совокупность онтологических и гносеологических оснований как «единство истины – добра – красоты», которое в философии Констан-

тина становилось одновременно и тем «первообразом», к которому должен приблизиться человек. Поскольку он сотворен «по образу и подобию Божию», то, соответственно, обладает свойствами «творческости», позволяющими ему постичь «мудрость Творца».

Категория «Премудрости Божией» также стала предметом русской философии. Лик Святой Софии был весьма распространен на Руси и понимался не только в качестве церковной категории, но и религиозно-поэтического образа, несущего в себе высокий мистицизм и энергетику жизнетворной силы мироздания, которая представлялась В. Соловьеву как «Душа мира».

Таким образом, подводя итог началу формирования русской религиозной культуры и философии после Крещения Руси, можно сделать вывод о том, что это был период активного творческого освоения культурного наследия Византии и, прежде всего, патристики, а в ее рамках – знакомства с античной философией и культурой. Памятники древнерусской культуры – книжные, архитектурные, иконописные, богословско-философские – дают основания утверждать, что русская философская культура творчески воспроизводилась на Руси, порождая самобытную философскую традицию.

3.3. Историческая роль христианской культуры в формировании идентичности славянского мира

Формирование основ восточно-христианской культуры связано с деятельностью равноапостольных святых Кирилла и Мефодия, создавших единый церковнославянский язык для всех этносов славянского мира. Это, конечно же, язык христианской литургии, – соответственно, язык сакральный, – священный, свидетельствующий о Богопричастности. Именно он обрел черты «вселенскости» и «наднациональности», став «духовным держателем» единства для всех этносов славянского мира. Образцы славянской письменности, несущие в себе свидетельства подлинности христианских святынь, представляют собой величайшие памятники культурного наследия.

Сохранение христианского культурного наследия является сегодня важнейшей социально-значимой целью славянских стран, особенно в контексте глобализирующегося мира, который строится на принципах консюмеризма – потребительской культуры, нивелирующей самобытность и национальные черты стран, интегрирующихся в мировое сообщество. Стереотипы массовой культуры интенсивно замещают культурно-исторические традиции, в том числе традиции православной культуры. Главным нападкам сегодня подвергаются христианские святыни.

Казалось бы, исторически выверенная значимость наследия Кирилла и Мефодия для развития современного мира бесспорна, – но, тем не менее, время от времени возникают провокационные идеи, замыслы и программы, ставящие под сомнение его цивилизационную роль. В современном глобализирующемся мире единственно легитимным путем интеграции в мировое сообщество считается вестернизация. Соответственно этому внутриевропейская интеграция ставится «под контроль», который учитывает не только экономические, но и религиозно-этнические составляющие европейского сообщества. Современные адепты чистоты либеральных дискурсов проводят цивилизационно-культурную границу между славянским миром и общеевропейской культурой, доказывая, что византийское наследие славянских стран противостоит общеевропейским цивилизационным процессам, оттого всякий раз при прохождении каких-то очередных фаз развития интегрирующейся Европы приходится как бы заново выстраивать социокультурные приоритеты и воссоздавать историческую картину идентичности славянских народов.

Иначе говоря, основная «проблемность» наследия Кирилла и Мефодия сводится сегодня к оценке взаимодействий византизма и славянского мира, а в более широком смысле – к оценке «исторического выбора» славянских народов, предопределившего масштабность разрастания православного панславизма.

Тема «византизм и славянство» была одной из ведущих в русской философской культуре. В творчестве Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, Г. В. Флоровского, А. С. Хомякова и других мыслителей обосновываются идейные и религиозно-философские основания культурно-исторического взаимодействия византийской и славянской культур. В частности, в работе К. Н. Леонтьева «Византизм и славянство» цивилизационным принципам культурогенеза западного типа противопоставляется византийская традиция – как теократический и сакральный идеал формирования славянского культурно-исторического типа. К. Н. Леонтьев не сводит его к «славизму» как некоему абстрактному этнографическому субстрату – «племенному чувству», идее «общей крови» или «сходству языков»[33]. Уникальность, силу,

[33] *Леонтьев К.* Византизм и славянство // Россия глазами русского. – СПб.: Наука, 1991. – С. 25.

мысль и своеобразие придают славянскому типу не сами по себе этнографические черты многочисленных славянских народов, но их единение с византийской культурой.

Иначе говоря, славянский культурно-исторический тип, по мнению К. Н. Леонтьева, не сложился в некую цивилизационную модель, как, например, «европеизм», «эллинизм», «китаизм» и т. д.[34]. «Общей идеи» славизма как бы и нет, а существуют лишь отдельные исторические картинки славянских государств (древнеболгарского, древнесербского, государств Чехии, Моравии и других). Сами по себе как этнографические типы, по мнению Леонтьева, они «бесцветны», «невзрачны» и вообще нерепрезентативны. Общий смысл и значение придает этим этнографическим типам «порождающая модель» византизма, несущего в себе сакральный смысл и объединяющее начало христианской государственности. Славизм, сопряженный с византизмом, выступает в качестве «единственно надежного якоря всеславянского охранения» – говорит К. Н. Леонтьев[35].

Исторические рамки славянского мира были очерчены в IX веке: «863 г. – начало миссии св. братьев в Великую Моравию; 865 г. – Крещение Болгарии; между 864 и 866 гг. – Крещение сербов»[36]. Формирование же славянства как культурно-исторического типа Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев связывают с прохождением определенных исторических циклов развития.

Культурно-исторический тип, тождественный макровременному историческому циклу, К. Н. Леонтьев представил через чередование трех фаз: «первичной простоты» – «цветущей сложности» – «вторичного смесительного упрощения». Все эти фазы фиксируют, по существу, некую «переходность» (дискретность) ротации циклов, которая проявляется как некий «баланс» между консервативным и инновационным содержанием цивилизационного типа. Поэтому все типы дискретности соответствуют разным фазам исторического культурогенеза. Так, для славянского типа переход от фазы «первичной простоты» к фазе «цветущей сложности» характеризуется как баланс «консервативно-охранительного» и «прогрессивно-либерального» дискурсов, в котором это соотношение разрешается в пользу традиций консервативно-охранительного восточного христианства.

В конечном счете, Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев указывают на структурную нетождественность дискретных форм культурогенеза романо-германского и славянского культурно-исторического развития. Эта нетождественность выступает в качестве производной от характера взаимоотношений и связей с разными типами наследования, разными оценками и ориентациями в способах и формах преемственности. Иначе говоря, специфическая дискретность предопределила и выбор разных форм конфессиональной принадлежности, светские или теократические идеалы и принципы взаимодействия властей: принцип «симфонии» – или «разделения» в управленческой демократической модели законодательной, исполнительной и судебной власти; «общинности» и «соборности» устроения социума – или «автономности» гражданского общества, противостоящего государственно-правовой вертикали.

Собирательное единство всех форм устроения социума в свете византийской традиции, исторически трансформированной в славянском культурно-историческом типе в новом органическом составе (соборности и общинности), русская религиозно-философская традиция выразила в понятии «народность».

Категория народности, воплотившая в себе сакральную энергетику восточно-христианской Святоотеческой традиции, становится одной из кардинальных категорий русской

---

[34] *Леонтьев К.* Византизм и славянство // Россия глазами русского. – СПб.: Наука, 1991. – С. 215.

[35] *Леонтьев К.* Византизм и славянство // Россия глазами русского. – СПб.: Наука, 1991. – С. 215.

[36] *Митрополит Иоанн (Снычев).* Самодержавие духа: Очерки русского самосознания. – М.: Алгоритм-книга, Эксмо, 2012. – С. 8.

религиозно-философской мысли, поскольку общинное и соборное начало здесь оказываются тождественными. Историк и публицист А. С. Хомяков относил к определению народности, прежде всего, *«особое отношение к вере и Церкви»*[37]. *«Славяне, принявшие веру и внешнюю культуру из греко-римского источника, не сделались византийцами потому, что… в отличие от других народов, приняли христианство "по-своему"»*[38]. Он даже ввел понятие «славянская народность» как главный отличительный признак органической солидарности этносов славянского мира, основанного на вере. Именно вера есть, по Апостолу, «уверенность в невидимом», тот «тайный фактор» жизнетворчества, который способен собрать отдельные единицы человечества в органическое единство. Народность освящается и просвещается верой. Поэтому А. С. Хомяков говорит: *«В свою народность можно верить…»*.

Источником такого понимания народности является, безусловно, кирилло-мефодиевское наследие. Святые братья создали славянскую письменность, дав совершенные переводы Священного Писания и богослужебной литературы, а также интегрировав в славянский мир весь богатейший фонд духовных и интеллектуальных традиций Византии, из которых сложились основы христианской православной славянской культуры.

Ко времени принятия христианства славянскими этносами Византийская цивилизация находилась на самой вершине своего развития, синтезировав в себе всю культуру античности – научную, правовую, этическую, эстетическую, – о чем убедительно говорит Г. В. Флоровский в своем фундаментальном труде «Пути русского богословия». Поэтому позднейшие упреки «просвещенческой элиты» в адрес послевизантийской – и, прежде всего, славянской и русской культур, обвинения в разрыве с «общечеловеческими» ценностями и «классическим наследием», исторически беспочвенны. Эти упреки выражались прежде всего в том, что русские, например, не читали Гомера и Гесиода в подлинниках, поскольку восприняли античность «через византизм». Г. В. Флоровский показал, что эти аргументы несостоятельны, поскольку основаны на идеалах антропоцентрической картины мира европейского Возрождения, а не на теократических основах средневековой Европы.

Рационализация средневековой картины мира закономерно приводит западное мировоззрение от теоцентризма к антропоцентризму, когда человек (а не Бог) становится «мерой всех вещей». Возрожденческое превозношение человека над миром предопределило и основные параметры европейской науки и философии, когда исторические образцы как «свое» наследие усматривали только в тех культурных формах, которые отвечали ценностям рационального взгляда на мир. Поэтому возрождались и признавались «классическими» те философские и художественные образцы, которые доводили до высочайшего совершенства все возможные способности человеческого ума и человеческой деятельности.

Между тем, как показал Г. В. Флоровский, к «классическому» наследию можно отнести не только античность, но и, например, христианскую культуру. И тогда понятие «возрождение» как «возврат» к своим «истокам» может принять совершенно иной смысл. Скажем, творчество крупнейшего гуманиста раннего Возрождения Эразма Роттердамского может служить ярким примером позитивного отношения к раннехристианской культуре. Так или иначе, абсолютизированные идеалы европейского развития, сформированные в концепциях европоцентризма, неприменимы к культуре славянского мира. Христианская культура консолидировалась именно в той ветви исторического развития, которая восходит к Дионисию Ареопагиту, Симеону Новому Богослову и исихастам (Григорию Синаиту, Григорию Паламе).

Принцип соборности, выведенный из исихастской модели «синергии», был созвучен общинному бытию и нравственности славян. Этот принцип, как сакральная энерге-

[37] *Хомяков А*. Православие, Самодержавие. Народность. – М.: «ДАРЪ», 2005. – С. 446.

[38] *Хомяков А*. Православие, Самодержавие. Народность. – М.: «ДАРЪ», 2005. – С. 447.

тика христианской культуры, продолжает оставаться основанием славянской культурной идентичности. Поэтому и сегодня славянская культурная идентичность, основывающаяся на сакральных принципах христианской культуры, противостоит ценностям объединенной Европы или глобальным проектам мировой солидарности с «экуменической всечеловеческой верой». Такая вселенская вера сродни абстрактным гуманитарным ценностям, которые равно приложимы и к гуманитарной помощи, и к гуманитарной агрессии. Поэтому они в лучшем случае бесполезны, как и все глобальные наднациональные универсалии. Они «безличны» – и потому безразличны всем без исключения. Интеграция вокруг ценностей глобализма достаточно сомнительна, в то время как сохранение и укрепление межнациональных духовных связей, родственных по историческим, этническим и религиозным корням славянских народов, приобретает все большее значение. Около двух столетий формировалась общность славянских народов на основе христианской веры и единой семантики богословского литургизма. Как отметил И. Экономцев, *«единая вера и единый богослужебный и литературный язык спаяли славян и дали им возможность с новой силой осознать единство»*[39].

[39] *Экономцев И.* Православие, Византия, Россия. – Париж: ИМКА-Пресс, 1989. – С. 16.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.