

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ИВАНОВСКАЯ ПОЖАРНО-СПАСАТЕЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ
ПРОТИВОПОЖАРНОЙ СЛУЖБЫ МИНИСТЕРСТВА РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ПО ДЕЛАМ ГРАЖДАНСКОЙ ОБОРОНЫ, ЧРЕЗВЫЧАЙНЫМ СИТУАЦИЯМ
И ЛИКВИДАЦИИ ПОСЛЕДСТВИЙ СТИХИЙНЫХ БЕДСТВИЙ»**

Ж. Л. ОКЕАНСКАЯ В. П. ОКЕАНСКИЙ Е. А. ШМЕЛЕВА

**КУЛЬТУРОЛОГИЯ
И ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ЭТИКА
ПРЕПОДАВАТЕЛЯ**

Учебник

Иваново 2019

УДК 130
ББК 71.0
О 50

Рецензенты:

Понурко П. В. – заместитель начальника отдела организации деятельности образовательных организаций высшего образования Департамента образовательной и научно-технической деятельности МЧС России
подполковник внутренней службы

Рябов А. В. – заведующий кафедрой философии и социальных наук ФГБОУ ВО Санкт-Петербургского университета ГПС МЧС России, кандидат культурологии, доцент

Чижик П. И. – профессор кафедры философии, истории и культурологии ФГБОУ ВО Академии гражданской защиты МЧС России, доктор философских наук, профессор, Заслуженный работник высшей школы РФ

Допущено Министерством Российской Федерации по делам гражданской обороны, чрезвычайным ситуациям и ликвидации последствий стихийных бедствий в качестве учебника для курсантов, студентов и слушателей образовательных организаций МЧС России

Океанская, Ж. Л.

Культурология и профессиональная этика преподавателя : учебник / Ж. Л. Океанская, В. П. Океанский, А. Е. Шмелева. – Иваново : ФГБОУ ВО Ивановская пожарно-спасательная академия ГПС МЧС России, 2019. – 296 с.

В учебнике впервые проведен культурфилософский взгляд на феномен чрезвычайных ситуаций и экстремальной антропологии Нового и Новейшего времени, а также представлена история культурологических и этических учений в аспекте изучения кризисного состояния культуры.

Издание адресовано адъюнктам (аспирантам), обучающимся по направлениям подготовки: 20.06.01 – Техносферная безопасность, 20.07.01 – Пожарная безопасность (уровень подготовки кадров высшей квалификации).

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА I. ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ.	
ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ДИНАМИКА КУЛЬТУРЫ	5
1.1. Понятие культуры. Культурология в системе современного знания	5
1.2. Проблемное поле культурологии. Религия и наука в контексте культуры	10
1.3. Происхождение и динамика культуры	18
Темы рефератов (творческих работ).....	44
Тесты.....	44
ГЛАВА II. КУЛЬТУРА И ЭТИКА В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ	50
2.1. Культура и этика Античности, Средних веков и Возрождения.....	50
2.2. Культура и этика Нового времени	57
2.3. Этические проблемы современности.....	105
Темы рефератов (творческих работ).....	123
Тесты.....	124
ГЛАВА III. ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ЭТИКА	129
3.1. Социокультурные и нравственные основания педагогики	129
3.2. Науки об образовании в социокультурной среде высшей школы.....	131
3.3. Профессионально-педагогическая культура преподавателя.....	137
3.4. Педагогическая этика как основа профессиональной деятельности преподавателя.....	144
3.5. Этика инженера.....	148
3.6. Особенности воспитательной работы в образовательной организации МЧС России.....	152
Темы рефератов (творческих работ).....	161
Тесты.....	161
Глава IV. ПРАКТИКУМ	165
4.1. Джамбатиста Вико «Основания новой науки об общей природе наций»	165
4.2. Алексей Степанович Хомяков «О старом и новом» (1839).....	166
4.3. Николай Яковлевич Данилевский, «Россия и Европа», глава III: «Европа ли Россия?»	169
4.4. Константин Николаевич Леонтьев «Епископ Никанор о вреде железных дорог, пара и вообще об опасностях слишком быстрого движения жизни».....	179
4.5. Владимир Сергеевич Соловьёв, «Краткая повесть об Антихристе» (отрывок)	186
4.6. Освальд Шпенглер о России.....	193
4.7. Отец Сергей Булгаков, «Догматическое обоснование культуры»	196
4.8. Макс Шелер «Положение человека в космосе»	201
4.9. Питирим Александрович Сорокин «Кризис нашего времени», глава «Кризис изящных искусств».....	207
4.10. Рене Генон «Царство количества и знамения времени», глава 16: «Вырождение денег»	223
4.11. Романо Гвардини, «Конец Нового времени».....	224
4.12. Мирча Элиаде, «Аспекты мифа», глава «Мифы Нового времени».....	248
ПРИЛОЖЕНИЕ. Катастрофы в изобразительном искусстве: квест-лабиринт	256
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	276
ГЛОССАРИЙ	288

ВВЕДЕНИЕ

«Государственная должность, состоящая во всевозможном попечении о воспитании мальчиков и девочек – эта должность гораздо значительнее самых высоких должностей в государстве», - так писал две с половиной тысячи лет назад Платон; эти слова ныне нисколько не утратили своей весомости.

Вместе с тем, взгляд на эти вещи с учётом цивилизационной динамики требует, во-первых, тщательного рассмотрения различных культурологических учений, эту динамику описывающих; а во-вторых, необходимо углублённое осмысление бытия самого человека в условиях складывания планетарной цивилизации и общей нарастающей нестабильности.

Указанные предварительные условия имеют исключительное значение для основательной подготовки в сфере профессиональной этики преподавателя по направлениям техносферной и пожарной безопасности – этим обстоятельством обусловлено сопряжение данной специальной области изучения с предваряющим обширным культурологическим знанием, а также сам проблемный характер изложения материала.

Учебник содержит четыре раздела: первый представляет своеобразную сумму культурологии, второй раскрывает сам этос чрезвычайных ситуаций в новейших исторических условиях, третий посвящён психолого-педагогической подготовке преподавателя ВУЗа МЧС, четвёртый содержит обстоятельный практикум по культурфилософской классике, посвящённой проблематике глобального кризиса.

Учебник адресован, прежде всего, адъюнктам (аспирантов), обучающимся по направлениям подготовки: 20.06.01 – Техносферная безопасность, 20.07.01 – Техносферная безопасность (подготовка кадров высшей квалификации), может быть полезен для всех читателей, интересующихся осмыслением фундаментальной антропологической проблематики в сферах её профессионального приложения.

ГЛАВА I. ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ДИНАМИКА КУЛЬТУРЫ

1.1. Понятие культуры. Культурология в системе современного знания

Человечествоведение как путь

Культурология, основателем которой традиционно называют американского антрополога-эволюциониста Лесли Уайта, проницательно отмечавшего, что не человек творит культуру, но культура – человека, представляет собой учебный предмет в структуре современного российского академического образования, а также интегративную область знания, находящуюся на своеобразном стыке собственно научных, художественных, философских, религиозных и мифологических форм освоения мира. Культурология есть человековедение, и уже в силу самого этого обстоятельства она обращена к теистическому опыту, ибо человечество в полной мере, разумеется, не знает само себя... Об этом в контексте «Философии права» писал Гегель, особо подчёркивая, что «половинчатая философия отделяет от Бога, истинная же философия приводит к Богу». А потому и культурология, продумывающая свои метафизические основания, оказывается и специфическим богословием культуры. К этой сфере, ориентированной на проблематику глобальных обобщений в области сравнительной герменевтики макрокультурного опыта, по-своему прикасались за последние три века самые различные авторы: Р. Гвардини и отец Сергей Булгаков, В. А. Шмаков и А. Ф. Лосев, А. С. Хомяков и Дж. Вико...

Культурология как наука – это проблемная совокупность учений о структурно-символическом многообразии культурно-исторического опыта и об истории осмыслений его мифологического и метафизического единства. «Истина метафизики, - отмечал М. Хайдеггер, в целом, развернувший критику западно-европейского типа метафизики, - обитает в бездонном основании». «Метафизика, - подчёркивал Н. А. Бердяев, - не может найти своего завершения в системе понятий, она завершается в мифе, за которым скрывается реальность». Согласно же Р. Генону, «наиболее естественное значение этого слова, даже с точки зрения этимологии – то, согласно которому оно включает в себя всё, что ”по ту сторону физики“, если понимать здесь под ”физикой“, подобно древним, совокупность естественных наук в целом, а не просто одну из таких частных наук, как предполагает современное зауженное значение». Метафизика есть сфера верховного смысла – тогда как мифология исходно обращена к первоосновности хаоса, к нижней бездне. В культурном опыте устойчива разнохарактерность направлений...

В самом первом приближении, культурология есть наука о культуре. Очевидно, что горизонты, глубины и вершины последней явно выходят за пределы чисто научной верификации и более соотносимы с образом судьбы. В своё время А. С. Хомяков с пафосом писал о «Лейбницевоу способности

сближать самые далёкие предметы и происшествия»: именно это – путь культурологии.

Крупнейший западный культуролог XX века Освальд Шпенглер, заостривший вопрос о катастрофическом перерастании культуры в технотронную цивилизацию, писал о *сущности культуры* следующее: «...необходимо прежде уяснить себе, что такое культура, в каком отношении находится она к зримой истории, к жизни, к душе, к природе, к духу, в каких формах она выступает и насколько эти формы – народы, языки и эпохи, битвы и идеи, государства и боги, искусства и произведения искусства, науки, правовые отношения, хозяйственные формы и мировоззрения, великие люди и великие события – являются символами и подлежат в качестве таковых толкованию». Шпенглер говорит здесь, во-первых, о *тотальности* культурного опыта, во-вторых, о его сквозной *символичности*, и, в-третьих, о его исходной *герменевтичности*...

В означенном направлении нас ориентирует и сама внутренняя форма слова «культура». Совершая его морфемный разбор, мы выделяем изменяемую часть – окончание «а», затем – корень «культ» и суффикс «ур», который является латинским синонимом церковнославянского суффикса «ость». Но вот, что интересно: латинский язык знает не только суффикс, но и корень «ур»; и в этом последнем случае перед нами – слово, имеющее двукорневую основу. «Ур» означает небесный свет и космический огонь, отсюда – покровительница звёзд «Урания», *софийное начало*, близкое и к древнегреческому космическому Логосу, и к древнекитайскому неисчерпаемому Дао... «Культ», восходящий к общеиндоевропейскому «коло», означает не только почитание, но и *священное коловращение*, циклизацию мира, *осердечивание* его. Неизменное повторение, неистощимая воспроизводимость Бытия и его устойчивость принадлежат к *сакральным основаниям* нашей жизни на всех её уровнях: «Если бы я ещё имел безрассудство верить в счастье, - писал романтик Шатобриан, - я искал бы его в привычке». Слово 'культура' может быть прочитано и как «свет культа», и как культовое восприятие теургического огня и света, небесного просвещения и высшего посвящения... Таким образом, его этимологическое значение достаточно прозрачно для реконструкции космологической составляющей культурного опыта. Культура – это не просто человеческая деятельность, это – всегда *символическая космология*. В опыт культуры исходно неким специфическим (а именно – символическим!) образом вовлекается весь мир, тотальность, Целое.

Когда Христос в Евангелии говорит: «Будьте чисты как голуби и мудры как змеи» – он говорит с людьми не на научно-информационном, а на райско-поэтическом метаязыке; именно в нём заложены *мифоосновы* человеческого мышления и художественного чувства. Всякое позднее антропологическое представление о Бытии, так или иначе, имеет своим горизонтом определённую *мифопоэтическую символику*, связанную с таинственным проживанием *раскрытия бытийной тотальности* в самом непосредственном опыте человеческого существования на земле, хранимого в образах культуры. С. Н.

Булгаков отмечал в этой связи, что «не об одной ведь Элладе знает и может рассказать ныне вещая Гея, но и о Галилее, и о гиперборейских странах Креста со взыскуемым в них Монсальватом, Китежем». Поэтому мы можем сказать, что культура прежде всего символическое раскрытие бытийных энергий и жизненных сил, поскольку она собирает изнутри себя мир как Целое: «...именно вследствие своей всецелости, - глубокомысленно отмечал В.С. Соловьёв, - культура будет более чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным».

Проблема метода

А. Ф. Лосев часто определял жизнь как «сплошное сумасбродство»; но когда его спрашивали: «А что делать-то?» – сходу отвечал: «Искать методологию!» Возможно ли в принципе окончательное решение методологической проблемы? – вокруг этого исторически обострившегося вопроса собираются три возможных ответа: а) да, и это зависит от специфики того или иного подхода, при определённой настойчивости по необходимости достигающего своего «методологического решения»; б) нет, поскольку метод представляет собой с неизбежностью некое субъективное перекрытие предметно-объектной сферы, начиная с первых шагов её «моделирования»; в) крайне редко, ибо решение, это событие итога, обнаруживается как «смерть субъекта» и «воскресение истины». Во всех остальных случаях мы имеем дело с нерешаемой «проблемой метода», иными словами – с объективно обусловленной «методологической проблематикой». Рассмотрим каждую позицию подробнее: это позволит нам увидеть, что первые есть две формы мнений (самоуверенности и мнимости, соответственно) – тогда как последний путь, «царский», оказывается единственно правильным, чего лишь по естественной замутнённости сознания опасаются люди, предпочитая ему анархию «мнений»...

а) Для первого, технологически достижимого и сугубо положительного варианта особо характерна в качестве сопровождающей оркестровки деляческая психология, весьма распространённая в наши дни: это – предприимчивость, никогда не поднимающаяся выше плана феноменального... Здесь никогда не идут до конца – и все, остающиеся нерешёнными, «метафизические вопросы» подлежат комфортабельной «редукции». Непосредственно с самих метафизических позиций такой активизм «одномерного человека» предстаёт «рациональным хаосом», броуновским движением атомизированных монад, утративших былое синархическое согласие, потерявших то, что можно было бы, вслед В. Франклу, назвать «сверхсмыслом». Такая методология с неизбежностью носит имманентный, сугубо технический характер, и её прагматическая польза столь очевидна, что не слишком понятно, в чём же собственно проблема метода, ибо сам выбор между тем или иным методом вполне банален и никогда не достигает сущностной сферы методологического проблематизма... У сторонников этой

позиции всегда легко просматриваются черты несмываемого большевизма: экзистенциальные вопросы объявляются мелкобуржуазным вздором и даже преследуются в силу сложившихся правил «научной жизни».

б) Второй путь в лучшую сторону отличается от первого, поскольку приводит мыслящего человека в критическое – патовое! – состояние: здесь впервые начинается продумывание оснований и понимание того, что они весьма зыбки; здесь встают вопросы об историчности, релятивности, иллюзионизме... Так, Г.-Г. Гадамер в книге «Истина и метод» (1960 г.) однозначно показывает, что выбор совершается между ними: «истина» или «метод»? – так стоит вопрос. Сама методологическая озабоченность перекрывает возможность усвоения культурно-исторического самораскрытия истины. Данный тезис стал ключевым в современной герменевтике: любая последовательная методологически проведённая стратегия исследования с фатальной неизбежностью всегда только мешает открытию собственной истины художественного произведения. А. В. Михайлов, отмечавший, что «одна из важнейших, насущных, актуальных задач современной науки о литературе и, следовательно, её теории – это занятия историей её слов и понятий, пребывающих в вечном историческом движении и в смысловой неустойчивости, занятия тем, что можно было бы назвать ономасиологией и семасиологией языка», в этой же связи особо подчёркивал: «Не стоит останавливаться сейчас на проблемах методов... По мере углубления в ту сферу, которую мы назвали основаниями науки о литературе, будет, по всей видимости, проясняться, что сегодняшнее многообразие ”методов“ – дело условное и преходящее (хотя, конечно, и в этих ”методах“ отражение истинности-адекватности отношения к истории). При обдумывании сути науки о литературе, при её осмыслении и по мере такого осмысления методы, наверное, будут отодвигаться от нас в область сугубо исторической относительности и необязательности». Ещё П. Фейерабенд в знаменитой книге «Против метода» (1975 г.) выступил куда более радикально, отрицая любую объективную детерминацию и с завидной убедительностью обосновывая теорию анархического субъективизма: «В общеобязательных школах изучение почти всех областей науки является обязательным. В то время как родители шестилетнего малыша могут решать, воспитывать ли из него протестанта, католика или атеиста, они не обладают такой свободой в отношении науки. Физика, астрономия, история должны изучаться. Их нельзя заменить астрологией, натуральной магией или легендами. В наших школах не довольствуются просто историческим изложением физических (астрономических, исторических и т. п.) фактов и принципов. Не говорят так: существовали люди, которые верили, что Земля вращается вокруг Солнца, а другие считали её полый сферой, содержащей Солнце. А провозглашают: Земля вращается вокруг Солнца, а все остальное – глупость. Наконец, принятие или отбрасывание научных фактов и принципов полностью отделено от демократического процесса информирования общественности, обсуждения и голосования. Мы принимаем научные законы и факты, изучаем их в школах,

делаем их основой важных политических решений, даже не пытаясь поставить их на голосование. Изредка обсуждаются и ставятся на голосование конкретные предложения, но люди не вмешиваются в процесс создания общих теорий и основополагающих фактов. Современное общество является ”коперниканским“ потому, что коперниканцами являются учёные, и потому, что их космологию сегодня принимают столь же некритично, как когда-то принимали космологию епископов и кардиналов. Это слияние государства и науки ведёт к парадоксу, мучительному для демократии и либерального мышления». Довольно интересно этих вопросов касался Ж. Деррида во время своего приезда в «перестроечную» Москву – при этом апелляция шла уже не к современному состоянию управляемой демократии, а к хайдеггеровскому осмыслению «древнегреческого чуда»: «Вы наверняка знаете текст Хайдеггера о ”годосе“ и ”методосе“, где он говорит о том, что греки не знали ”методоса“, но только ”годос“. Методологическая же забота – таков тезис Хайдеггера, и я оставляю это на его ответственности – появляется у Декарта, Гегеля и т. д., но греки, утверждает Хайдеггер, интересовались ”годосом“, а не ”методосом“, не формализацией какой-либо технической процедуры. Так что ”годос“ – это прорыв, след; след же – то, благодаря чему и как открывается путь; путь есть способ раскрытия пространства и раскрытия нового пути, который прежде не был открытым; а писать или читать текст, если делать это в духе нового начала, это и есть раскрытие новой формы опространствливания в тексте или обретение для себя нового пространства». Главная же трудность, с которой сегодня сталкивается любой мыслящий учёный, была великолепно обозначена самим Хайдеггером: «Решительное развитие современного производственного характера науки создаёт соответственно и новую породу людей. Учёный исчезает. Его сменяет исследователь, включённый в штат исследовательского предприятия. Это, а не культивирование учёности, придаёт его работе злободневность. Исследователю уже не нужна дома библиотека. Кроме того, он везде проездом. Он проводит обсуждения на конференциях и получает информацию на конгрессах. Он связан заказами издателей. Они теперь, между прочим, определяют, какие надо писать книги». Для Хайдеггера «поворот» к мифу и «прислушивание к языку» ранней античности – своеобразный выход, прихотливо осуществлённый на индивидуальном уровне, оставляющем в глубокой яме все «методы» и их обломки... Вспомним, что ещё Шпенглер говорил о своём крупнейшем труде «Закат Европы» (1918 – 1922 гг.): «Метод – это я!».

в) Метод как Путь, которым уже прошли и на который надо вступить, чтобы непременно дойти до Цели – таков образ, реализуемый в третьем варианте решения проблемы метода. По сути это – всегда методологический ансамбль, в который необходимо осмысленное (а значит, и не беспроблемное!) включение. К такому пониманию, предполагающему одухотворённое сочувствие, приблизились многие русские религиозные мыслители XIX–XX века. Так, А. С. Хомяков в работе «Церковь одна» подчёркивал, что она «не есть множество лиц в их личной отдельности, но есть единство Божией благодати,

живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»: тем самым, по словам Ю. Ф. Самарина, «церковность понимается им как метод». Н. Н. Страхов в книге «Мир как целое» замечательно писал о «трагикомедии атомизма»; на то же самое указывали В. С. Соловьёв в труде «Кризис западной философии» и отец Сергей Булгаков в работе «Трагедия философии», обнаруживая «трагедию» и «кризис» в самой эгологической установке ума, исключившего диалог и соборность. Отец Павел Флоренский в монадологически ориентированных «Именах» и В. А. Шмаков в «Основах пневматологии», где «пластическая интуиция» ставится выше «монадной», видели в зерне любого смысла прежде всего поток, формирующий свои берега – метод как реальный путь, обладающий «чертами конкретной метафизики». Следуя славянофильскому общественному идеалу, С. Н. Трубецкой с пафосом писал о «метафизическом социализме», но продолжающий холистическое направление отечественной мысли А. Ф. Лосев в своей «Диалектике мифа» отмечал, что «соборности и организму» противостоят «канцелярская смета», «кооперация и буржуазный по своей природе социализм». Таким образом – выводы различны и остаётся пища для ума... Сегодня формулируют идею «ноосферного социализма» (А. И. Субетто), при этом весьма существенно напоминание, что «онтологический коммунизм бытия» (отец Сергей Булгаков) имеет не антропогенное, но теогенное происхождение, а всякая живая методология нерасторжимо связана с нашими представлениями об устройении реальности.

1.2. Проблемное поле культурологии. Религия и наука в контексте культуры

*Фундаментальные проблемы теории и истории культуры
в сотериологическом освещении*

Проблема восприятия *времени* тесно связана с вопросом о направленности «стрелы времени» и об источнике самого времени, а также с открытием реальной асимметрии прошлого и будущего. И если последняя выражается в том, например, что пепел на папиросах курильщиков не превращается обратно в табак (факт, указывающий также и на универсальную топологическую асимметрию в любой точке мирового пространства!), то первый вопрос заслуживает несколько более подробной и выделенной фиксации.

Если у современного человека спросить: в каком направлении от него находится будущее, то он, разумеется, ответит, что «вперед»... Каковы культурно-исторические предпосылки этой «очевидности»? Древние не ведали отнологически приватного будущего и само время текло у них в обратном направлении (из настоящего – в прошлое); будущее же выступало как антиантропная и даже антикосмическая реальность Хаоса... Психологически

мы «видим» опять-таки прошлое, которое неравномерными слоями простирается впереди – пред оком нашей памяти: вчерашний день, прошлый год, ушедшая эпоха... В астрофизическом отношении вполне очевидна фундаментальная ориентированность нашего зрения в прошлое мира, ибо мы видим Вселенную в прошлых временах: Солнце – таким, каким оно было 8 минут назад, пока свет от него шёл до Земли, скажем, до нашего подоконника; Альфу Центавра – во времена четырёхлетней давности; Вегу – такой, какой она была 21 год назад; ближайшую спиральную галактику Туманность Андромеды мы обнаруживаем в том виде, в каком она была, пока свет полтора миллиона лет шёл от неё до нас; а Большой Взрыв, как бы слагающий первопрошлое нашей Вселенной, в пространственном отношении находится – далеко впереди! И если бы всё это вдруг стало по неведомым нам причинам исчезать, то, разумеется, мы узнали бы об этом далеко не сразу... Откуда взялась в истории (в буквальном смысле слова – сверхъестественная!) идея антропологически приватного будущего? Безусловно, она связана с библейскими пророчествами и несколько шире – с авраамическими религиями, где даруемое свыше (!) будущее выступает в качестве пост-онтологической реальности, в которую человек и человечество оказываются впервые приглашены в качестве творческих соучастников. Причём, эта метафизическая реальность (а в физическом мире, разумеется, нет никакого будущего!) – качественно иная по отношению к сумме настоящего и прошлого, из которой складывается земное человеческое бытие – а потому Христос говорит о ней как о «царствии небесном», которое «не от мира сего», и как о «пакибытии»... Секуляризация же обращает пророчества в прогнозы и новые гадания. Человечество отворачивается от небес во имя установления господства над землёй, над миром, тем самым современная интеллектуальная культура, пережив футуристический кризис, обращается к архаике и к древним проклятиям...

Фундаментальная проблематика *пространства* и сакрального ориентирования (метафизическая асимметрия неба и земли, верха и низа, правого и левого) связана с тем очевидным для древности фактом, что далеко не всё равно куда идти, в каком направлении двигаться, да и вообще с осознанием того неотменимого обстоятельства, что на свете есть места, куда мы никогда не придём... Конечно же, и здесь пророческие традиции и, прежде всего, христианство внесли существенные коррективы, до некоторой степени расколдовав архаический космос – однако последующая секуляризация прошла столь далеко в этом направлении, что бушующий за окнами огромный мир предстал уже космической пустыней, приблизительно равномерно заполненной остывающим пеплом (довольно близкий образ современных космологических моделей). Поэтому однородное изотропное пространство физики – потрясающий современный культурно-исторически подготовленный фантазм, в чистом виде неведомый эпохам более ранним, хотя, может быть, и имеющий некоторые аналоги в периоды распада древних восточных традиций, дошедших до нас уже в крайне искажённом виде...

Ф. Ницше в книге «Человеческое, слишком человеческое» указывает на перспективы развития нового естествознания: «Если же учения о верховности становления, о текучести всех понятий, типов и родов, об отсутствии серьёзного различия между человеком и животным, – учения которые я считаю хотя и истинными, но смертоносными, – будут хотя бы в течение одного человеческого века распространяться среди народных масс с обычным для нашего времени просветительским рвением, то никто не должен удивляться тому, что народ будет гибнуть благодаря эгоистической мелочности и эгоистическому ничтожеству, благодаря закаменению и себялюбию, предварительно расколовшись на части и перестав быть народом; на место последнего на арене, может быть, появятся системы отдельных эгоизмов, будут образовываться братства в целях хищнической эксплуатации всех стоящих вне братств и тому подобные создания утилитарной пошлости. Чтобы расчистить почву для таких организаций, нужно только продолжать излагать историю с точки зрения масс и стараться открыть в истории такие законы, которые могут быть выведены из потребностей этих масс, то есть законов движения низших слоёв общества». Ницше высказывает пророчество о возможностях построения организованного общества на *таких* принципах: «Социализм, самое большее, может питать надежду просуществовать лишь короткое время крайне террористическими средствами... Поэтому он втихомолку готовится к господству ужаса».

Всплывающая здесь проблема естественнонаучного видения большой истории человечества, разумеется, значительнее и шире социологии: «Пред взором, охватывающим землю и всё прошлое человека, - отмечал В. Дильтей, - исчезает абсолютная значимость какой-либо отдельной формы жизненного устройства, религии и философии. И, таким образом, установление исторического сознания разрушает ещё положительнее, чем обозрение спора систем, веру в общезначимость какой-либо философии, которая пыталась при помощи комплекса понятий выявить обязательным образом мировую связь бытия».

При постановке вопроса о сравнительной сотериологии (а это – совокупность учений о спасении) различных культурных традиций совершенно неизбежна автореконструкция аксиологического облика самого вопрошающего, которого – здесь Шпенглер абсолютно прав – не спросили, хочет ли он родиться сыном индийского принца или египетского крестьянина...

Поскольку глубинная религиозно-мифологическая основа древнейших культурных традиций более чем очевидна, а конечной целью самой религиозной жизни является отнюдь не отвлечённый гнозис, не абстрактные познания или философские «догадки о мире и Боге» (патриарх Сергей Страгородский), но именно спасение, понятое как реализованная невозможность быть без Бога – источника жизни, уместно обратиться здесь к сравнительной сотериологии макрокультурного опыта и посмотреть, что же понимается под спасением в различных религиозных традициях. Отправной точкой пусть будет церковное христианское понимание: спасение как

восстановление цельности человека в замысле Божьем. На метафизическом уровне для этой смысловой модели характерна высокая пластическая логоцентричность (мы живём жизнью друг друга изнутри воплощённого Логоса, искупившего наши грехи и призвавшего нас в своём благовестии: «Носите бремя друг друга»). Хотя уже в иных ближневосточных религиозных традициях – иудаизме, исламе – спасение исходно понимается монадологично и эгоцентрично: прежде всего, как личная метафизическая самореализация в служении; субъект веры мыслится призванным, мобилизованным, а Бог, напротив, не показывает своего лица и как бы вечно таится; отсюда неизменный провокативно-исторический антропологический активизм этих форм религиозного опыта. Вне Средиземноморского и Ближневосточного регионов Земли – иными словами: вне энеоцентрической и авраамической макроистории западного мира – в метакультурных регионах Среднего и Дальнего Востоков тысячелетиями выработан совершенно иной антропологический («религиозный» ли он или какой-то иной в самом принципе? – остаётся, однако, под вопросом) тип сотериологии: спасение как отказ от личной самореализации (буддизм, даосизм); для него характерны: известный принцип «не-деяния», антиэгологическое преодоление самости, отсутствие претензии на особость... Если в первом случае мы имеем дело с пластичностью, во втором – с монадностью, то здесь – с сыпучестью... Такое «эстетическое понимание истории» (как сказал бы В. В. Розанов) работает на уровне феноменологии религий...

С другой стороны, в структурном отношении все эти сотериологические модели расположены между двумя векторами в истории религиозной мысли конца Нового времени, которые можно соотнести с говорящими названиями работ В. Ф. Эрна «Борьба за Логос» (в качестве таковой мыслятся славянофильские и дальнейшие религиозно-философские тенденции в отечественной интеллектуальной культуре) и Р. Гальцевой «Борьба с Логосом» (в качестве последней выступает само поставангардное состояние интеллектуальной культуры Новейшего времени, подготовленное всем ходом западной истории Нового времени). Интересно, что батаевско-дерридианская «де-конструкция лого-центризма» (в сущности – постмодерн!) в этой системе координат выступает как эго-логическое балансирование между ближним и дальним Востоками, и это – культурно-морфологические горизонты постструктурализма. Триумф сыпучести! Поэтому совершенно закономерен поворот западных постмодернистов на Восток, например, обращение Ю. Кристевой к даосизму, точнее, говоря языком Генона и Пувурвиля, к «даосизму без Дао»...

Для христианской экклезиологии представляется сотериологичной следующая смысловая модель: самореализация на логоцентрических путях + жертвенный отказ от самореализации на эгоцентрических путях (Халкидонский догмат о Божественном и человеческом во Христе).

Секуляризация библейско-христианских идей в истории привела к их перерождению в логику чистого метафизического бунта против Логоса – либерально-коммунистического процесса, подготавливающего приятие исключительно социологической модели спасения. Безлогосная (безголосая!) псевдопластичность (аморфность!) оборачивается необратимой сыпучестью, обнажая триумф секулярности, то есть современный мир, где люди – песок...

Интересно, что в метафизическом отношении, как ещё поздний Хайдеггер заметил, СССР и США – одно и то же: безудержное господство техники и маркузеанского «одномерного человека». Внимание к поэтическим и мыслительным глубинам самоговорящего сквозь людей языка предлагается им в качестве единственного сотериологического решения; иными словами: глубинная филология как сотериология. Аналогичная языко-центрическая тенденция просматривается и в русском философском (точнее говоря, софиологическом, поскольку софиология обращена к до-философскому в философии – мифу и языку!) наследии афонского «имяславия»: здесь должны быть названы отцы Павел Флоренский и Сергей Булгаков, а также А. Ф. Лосев, у которых обнаруживается своеобразный лингвофилософский и метафилологический максимализм, особенно подчёркнутый у последнего, для которого весь мир – «развёрнутое именование». У Хайдеггера же, говоря словами лосевского ученика и референта В. В. Бибикина, возникшими, правда, по другому поводу, прокладывается «трудный путь возвращения из филологического Египта на родину слова», мыслимую в «бытии вещей» («Не быть вещам, где слова нет», - программно цитирует Хайдеггер своего любимого поэта Гёльдерлина). Интересно, что Флоренский с его магико-мистическим пониманием имени максимально близок в этом отношении именно Хайдеггеру, на что неоднократно указывал и другой его переводчик А. В. Михайлов. Булгаков же, подчеркивая «антропокосмичность слова» и допуская «металогическое, бессловесное» бытие космоса, достигает здесь балансирующего равновесия, заложенного в Православии как миропонимании. И надо заметить, что в целом, онтологическое языкознание положительно восстает против сциентизма, привлекая в союзники само мироздание.

Но что говорит мир, ужаснувшийся в XVII веке ещё Паскаля «вечным молчанием этих бесконечных пространств»? В XIX веке Ницше медиумически принимает на себя немотствующую «картину мира» Нового времени и сходит с ума... Экзистенциалисты продолжают открытую им тематику космического безумия, высвечивая, хотя болезненно и искаженно, действительную сложность метафизического опыта, антропологически (ни персонально – ни социально!) непросвечиваемого. Интересом к нему обусловлено появление неоокультурных, антихристианских в основе своей, тенденций в современной культуре. Во всяком случае, означенная выше проблема статуса языка относится к числу фундаментальных культурологических вопросов.

Всплывающая в связи с осмыслением макроистории культуры проблематика базисного хронотопа несомненно имеет фундаментальные последствия для восприятия мира и самого смысла человеческого существования.

Согласно А. Ф. Лосеву, который в двадцатые годы XX века рассматривал понятие мифа предельно широко, включая в него всякий непосредственно проживаемый опыт мира, будь то религиозный, научный или какой-то ещё, допустим, оккультный образ космоса, нет ничего более далекого друг от друга, чем миф и обыкновенная выдумка: «...миф, - пишет он, - есть наиболее реальное и наиболее полное осознание действительности, а не наименее реальное, или фантастическое, и не наименее полное, или пустое. Для нас, представителей новоевропейской культуры, имеющей материалистическое задание, конечно, не по пути с античной или средневековой мифологией. Но зато у нас есть своя мифология, и мы её любим, лелеем, мы за неё проливали и будем проливать нашу живую и тёплую кровь». Что же говорит о мире эта новая «материалистическая мифология»? Вот что, отвечает нам Лосев: «Мир без конца и предела, без формы и охвата; мир, нигде не кончающийся и пребывающий в абсолютной тьме межзвездных пространств; мир, в котором пребывает вечно неизменная температура в 273° ниже нуля; мир, состоящий из мельчайших атомов, различных между собой лишь в количественном отношении и вечнодвигающихся по точнейшим и абсолютнейшим законам, создавая нерушимую и железную скованность вечно и неумолимого механизма; мир, в котором отсутствуют сознание и душа, ибо все это — лишь одна из многочисленных функций материи наряду с электричеством и теплотой, и только лишь своекорыстие людей приводит нас к тому, что мы начинаем верить в какую-то душу, которой реально нет, и в какое-то сознание, которое есть пустой вымысел и злостная выдумка; мир, в котором мы — лишь незаметная песчинка, никому не нужная и затерявшаяся в бездне и пучине таких же песчинок, как и наша Земля, в котором не на кого надеяться, кроме как на свои руки, и в котором никто о нас не позаботится, кроме нас самих; мир, в котором все смертно и ничтожно, но велико будущее человечества, возводимое как механическая и бездушная вселенная, на вселенском кладбище людей, превратившихся в мешки с червяками, где единственной нашей целью должно быть твердое и неукоснительное движение вперед против души, сознания, религии и проч. дурмана, мир-труп, которому обязаны мы служить верой и правдой и отдать свою жизнь во имя общего: я спрашиваю, разве это не мифология, разве это не затаенная мечта нашей культуры, разве мы можем умереть, мы, новая Европа, не положивши свои кости ради торжества материализма? Нет, мы верим в нашу материю, поклоняемся и служим ей, и никто не вправе отнять её у нас. Мы столько положили труда и усилий, чтобы спасти материю, и легко вам, идеалистам, не пострадавшим за материю, «критиковать материализм»! Нет, вы пойдите-ка пострадайте вместе с нами, а потом мы посмотрим, повернется ли язык у вас критиковать нас и нашу материю!».

Для Лосева нет никакого сомнения в том, что когда В. И. Ленин самым радикальным образом утверждает, что «в мире ничего нет, кроме развивающейся и движущейся материи», то ведёт он себя как новоявленный мистик и метафизик, чего бы вождь мирового пролетариата сам по этому поводу не думал... Необходимо всё-таки бросить своеобразный историософский взгляд на качество того или иного мифологического сознания: только в этом случае мы сможем связать появление «натуралистической метафизики» Нового времени, имеющей весьма отдалённые античные предпосылки, с кризисом мифологического сознания вообще, а значит с закатом символического миропонимания. Фрезер справедливо заметил, что основания древней магии и современной науки – едины. Осмысление материализма как новоевропейской научной мифологии было развёрнуто в работах «Научна ли научная картина мира?» и «Конец науки – начало познания» известного православного философа конца XX века В.Н. Тростникова, который показал полную теоретическую несостоятельность и духовную тупиковость материалистического мифа. Любая «научная картина мира» небезупречна в герменевтическом отношении: в ней царит мифологическая виртуальность и на дне её – нечто иное, чем то, что представляется чаще всего самим учёным; не «природа вещей» – но «история культуры»...

Существует даже такая точка зрения, что и сама история есть продукт культуры, а не наоборот; вернее сказать в этом случае, что макроистория есть продукт глубочайшего кризиса древнейших протоисторических культур с совершенно иными представлениями о времени и пространстве, иными словами: открытие историчности бытия – продукт кризиса архаического космологического сознания, – так, например, считал один из крупнейших мифологов XX века М. Элиаде, отстаивающий спасительность древнего мифа о «вечном возвращении». Только определённая трансформация «первобытной онтологии» привела к открытию необратимости, сравнительно недавнему, с точки зрения исторического времени, и пока трудно сказать насколько долговечному: «Историчность, - подчёркивал М. Хайдеггер, - подразумевает бытийное устройство "события" присутствия как такового, на основе которого впервые возможно нечто подобное "мировой истории" и исторической принадлежности к мировой истории».

Интересно, что историософские мифологемы «картина мира» и «всемирная история» становятся (как гносеологически подвижные между собою «объект» и «субъект» новоевропейской философии) оборотными сторонами друг друга в судьбе европейского Нового времени, и всякая культура так или иначе причастная этой судьбе – включённая, поглощённая или втянутая в эту историю несколько столетий назад или совсем недавно – не может быть вообще адекватно воспринята без пристального осмысления этой взаимо-корреляции. В работе «Время картины мира» Хайдеггер пишет об этом так: «Осмысливая Новое время, мы задаём вопрос о новоевропейской картине мира... Почему мы при истолковании определённой исторической эпохи

говорим о картине мира? Каждая ли эпоха истории имеет свою картину мира и при том так, что сама озабочена построением своей картины мира? Или это уже только новоевропейский способ представления задаётся вопросом о картине мира?.. При слове «картина» мы думаем, прежде всего, об отражении чего-либо. Картина мира будет соответственно как бы полотном сущего в целом. Но картина мира говорит о большем... Картина мира, сущностно понятая, означает, таким образом, не картину, изображающую мир, а мир, понятый как картина... Не картина мира превращается из прежней средневековой в новоевропейскую, а мир вообще становится картиной, и этим знаменуется существо Нового времени».

О. Шпенглер за полтора десятка лет до Хайдеггера ставит такой же диагноз «фаустовскому» миру в книге «Закат Европы»: «Мы, люди западноевропейской культуры, с нашим историческим чувством являемся исключением, а не правилом. «Всемирная история» – это наша картина мира, а не картина «человечества». Для индуса и грека не существовало картины становящегося мира, и, когда однажды угаснет цивилизация Запада, возможно, никогда уже не появится такая культура и, значит, такой человеческий тип, для которого «всемирная история» была бы столь же мощной формой бодрствования... Так что же такое всемирная история? Несомненно, некое упорядоченное представление, некий внутренний постулат, выражение чувства формы... ..сама форма... точная копия нашей внутренней жизни...».

Поздний Хайдеггер в работе «Искусство и пространство» даже усиливает эту шпенглеровскую идею «фаустовского» опространствливания времени: «Не есть ли объективность мирового пространства фатальным образом коррелирует субъективности такого сознания, которое было чуждо эпохам, предшествующим европейскому Новому времени». В. В. Бибихин, один из лучших переводчиков Хайдеггера на русский язык, пишет, что «вселенная астрономии только насильственно может быть вырвана из человеческого мира», а «мир как вселенная вовлечён в человеческий мир настолько, что "целая вселенная" оказывается лишь эпизодом, на правах предмета науки входящим в историю человеческого мира...». С другой стороны, сама история может быть представлена исключительно как персонология: «Время мировой истории, согласно экзистенциальной культурфилософии, - подчёркивает исследователь Б. Л. Губман, - лишь нечто вторичное по отношению к времени человеческого бытия». Сведение мира к человеческим пропорциям, антропная концептуализация Бытия – цена за противоречивую гуманизацию всемирно-исторической реальности: мир оказался наглухо закрыт, согласно Хайдеггеру, «низкопробной борьбою наступательных мировоззрений»...

Любопытно рассуждал о близких вещах за полвека до Бибихина русский писатель В. В. Набоков в своих «Лекциях по зарубежной литературе»: «Попробуем же понять, что такое реальность, дабы выяснить, каким образом и до какой степени так называемые фантазии расходятся с так называемой реальностью. Представим себе, что по одной и той же местности идут три разных человека. <Далее Набоков описывает восприятие природы

горожанином, специалистом-ботаником и местным фермером...> Таким образом, перед нами три разных мира – у этих обыкновенных людей разные реальности: и конечно, мы можем пригласить сюда ещё много кого... В каждом случае этот мир будет в корне отличаться от остальных, ибо даже самые объективные слова: «дерево», «дорога», «цветок», «небо», «хлеб», «палец», «дождь» – вызывают у них совершенно разные ассоциации. И эта субъективная жизнь настолько интенсивна, что так называемое объективное существование превращается в пустую лопнувшую скорлупу. Единственный способ вернуться к объективной реальности таков: взять эти отдельные индивидуальные миры, хорошенько их перемешать, зачерпнуть этой смеси и сказать: вот она, «объективная реальность». <...> Кроме того, эта «объективная реальность» будет содержать нечто, выходящее за рамки оптических иллюзий или лабораторных опытов. Она будет содержать элементы поэзии, высоких чувств, энергии и дерзновения <...>, жалости, гордости, страсти и – мечту о сочном бифштексе в рекомендованном ресторанчике. Так что, когда мы говорим «реальность», мы имеем в виду всё это в совокупности – в одной ложке – усреднённую пробу смеси из миллиона индивидуальных реальностей».

То, на что хватает иронии писателю – для учёного (в данном случае – В. В. Библихина) выступает как социокультурный диагноз гипертрофии индивидуализированных символов: «...солипсизм Шопенгауэра, Витгенштейна, Хайдеггера, а у нас А.Ф. Лосева, где императив «узнай себя» и догадка «это ты» развёрнуты всего полнее, собственно по-настоящему почти никем даже не замечен». Сегодня мы уже крайне редко задумываемся над тем, что очеловеченный мир – вовсе не есть та или иная солипсическая форма субъективной приватизации Вселенной, а есть Бытие, раскрытое в опыте бытия человечества, иными словами есть культурная Первореальность. Сверхзадача культурологии – снова напомнить об этом.

1.3. Происхождение и динамика культуры

«Крестовые походы филологов» XVIII века

XVIII век принято считать веком триумфа рационализма, буржуазно-масонских революций и просвещения, довольно быстро исчерпавшего себя, уступив место романтической реакции начала XIX века с её культурной реабилитацией тайны, иррациональности, непроницаемой бездны... Такой взгляд слишком банален и схематичен, чтобы полностью соответствовать замысловатым токам самой реальности. «Если, - подчёркивал А. В. Михайлов, - брать романтизм... глубже, как сознание, то правомерно полагать, что он был не просто реакцией на революцию.., он был генетически связан с тем "сознанием", которое привело к революции и обусловило её возможность... Романтизм – это прямой участник универсального, всемирно-исторического поворота... Весь этот процесс в романтизме ещё раз отражён – он протекает и

он перерабатывается в формах поэзии и науки: романтизм (такое выпало на его долю по его историческому положению) на деле универсален, и он обнимает и искусство, и науку, причём с плавным переходом между всем художественным и научным, и всё это на фоне и в среде всплывающего на поверхность событий, освобождающегося от оков риторического мифа, а также на основе всех тех подспудных мыслительных комплексов, которые в пору Просвещения были обратной стороной официального рационализма – обширного герметически-алхимического знания, которое нередко проникает в мышление и поэзию романтиков». То, о чём говорит здесь Михайлов, подводит нас к более глубокому взгляду не только на эпоху романтизма, но и на Просвещение, и на весь XVIII век, который остаётся ещё очень мало понятным.

Так же как и «Новые опыты о человеческом разумении» (1666 г.) Г. Лейбница, постулирующего необходимость тотальной интегрализации и каталогизации знания, существенным образом смыкались с древнейшими философско-эзотерическими утопиями, так и «официальный рационализм» последующего столетия существенным образом связан с оккультными учениями и представлениями о Бытии: например, французский просветитель Ж.-Ж. Руссо разрабатывал древнейшую четырехактную модель макроистории в полном согласии с последующими традиционалистскими концепциями XX века, изложенными в трудах Р. Генона и Ю. Эволы...

По праву считающийся основателем культурологии как «Новой науки» (1725 г.) итальянский философ из Неаполя и придворный историограф *Дж. Вико* (1668 – 1744) полемизировал с декартовским рационалистическим субъективизмом, согласно которому индивидуальное мышление оказывалось базисным критерием существования. Согласно же Вико, человек исходно вписан в круг некоей таинственной темпоральной обусловленности и через это связан силами судьбы: в центре его идей – провиденциальная теория исторического круговорота, предполагающая развитие, как всех наций, так и всего человечества, по циклам, состоящим из трёх эпох (божественной, героической и человеческой), именуемых как: «век богов» (жреческий, догосударственный период), «век героев» (период складывания государств и древней аристократии) и «век людей» (период демократизации общественных отношений). Переходы между этими эпохами имеют характер полной морфологической трансформации, а весь цикл завершается глобальным кризисом, распадом устоявшихся жизненных форм и воцарением хаоса. Между тем, как в глубинной – сокрытой от полного человеческого понимания – основе исторических изменений лежит не «слепая воля» (как, например, у Шопенгауэра, который – сто лет спустя – также будет писать об историческом круговороте), но Божественное Провидение.

Вико указывает на следы присутствия Бога в языке как «самое непобедимое из всех когда-либо существовавших доказательств истинности христианской религии»: «так как корни глаголов в Священном языке вливаются в третье лицо единственного числа прошедшего времени совершенного вида, то Патриархи, основавшие этот язык, должны были давать приказания в своих

семьях именем единого Бога... Это должно быть молнией, которая опровергает всех писателей, полагавших, что евреи были колонией, вышедшей из Египта; когда стал образовываться еврейский язык, начало ему было положено единым Богом». Говоря же о «человеческих мыслях язычества», Вико указывает на факт «ономатопеи, которою, как мы всегда это можем наблюдать, счастливо выражают себя дети»: «По шуму грома латиняне первоначально называли Юпитера *Jous*; греки по свисту молнии называли его *Zevs*; по звуку, который производит огонь, когда он сжигает, восточные люди должны были называть его *Ur*, – отсюда Урим, «сила огня»; то же самое происхождение должно было у греков породить название *uranos* – «небо», а у латинян глагол *uro* – «жечь»; у латинян же от свиста молнии должно было произойти *Cel*...»

В высшей степени интересным представляется взгляд Вико на язык вообще: мыслитель говорит о некоей первоначальной «теологии поэтов» как своеобразной «поэтической метафизике», где «происхождение букв и происхождение языков» (а «первоначально нации были немыми») оказывается однопорядковым и однородным с «происхождением иероглифов, законов, имён, родовых гербов, медалей, монет». Проще говоря, язык, по этой модели, возникает с некоего археписьма, а не с речи – идея, вновь артикулированная уже в XX веке. Вико указывает на «три вида языков»: первый («божественный умственный язык») – древнейший язык религиозных церемоний, вечного богопочитания; второй – язык героических знаков, гербов, вообще геральдики, сохранившей, как считает Вико, своё преимущественное значение «в военной науке»; третий же – повсеместный («у всех наций артикулированный») разговорный язык. Как пишет Вико, ссылаясь на Платона и Ямвлиха, «древнейший Атлантический язык... объяснял идеи посредством природы вещей, т. е. посредством естественных свойств», именно «с таких оснований... должны были бы все философы и филологи начинать рассуждение о происхождении языков и букв; обе эти вещи, объединённые по своей природе... трактовались до сих пор порознь».

Сами же тринитарные онтолого-гносеологические модели развивались до Вико и после него. Другой великий итальянец *Данте Алигьери* (1265 – 1321), живший за 400 лет до Вико, в своей знаменитой «Божественной комедии», представляющей собою, разумеется, далеко не литературный, а чисто посвятительный (инициатический) текст (см. об этом великолепный труд Р. Генона «Эзотеризм Данте»), также развивает троичную – но не темпоральную, а топологическую – модель Бытия (ад – чистилище – рай), куда оказываются помещёнными герои мировой истории, древней и новой... Живший ещё ранее, *Иоахим Флор* писал о трёх глобальных макроисторических эпохах, соотнося их с миновавшими «эрою Отца» и «эрою Сына» и грядущей «эрою Святого Духа». В XIX веке Г. Гегель вслед более ранним шеллингианско-романтическим построениям будет развивать в своей философии истории концепцию трёх мировых эпох, характеризуя их как «символическую» (Восток), «классическую» (античность) и «романтическую» (христианство). В «Исторической поэтике» А. Н. Веселовского (1838 – 1906) и его

последователей в XX веке (А. В. Михайлов, С. С. Аверинцев, В. П. Раков) также развивается глобальная модель трёхчастной мировой истории: мифологическую эпоху дориторического слова, где имена и сущности совпадали, сменяет эпоха риторико-классическая, где слово вздымается над миром, выступая как космообразующая и жизненно-регулятивная сила, её в свой черёд сменяет эпоха антириторическая, где всякое слово выступает по преимуществу как индивидуально-авторский стиль, эгологическое высказывание в глухонемом Бытии... Разумеется, перегородки между эпохами не абсолютны: в надвременном идеале – все эти смыслы смотрятся друг в друга и отражаются в любом художественном целом. В XX же веке крупнейшим социологом *П. А. Сорокиным* (1889 – 1968) была разработана циклическая модель трёх типов культурных эпох («идеационной», «идеалистической» и «чувственной»), чисто морфологически напоминающая соображения Дж. Вико. Если для первой характерна доминанта религиозно-мифологического начала, а для последней предельная десакрализация, то для «идеалистической» свойственны «героические» контрасты, высокодифференцированные сочетания и синтезы противоположных смыслов... К слову сказать, эти типы не представляют собою взаимно-детерминированные стадии, и по прогнозам Сорокина наступает именно «идеалистическая» мировая эпоха...

Другой интереснейший представитель культурфилософской мысли XVIII века – немец *И.-Г. Гаман* (1730 – 1788); называл себя «северным магом», писал об особой глубинной мудрости противоречия и в своих эзотерических сочинениях ставил историософские и языковедческие проблемы; работа «Крестовые походы филолога» (1762 г.) отводит первостепенную гносеологическую роль интуиции, и не даром уже в XX веке М. Хайдеггер опирается на авторитет Гамана в начале своей работы «Язык». Ещё в XIX веке на авторитетность самого гамановского стиля ссылался С. Кьеркегор: «...я, по примеру Гамана, выражаю себя по-разному: софизмы и каламбуры, речь критян и арабов, белых, негров и креолов, язык критики и мифологии... – всё отзывается друг в друге...». Искусства и особенно поэзия, по Гаману, существовали в протоистории изначально, в силу верховного божественного предназначения, а культура есть нечто вроде грехопадения, удаление от истока прекрасного и перманентно длящийся кризис. И Гаман критикует культуру с религиозно-мифологических позиций, предваряя ряд мыслей романтиков, вплоть до неоромантика Хайдеггера и современной культуркритики... Заложенный в основе этой критики парадокс несколько проясняет аф. 520 из книги Фр. Ницше «Человеческое, слишком человеческое»: «Опасность нашей культуры. Мы принадлежим к эпохе, культура которой находится в опасности погибнуть от средств к культуре». Иными словами, здесь речь идёт о том, что культура уже давно перестала быть символическим раскрытием Бытия и превратилась всецело в искусственность, во «вторую реальность», то есть в то, чего с космической точки зрения попросту нет... Можно сказать и так, что здесь впервые предлагается критика культурологического разума: наряду с

параллельными кантовскими «критиками» XVIII век в лице Гамана дал и такую возможность.

Немецкий философ-просветитель, предромантик, ученик Гамана и Канта *И.-Г. Гердер (1744 – 1803)* видел в качестве макроисторической сверхцели возвращение на земле глобального мира. По Гердеру, «всякий разум, всякое искусство человека начинаются с языка». В крупнейшей гердеровской четырёхтомной книге «Идеи к философии истории человечества» (1784 – 1791) изложение строится от картины постепенного формирования Земли в космосе, то есть от метагеологии – к историческим очертаниям современного Гердеру человечества. В книге есть любопытное замечание о том, что славяне на земле занимают пока больше места, чем в истории; и здесь Гердер предваряет будущие мысли русских славянофилов – особенно Данилевского – о грядущем расцвете славянского культурно-исторического мира (не только эти мысли о славянах, но и сам славянский мир, согласно данной логике, имеют европейское происхождение...). «Человек создан, - по Гердеру, - чтобы усвоить дух гуманности и религии, чтобы чаять бессмертия». Провиденциальная сверхцель существования человечества на земле видится Гердеру в том, чтобы взрастить на Земле «бутоны богочеловеческой гуманности», а потом совершить качественный скачок в направлении космического обитания... Здесь Гердер разделяет оптимизм Канта как относительно более совершенного будущего человечества, так и относительно обитаемости Вселенной – просто человечеству пока ещё предстоит развиваться на земле, хотя это и внутриутробный период с точки зрения космической... Для Гердера характерно чарующее сочетание космополитизма с абсолютным доверием к имманентному национальному саморазвитию без, так называемого, цивилизирования варваров. Культуры разных народов последовательно появляются во времени и сосуществуют в пространстве, каждая культура самоценна и уникальна: «Разве есть на свете народ, совершенно лишённый культуры?» – задаётся вопросом Гердер. Подобно позднему Л. Н. Толстому, стоявшему на анархосендикалистских позициях, он особо подчёркивает, что есть множество таких народов, которые никогда не ведали опыта государства, но были счастливы. Больше того, отсюда, по Гердеру, и проистекает тот радостный дух, который изумляет европейцев «в самом выражении лиц чужеземных народов». А потому, он, вероятно, охотно согласился бы и с Шопенгауэром в том, что «государство – это ”намордник” воли к жизни», отстаивая в метафизическом отношении, скорее, прямо противоположное «певцу мировой скорби» философское миропонимание.

Культура для Гердера есть некая многообразная антропологическая одежда, весьма интересная для специфического изучения, но не достигающая сокрытой глубины человеческой сущности: «Нет ничего менее определённого, - замечает Гердер, - чем это слово – «культура», и нет ничего более обманчивого, как прилагать её к целым векам и народам. Как мало культурных людей в культурном народе! И в каких чертах следует усматривать культурность? И способствует ли культура счастью людей? Счастьем отдельных людей?» По

Гердеру, есть вещи куда более фундаментальные, связываемые им с понятием «гуманности» как «цели человеческой природы», но и они включены в некую ещё более исходную данность: «Время и пространство – близнецы, и одна у них мать – судьба». Между тем, Всеблагое Провидение, господствующее над Вселенной, направило Бытие к непостижимому для нас совершенству, ещё «когда в безмерности пространств плавал материал будущих миров»...

Огромное значение и, вместе с тем, проблемное поле Гердер обнаруживает в языке: «Дыхание, исходящее из наших уст, становится картиной мира», «у нас разум – только благодаря языку и язык – только благодаря традиции, вере в слово отцов» – между тем, «ни один язык не выражает вещи, но выражает только имена вещей». Согласно Гердеру, «вся наша метафизика – это метафизика; другими словами, это отвлечённый, упорядоченный перечень наименований, отстающий от опытных наблюдений». Налицо здесь – явная номиналистическая установка предпозитивизма, но мыслитель не заходит слишком уж далеко в этом направлении, подчёркивая, что человеку «довольно того языка, какой есть, при всех его ограничениях»: «Более утончённое наречие, пронизывающее всё сущее, словно луч Солнца, не могло бы быть всеобщим, а для сферы той более грубой деятельности, какой заняты мы в наши дни, оно было бы настоящим бедствием. То же можно сказать и о языке сердца, и этот язык говорит немного, но и этого немногого довольно, и наш человеческий язык создан, скорее, для сердца, чем для разума. Рассудку помогут жест, движение, сам предмет, но чувства сердца так и остались бы скрыты, если бы мелодический поток речи не перенёс их на своих кротких волнах в сердце другого человека. И это ещё одна причина, почему Творец избрал орудием нашего воспитания музыку звуков – язык чувства, язык матери и отца, ребёнка и друга. Если души существ не могут коснуться друг друга и разделены, словно решёткой, они шепчут друг другу слова любви, а если бы эти существа говорили языком света, то и весь их облик и все звенья их воспитания несомненно изменились бы».

Подхватывая «мечту Лейбница» о «создании всеобщей физиогномической характеристики народов по их языкам», Гердер закладывает теоретические основы современной лингвокультурологии: «Философское сравнение языков было бы самым превосходным опытом истории и многогранной характеристики человеческого рассудка и души, в каждом языке отпечатлелся рассудок и характер народа... Гений народа более всего открывается в физиогномическом образе его речи. Всегда весьма характерно, чего больше в языке – существительных или глаголов, как выражаются лица и времена, как упорядочиваются понятия, всё это важно в самых мелких деталях. У некоторых народов мужчины и женщины пользуются разными языками, у других целые сословия различаются по тому, как говорят они о себе – ”я“. У деятельных народов – изобилие наклонений, у более утончённых наций – множество возведённых в ранг абстракций свойств предметов. Но самая особенная часть всякого языка – это обозначение чувств, выражения любви и

почитания, лести и угрозы; слабости, присущие народу, иной раз обнажаются здесь, производя комический эффект».

«Архитектоника человеческих понятий» определяется Гердером как «метафизика здравого рассудка». Пример обращения к письменности показывает в целом диалектичность гердеровского подхода к языку: «И вот традиция традиций – письменность. Если язык – это средство воспитать *человечность* в нашем роде, то письменность – это средство *учёности*, образованности. Все народы, не затронутые путями этой искусной сложной традиции остались некультурными...» – между тем, «вместе со знаками письма угасали постепенно живые акценты, живые жесты речи, всё то, что прежде так помогало словам смело проникать в самую душу человека... И человеческая душа давно бы уже была раздавлена учёностью, книгами, если бы само Провидение не давало передышки нашему духу, прибегая к разрушительным катастрофам и революциям. Рассудок связан буквой, и вот он уже не идёт, а робко пробирается, плетётся через силу; лучшие наши мысли умолкают, погребённые в мёртвых чёрточках письма. Но всё это не мешает нам видеть в письменной традиции самое долговечное, самое упорное и действенное установление Бога на земле, – благодаря нему народ воздействует на народ, столетия – на столетия, а со временем весь человеческий род будет связан единой цепью братской традиции». Похоже, что всё-таки Гердер, создавая очередную утопию, пытается пробиться к первореальности сквозь любые формы её описания – однако вопрос о природе и структуре этой реальности решается им с культурно-исторически предзаданной опорой на европейскую библейско-христианскую традицию. И, к слову сказать, Гердер был протестантским священником...

Знаменитая в масонских кругах начала XIX века работа *А. Фабра д'Оливе* «Lettres a Sophie fur l'Histoire» («Историософские письма», 1801 г.) обращает наше внимание к явному оккультно-эзотерическому опыту. В разделе «О первобытном народе и его колониях» автор указывает на древнейшее первобытное удивление Богу в созерцании величественных предметов мироздания и как следствие боготворение древними народами Солнца и Океана, концентрированно выражающими стихии огня и воды. Древнейшее монархическое правление выступало подлинным гарантом человеческой свободы, понимаемой прежде всего как хранимая реализация самобытности (что, заметим, весьма близко к славянофильскому пониманию в России XIX века, направленному на критическое восприятие свободы как индивидуалистического произвола), и первые царства складывались на основе древнейшего семейственного уклада жизни. «Земля, - согласно этому автору, - первоначально была населена людьми чрезвычайными», прометеическими, совершившими хищение божественного огня. Искусства, которыми исходно обладали люди, были даром божественным, чудесным, и люди-гиганты – древнейшие жители земли – бесстрашно шагали в безмерное. Окрест Кавказа (Кавказ в эзотерической литературе имеет не географическое, но символическое значение и указывает на причастность гиперборейской горе

Меру – родине уранической традиции на земле) обитали люди высочайшего духовного совершенства. Между древним человечеством и нами – пропасть, ибо «мы – обитатели земли уже переродившейся и почти склонившейся к упадку». Огромное символическое значение корабля как универсального способа хождения по водам подчёркивается тем фактом, что первобытное расселение человечества после гибели арктического палеоконтинента связано с развитием науки мореплавания. Поиски нового геопространства привели к тому, что ряд колоний стал оседлым, от древнейшего собирательства они перешли к мирному земледелию; другие же остались кочующими – их несколько родов: пастухи (питаются от стад), охотники (питаются дикими зверьми), ихтиофаги (питаются рыбами).

Древние колонии устремились на остатки другого палеоконтинента (расколовшейся Гондваны): в Африку, в Азию, в Европу... Территория Атлантов «простиралась непрерывно по берегам Океана, занимала целую Африку, часть Европы и половину Азии», «завладела пространством морей», «производила торговлю и хлебопашество», их цари были повелителями народов этого региона даже после их исчезновения с лица земли, их герои воспринимались как боги... Колония Персов поселилась в Азии, обрабатывала равнину с Западного до Каспийского моря, открыла первые сокровища гения, их мудрецы почитались сверхъестественными существами, благодеяния их – чудесами; после смерти они становились покровительствующими духами, властителями стихий... Колония скифов (они же – кельты; в XVIII веке было принято их отождествлять) населяла север Азии и продвигалась в Европу, не зная других упражнений кроме войны... От них, согласно Фабру д'Оливе, произошли варварские орды, угрожающие миролюбивым народам. Чаще всего именно так смотрели и смотрят из Европы на славянско-татарский мир; "славянофильство" же Гердера – многозначительное исключение...

Рождение культурологии в России XIX – XX веков

Первый русский культуролог *А. С. Хомяков (1804 – 1860)* однажды заметил, что «уважение к уму человеческому и к Просвещению нигде не поднималось до той высокой степени, до которой оно доведено в Китае»... При всей концептуально-теоретической и образно-терминологической зависимости от Европы, которую проследить довольно легко, именно с XIX века – не ранее! – в России начинает формироваться устойчивое отталкивание от европейского мира и во многих отношениях продуктивный поиск смысловых оснований, лежащих за его пределами. Во всяком случае, проблематизация принадлежности к Европе становится более, чем очевидной. Не связано ли это с надломом и началом гибели «фаустовской культуры», о чём, почти целое столетие спустя, заговорит Шпенглер, вдохновляемый кризисологической диагностикой Ницше?

Сам *А. С. Хомяков*, вошедший в историю как религиозный философ, поэт и публицист, по образованию был математиком и европейски образованным

интеллектуалом. Учитывая многообразие его действительных интересов, он может быть назван «русским Леонардо» XIX века, а вероятно, даже и «русским Геномом», учитывая глубокую укоренённость в опыте синтетического рассмотрения макроисторических традиций. О Хомякове писал один из его друзей:

*Поэт, механик и филолог,
Врач, живописец и теолог,
Общины русской публицист –
Ты мудр как змей, как голубь чист.*

Всё творчество Хомякова пронизано особым холистическим пониманием церковности. «Западные вероисповедания» он рассматривал как «религии», понятые в качестве продуктов разрушения единой Церкви: на рубеже I – II тысячелетий частное епархиальное мнение Рима по ряду принципиальных вопросов было противопоставлено полноте церковной истины, что привело в течение всего второго тысячелетия к полному расцерковлению христианской веры и к её неогностическому доцерковному состоянию. «Мир, - пишет Хомяков, - утратил веру и ищет религии, он требует религии вообще». С этим крушением связывается вся логика культурно-цивилизационного развития западного мира с его глубоким индивидуализмом, экзистенциальным отчаянием и романтическими поисками утраченного «архе».

Славянский же мир, будучи носителем примордиальных начал: древнейшего Православия и некоего исконного врождённого миролюбия, согласно Хомякову, несёт спасение не только Европе, но и всему человечеству. Эта идея была позднее подхвачена Н. Я. Данилевским («Россия и Европа») и развенчана К. Н. Леонтьевым («Византизм и славянство»), которые в своей морфологии культурно-исторических типов на полвека предвосхитили идеи О. Шпенглера. Однако культурологический потенциал собственно хомяковской мысли явно выходит за пределы славянофильской утопии, имеющей сегодня сугубо исторический интерес.

В крупнейшей своей работе «Записки о Всемирной Истории», создававшейся двадцать лет и не изданной при жизни автора, Хомяков рассматривает мировую историю как драматизированную хронику столкновения двух метафизических начал: «иранства» и «кушитства». За тридцать лет до Ф. Ницше он пишет здесь об «аполлинизме» и «дионисизме» как двух метафизических универсалиях культуры.

Архетип «Иранства» содержит символику творящего духа, свободы и личной ответственности, приоритета внутреннего над внешним, прерогативы речи над письмом, а в эстетической сфере предпочтение отдаётся поэзии и музыке. Хомяков, подобно Шопенгауэру, рассматривает генеалогию христианства в контексте развёртывания духовной парадигмы арийского Востока, но, в отличие от последнего, и ветхозаветных пророков «авраамических религий» вписывает в этот ариософский контекст раскрытия

уранического откровения. «Иранский» анималогический символизм строится вокруг мифологемы «языка птиц», о котором столетие спустя после Хомякова будет интересно писать Р. Генон.

«Кушитство» же – во всех отношениях противоположный «иранству» архетипический принцип, который выражает покорность внешней необходимости (вещественной или логической), магизм в религиозной сфере, превосходство закона над благодатью (точнее, незнание благодати), а также господство в эстетической сфере безмолвия архитектурно-визуальных форм над словесно-слуховыми началами культуры. В центре мистериального сознания здесь – мифологема «змея».

Согласно Бердяеву, историософская типология Хомякова содержит в себе гениальную идею, хотя можно находить её аналоги в гегелевской философии истории (различавшей «иранский принцип света» и «египетский принцип тайны»), у Фр. Шлегеля (разделявшего первобытное человечество на «сифитов», носителей разума и божественного просвещения, и «каинитов», носителей плотской воли), и можно сказать, что здесь работает типичная романтическая (шире: западно-европейская) субъект-объектная дихотомия, содержащая в себе в качестве протоплазмы неснимаемые гностические дуалистические элементы – продукт духовного повреждения и холистического распада. «Хомяков, - писал В. В. Розанов, - был гением, но в непривычной и тяжёлой для нас форме – форме мысли; прилагая европейские оценки, он стоит в один уровень по качеству и силе с Шопенгауэром и Ницше...».

Интересную параллель можно было бы провести и с другим знаменитым представителем «философии жизни», а именно – между историософским дуализмом Хомякова и учением «о двух источниках морали и религии» А. Бергсона (равно как и соответствующих этой «позитивной метафизике» принципов эстетики, а также видов искусств): аналогом «кушитства» выступает здесь модель «общества закрытого» с преобладанием архитектурного начала – аналогом «иранства» оказывается модель «открытого общества» с доминантой музыкального начала... Не к институту Дж. Сороса и не к его философскому патрону К. Попперу, и даже не к благородному реликту современного мира А. Бергсону – а к нашему Хомякову (и его немецкому современнику А. Шопенгауэру) восходят эти основополагающие осмысления! Но кто у нас кого слышит? – вопрос, конечно же, риторический...

Впервые в русской мысли и достаточно последовательно на метафизическом уровне именно Хомяков наводит позитивные теоретические мосты с древнеиндийской ведической традицией, точнее, с её брахманической составляющей: согласно его мысли, библейское Откровение имеет некую глубинную восточную индоиранскую подпочву, что если не в сотериологическом, то в культурно-типологическом плане представляет определённый интерес. Здесь опять уместны параллели с Геноном, особенно учитывая тот факт, что Хомяков писал об этих вещах почти за целое столетие до великого суфия XX века... Чисто внешний парадокс в самом сближении кастово-ориентированного Генона и демократически-настроенного Хомякова

снимается, если мы проясним для себя тот факт, что один из них двигался к жизненной реализации высшего таинства Церкви, а другой – уходил от него в поисках *до-* и *вне-*церковной по своей природе относительной истины.

Филологическое приложение к хомяковским историософским запискам «Сравнение русских слов с санскритскими» – до известной степени беспрецедентный опыт демонстрации присутствия древнего сакрального языка в структуре живого речевого общения людей, не говоря уже о письменно закреплённых «визуализированных» формах. Развивая глубинно-корневой метод филологии Хомякова, писавшего о «вещественности корней языка», можно и в слове «культура» видеть не просто Цицероновское «возделывание земли», но и «почитание уранического откровения» или «коловращение небесного огня», если активизировать интериорную семантику корней «ур» и «коло», то есть встать на путь герменевтической реставрации сакральной мифоосновы культурного опыта.

Н. Я. Данилевский (1822 – 1885), относившийся с большим почтением к А. С. Хомякову и также выделявший два потока мировой истории – «небесный» и «земной» – по праву, однако, считается родоначальником учения о структурно-морфологическом многообразии культурно-исторических типов, развёрнутом в книге «Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому» (1869 – 1871). По образованию Данилевский был естественником, ботаником, участвовал в многолетних научных экспедициях и в 1879 г. был назначен директором Никитского ботанического сада... Эти «профессиональные» обстоятельства заслуживают упоминания, поскольку они нашли явное отражение в интересующих нас культурно-исторических взглядах этого автора. В природном мире Данилевский видел не до конца разрушенное райское бытие и критиковал учение Ч. Дарвина с теологических позиций: гармонию Вселенной, которая явлена человеку в красоте окружающего мира, невозможно объяснить без допущения идеи целеустремлённости всего сущего к взаимной согласованности. В основе этого согласия лежит недоступное разумению Божественное целеполагание. Такое исходное положение прямо противоречит дарвинизму с его представлением о борьбе видов как движущей силе эволюции: по Данилевскому, не борьба низших сил, а высшая гармония лежит в основе мирового движения.

Всё сущее, считал он, развивается по единому закону – закону зарождения, расцвета и увядания. Любое целостное образование – есть замкнутый мир, живущий в силу свыше отпущенных ему возможностей, исчерпывая которые оно иссякает, уступая место иным видовым единствам... Такая динамическая морфология растительного мира – «жизнь многолетних растений» – положена Данилевским-ботаником и в основу истории культур: историю можно считать чередованием (или – сосуществованием) самобытных, эквивалентных по своей ценности больших и малых культур. В основе каждой из культур в качестве её энергетического центра лежит энтелехийное национальное начало, своеобразный «семенной логос» нации, способный к

саморазвитию, благодаря сообщённой ему Божественной энергии. Совокупность племён, ощущающих своё единство в образе жизни, в языках, в стиле, может развиваться в культурно-исторический тип, который в своём жизненном цикле проходит следующие стадии: первичного эпического формирования; складывания государственности и обретения способности к самозащите; наивысшего расцвета, сопровождающегося появлением искусств, наук, религии; и, наконец, постепенного превращения в «этнографический материал» с утратой государственной независимости и культурной самобытности... Данилевский выделил более десятка таких культурно-исторических типов: «египетский»; «китайский»; «ассиро-вавилоно-финикийский»; «халдейский» или «древнесемитический»; «индийский»; «иранский»; «еврейский»; «греческий» (о нём автор, который явно не был грекофилом, пишет весьма своеобразно: «Религия греков есть, собственно говоря, поклонение самодовлеющей красоте, и потому от неё веет эпикуреизмом, который и есть, собственно, особенное греческое мировоззрение – их национальная философия...»); «римский»; «новосемитический» или «аравийский»; «германо-романский» или «европейский»; с некоторыми оговорками выделяются также «мексиканский» и «перуанский» культурно-исторические типы, разрушенные в результате внешнего вторжения раньше, чем они смогли окончательно сформироваться. «Европейский» культурно-исторический тип, по Данилевскому, вступает в полосу упадка, разложения и должен быть сменён «восточно-славянским», центром которого является Россия, призванная освободить православный Царьград, павший в 1453 году... Восточнославянская цивилизация окажется способной развить экономику не в ущерб религиозным, художественным и нравственным ценностям, как это случилось на Западе...

Конечно, сегодня мы можем сказать, что Данилевский в известном смысле переоценивал внутренние возможности русского мира идти западным путём: «...Россия, - пишет он, - есть едва ли не единственное государство, которое никогда не имело (и, по всей вероятности, никогда не будет иметь) политической революции, то есть революции, имеющей целью ограничение размеров власти, присвоение всего объёма власти или части её каким-либо сословием или всею массою граждан, изгнание законно царствующей династии и замещение её другою». Возлагая слишком большие позитивные упования на реформу 1861 года, автор пишет: «С обеспечением правильности и законности в престолонаследии, с введением гражданственности и порядка в казачестве и, наконец, с освобождением крестьян иссякли все причины, волновавшие в прежнее время народ, и всякая, не скажу, революция, но даже простой бунт, превосходящий размер прискорбного недоразумения, сделался невозможным в России, пока не изменится нравственный характер русского народа, его мировоззрение и весь склад его мысли; а такие изменения (если и считать их вообще возможными) совершенно выходят из круга человеческой предусмотрительности».

На самом деле, оказывается, что вовсе не выходят, ибо ещё в 1830 г. шестнадцатилетний мальчик Миша Лермонтов написал своё удивительное пророческое стихотворение «Предсказание»:

*Настанет год – России чёрный год –
Когда царей корона упадёт,
Забудет чернь к ним прежнюю любовь,
И пища многих будет смерть и кровь;
Когда детей, когда невинных жён
Низвергнутый не защитит закон;
Когда чума от смрадных, мёртвых тел
Начнёт бродить среди печальных сел,
Чтобы платком из хижин вызывать;
И станет глад сей бедный край терзать,
И зарево окрасит волны рек: -
В тот день явится мощный человек,
И ты его узнаешь – и поймёшь,
Зачем в руке его булатный нож.
И горе для тебя! Твой плач, твой стон
Ему тогда покажется смешон;
И будет всё ужасно, мрачно в нём,
Как плащ его с возвышенным челом.*

«Это романтическое по форме стихотворение, - отмечал сто лет спустя Н. А. Бердяев, - предвидит ужасы революции почти за столетие». Но лермонтовское поэтическое прозрение российской исторической судьбы созвучно пророчествам его современника преп. Серафима Саровского, который ещё в 20-е годы XIX века говорил: «До рождения антихриста произойдёт великая продолжительная война и страшная революция в России, превышающая всякое воображение человеческое, ибо кровопролитие будет ужаснейшее: бунты разинский, пугачёвский, Французская революция – ничто в сравнении с тем, что будет с Россией. Произойдёт гибель множества верных Отечеству людей, разграбление церковного имущества и монастырей; осквернение Церквей Господних; уничтожение и разграбление богатства добрых людей, реки крови русской прольются. Но Господь помилует Россию и приведёт её путём страданий к великой славе!..»; «Всё то, что носит название «декабристов», «реформаторов» и, словом, принадлежит к «бытоулучшительной партии» – есть истинное антихристианство, которое, развиваясь, приведёт к разрушению христианства на земле и отчасти Православия и закончится воцарением Антихриста над всеми странами мира, кроме России, которая сольётся в одно целое с прочими славянскими странами и составит громадный океан, перед которым будут в страхе прочие племена земные. И это так верно, как $2 \times 2 = 4$ ».

Возвращаясь к Данилевскому, надо заметить, что он не только переоценивает вслед Хомякову жизнестойкость славянского фактора (даже с учётом той «форы», которая была открыта ему через пророчества преп. Серафима!), но и явно недооценивает жизнеспособности западного мира, равно как и грандиозность и планетарный размах его закатной – хочется сказать: апокалиптической! – «вечерней» судьбы. Под её жерновами Данилевский провозглашает «права» каждого народа на культурно-историческое творчество, и тем самым пытается реабилитировать пред лицом истории те культурно-исторические тенденции, которые оказались в стороне от магистрального пути современной цивилизации – а он в существенных чертах носит всё-таки западноцентрический, *закатный* характер.

Согласно справедливому умозаключению Данилевского, каждый народ по-своему воспринимает мир и выражает это в создаваемой им культуре: следовательно, и наука для разных народов – не одна и та же! Данилевский предпринимает попытку дать собственную, весьма нетривиальную, классификацию наук, разделяя их на субъективные (математику, логику) и объективные, имеющие некое «внешнее содержание» и подразделяемые на общие, изучающие универсальные мировые сущности (материя – химия; движение – физика; дух – метафизика), и сравнительные, изучающие видоизменение материальных и духовных сил, и, следовательно, формирующие не всеобщие, а частные законы. По Данилевскому, нет совершенно нейтрального бытия в человеческом опыте, а поскольку «все явления общественного мира суть явления национальные», то, можно подумать, что для него не существует идеала, пригодного на все времена и для всех народов. И эта мысль порождает упреки в некоем гносеологическом релятивизме мыслителя. Но интересно определение истины, которое даёт Данилевский: «...истина есть знание существующего – именно таким, каким оно существует...». Здесь гносеологический и онтологический аспекты истины, в принципе, уравновешены, а потому едва ли справедливо замечание Авдеевой в словаре «Русская философия» (М., 1995), что, якобы, «по мнению» Данилевского, «не стройность и даже не истинность является залогом влияния той или иной концепции, а то, насколько она отвечает интересам, чаяниям, глубинным неосознанным стремлениям народа – носителя "национального начала"». Автор «России и Европы», будучи естественником, никогда не отрицал объективного бытия мира...

В конце своей книги Данилевский обращается к русской литературе, давая ей очень высокую и даже крайне патетическую оценку (особо контрастирующую с поздним розановским соображением о том, что «Россию убила литература»): словесность выступает у него как самое яркое свидетельство жизненности русской культуры и гарантия её грядущих исторических перспектив. Особенно выделены «Мёртвые души» Гоголя (сравниваются с «Дон Кихотом» Сервантеса и в результате оцениваются даже выше последнего...), «Борис Годунов» Пушкина (ставится выше Шиллера и сопоставляется с драматическими хрониками Шекспира), «Война и мир» гр. Л.

Толстого (называется эпическим полотном, вообще не имеющим аналогов в европейской литературе). Также особо отмечена Данилевским картина художника Иванова «Явление Христа народу», в которой ему видится исключительно провиденциальное значение и своеобразный символизм: «Только истинно самобытные русские люди, как Гоголь и Хомяков, поняли и отдали справедливость «Явлению Христа народу» Иванова... Задача художника состояла в изображении того разнообразного впечатления, которое должна была произвести на мир идея христианства при первом своём появлении; впечатления, которое, как в зерне, заключало бы то влияние, которое она произвела при дальнейшем своём развитии... На почве и средствами самой строгой действительности должна была быть представлена самая идеальная духовность. Таковую трудную задачу едва ли когда-нибудь задавал себе художник».

Интересно, что в своём культурно-типологическом учении Данилевский отнюдь не отрицает единства Всемирной Истории, в чём его совершенно безо всякого к тому основания упрекал В. С. Соловьёв, с которым полемизировал Н. Н. Страхов в статьях «Наша культура и всемирное единство» (1888 г.) и «Последний ответ г. Вл. Соловьёву» (1889 г.). В другой статье «О книге Данилевского «Россия и Европа»» (1886 г.) Страхов писал: «Для обыкновенного историка такое явление, как, например, Китай, есть нечто неправильное и пустое, какая-то ненужная бессмыслица. Поэтому о Китае и не говорят, его выкидывают за пределы истории. По системе Данилевского, Китай есть столь же законное и поучительное явление, как Греко-римский мир или гордая Европа».

О метафизически пролонгированном единстве мировой истории свидетельствует заключительное замечание в книге Данилевского, каждая глава которой сопровождается эпиграфами из поэзии А. С. Хомякова, равно как и вся книга завершается хомяковскими поэтическими строками о России, к которой «все народы с духовной жаждой собрались»: «Главный поток всемирной истории начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один, небесный, божественный, через Иерусалим, Царьград, достигает в невозмущённой чистоте до Киева и Москвы; другой – земной, человеческий, в свою очередь дробящийся на два главные русла: культуры и политики, течёт мимо Афин, Александрии, Рима в страны Европы, временно иссякая, но опять обогащаясь новыми, ещё более и более обильными водами. На русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства. На обширных равнинах Славянства должны слиться все эти потоки в один обширный водоём». Здесь можно не только узреть черты будущей сталинской империи с её высокой риторикой, разрушаемой в последующие десятилетия XX века, но и увидеть в прорисовываемых «двух потоках» хомяковские модели уранического «иранства» и геоцентрического «кушитства», но уже с точки зрения реализации высокой утопии их «слияния», под которым, впрочем, можно понимать и земную реализацию «торжества Православия». Завершая главу о

«вероисповедных различиях» России и Европы, Данилевский пишет следующее: «Православное учение считает православную церковь единою спасительною. Здесь не место касаться того, как понимать это по отношению к отдельным лицам. Но смысл этого учения кажется мне таков по отношению к целым народам: неправославный взгляд на церковь лишает само Откровение его достоверности и незыблемости в глазах придерживающихся его и тем разрушает в умах медленным, но неизбежным ходом логического развития самую сущность христианства, а без христианства нет и истинной цивилизации, т. е. нет спасения и в мирском смысле этого слова».

К. Н. Леонтьева (1831 – 1891) можно назвать самым драматичным русским культурологом XIX века, и недаром его неоднократно сопоставляли с Ницше... Нас будет интересовать прежде всего его труд «Византизм и славянство» (1875 г.), где развёртывается полемика с Данилевским (которого Леонтьев считал своим учителем), равно как и со славянофильством вообще. Леонтьев сам по себе представляется человеком уникальной судьбы, одна только внешняя канва которой не может не вызывать интереса: военный лекарь – участник Крымской войны; дипломат, много поездивший по Средиземноморью и Ближнему Востоку; талантливый писатель, благословлённый в литературный мир самим И. С. Тургеневым; яркий публицист традиционалистской ориентации; православный философ, ставший перед смертью в 1891 г. монахом – иноком Климентом, духовным отцом которого был сам преп. Амвросий Оптинский... Ещё в 1871 г. (за двадцать лет!) во время смертельной болезни Леонтьев переживает глубокий духовный кризис и даёт обет Богородице послужить Богу, стать монахом, после чего получает чудесное исцеление... Между тем, афонские старцы, к которым Леонтьев обратился после выздоровления, благословляют его на возвращение в Россию и продолжение мирского пути.

Леонтьеву присуще предельно расширенное понимание феномена эстетического: «Эстетика, как критерий, приложима ко всему, начиная от минералов до человека. Она поэтому приложима и к отдельным человеческим обществам и к социологическим, историческим задачам. Где много поэзии – непременно будет много веры, много религиозности, и даже много живой морали. Надо поэтому желать, чтобы в будущей России (и во всеславянстве) было побольше поэзии, не в смысле писания хороших стихов и романов, а в том смысле, чтобы сама жизнь была достойна хорошего изображения. Эстетика жизни гораздо важнее отражённой эстетики искусства» (Из письма будущему отцу Иосифу Фуделю, 1888 г.).

Методологическая и генетическая близость к славянофилам не мешает ему выступить в качестве более принципиально их полемиста, нежели прогрессисты-западники: «Для того, чтобы отнестись правильно к Ив. Вас. Киреевскому, Хомякову и братьям Аксаковым, надо хорошо изучить, во-первых, Данилевского, во-вторых, надо обратить внимание на те оттенки, которыми отличался Катков от Ив. Аксакова в реформенный период и до конца их деятельности. Потом надо познакомиться со взглядами Герцена на Европу и

Россию; наконец, полагаю нелишним обратить внимание и на мои славянофилам возражения, там и сям разбросанные... Данилевский... прямо даже говорит, что прежние славянофилы напрасно впадали в излишнюю "гуманитарность"...» – надо, правда, заметить, что сами Данилевский и Леонтьев пошли противоположным путём: «натурализации» и «физикализации» феноменов культуры. Это не менее далеко от подлинного символического миропонимания, лежащего в основе традиционной культурной жизни, как и подстановка на место загадочного кантианского «трансцендентального единства апперцепции» известного «глобального человекопейника» гуманистической цивилизации...

Наследуя центральную идею Данилевского о культурно-исторических типах, Леонтьев, однако, развивает свою типологию в полемике с ним и – шире – со всеми славянофилами, о чём свидетельствует уже название его основного культурологического труда – «Византизм и славянство». «Византизм» как принцип религиозной, государственной и культурной жизни, противопоставлен здесь «славянству» как началу племенному и, следовательно, низшему и деструктивному, согласно леонтьевской логике (сама «национальная политика» рассматривается автором в одной из его работ «как орудие всемирной революции»!): «Отвлеченная идея византизма крайне ясна и понятна. Эта общая идея слагается из нескольких частных идей религиозных, государственных, нравственных, философских и художественных. Ничего подобного мы не видим во всеславянстве. Представляя себе мысленно всеславизм, мы получаем только какое-то аморфическое, стихийное, неорганизованное представление, нечто подобное виду дальних и обширных облаков, из которых по мере приближения их могут образоваться самые разнообразные фигуры». Однако, при всей своей неопределённости, славянство представляется Леонтьеву проводником европейского влияния, носителем принципов конституционализма, равенства, демократии – т. е. признаков вырождения жизненных сил, по леонтьевской схеме... Вообще XIX век, согласно его пониманию, представляет собой период, не имеющий аналогов в истории: влияние народов друг на друга приобретает глобальный характер, традиционный процесс смены культурно-исторических типов готов прерваться, что чревато глобальной катастрофой, бедствиями, неизвестными доселе людям, которые теперь отуманены «прогрессом» и не видят как многообразие культурных форм гибнет в «смесительном упрощении». Поэтому учение о культурно-исторических типах, воспринятое Леонтьевым у Данилевского, обретает у него самого эсхатологическую окраску.

Панацея Леонтьеву видится в отдалении от Европы и славянства и сближении с Востоком – однако, в конце работы «Византизм и славянство» звучит мотив разочарования в исторических возможностях России вообще, во многом напоминающий чаадаевские настроения: «Молодость наша, говорю я с горьком чувством, *сомнительна*. Мы прожили много, *сотворили духом мало* и стоим у какого-то страшного предела...». В письмах Фуделю Леонтьев говорит ещё более горькие вещи: «...нужно "творчество"! А способна ли к нему русская

и вообще славянская кровь? Боюсь, что не способна! А впрочем Господь, когда захочет, то не только «из камней», как сказано в Писании, но и из этого подлого славянского теста воздвигнет пророков...»; «...православные греки, православные турки, православные немцы, даже искренно православные евреи – всё будет лучше этой скверной славянской отрицательной крови, умеренной и средней во всём, кроме пьянства и малодушия!». В другом месте Леонтьев говорит, что какой-нибудь православный монгол всё будет лучше русского либерала.

В основе леонтьевского пессимизма и разочарования в исторических способностях славян лежит представление о том, что культурам, также как и людям, отпущен определённый срок жизни – в среднем 1000 лет... Культуры-долгожители Египет, Китай – многозначительные исключения, объясняемые их изоляционизмом: чем меньше культуры общаются с себе подобными – тем дольше они живут... Вослед Данилевскому, Леонтьев выдвигает идею универсального бытийного закона о трёх стадиях существования любых энергосистем во времени: рождение → цветение → гибель; этот процесс необратим во времени, и на уровне культур эти стадии характеризуются им как: «первичная эпическая простота» → «цветущая сложность» → «вторичное смесительное упрощение». Россия, по Леонтьеву, вступила уже в эту последнюю фазу. Мыслитель предсказывает многие метаморфозы XX века: например, псевдореставрацию псевдомонархии на коммунистической основе (сталинизм), равно как и то, что философия будет служить этой новой идеологии «как собака»... Впрочем, излишняя натурализация-биологизация культурно-исторического процесса, пневматологического в своей основе, а также чрезмерный культурно-морфологический детерминизм закрывали для Леонтьева иные, не вписывающиеся в его схему возможности... Известна розановская оценка своего учителя Леонтьева как «русского Ницше»; более того, Розанов резонёрствовал, что, мол, тот, немецкий Ницше – не настоящий Ницше, а вот, наш, Леонтьев, это – настоящий Ницше! Но если немецкий Ницше черпал утешение в архаической идее «вечного возвращения» – то «русский Ницше» был эсхатологистом до конца последовательным: полное и необратимое уничтожение всего посюстороннего...

В скрытой полемике с леонтьевской историософией появилась небольшая работа *В. С. Соловьёва (1853 – 1900) «Византизм и Россия» (1896 г.)*, где последовательно фальсифицируется диагноз гибели Византии, направленный, как оказывается в ближайшем рассмотрении, на неудачную в соловьёвском прочтении «клерикальную реакцию против вавилонского типа монархии», представленную «фанатиками московского византизма – Никоном и иже с ним», и панацея автору видится в обличении «византийской точки зрения, что истина не обязывает».

При всей неизбежной человеческой греховности и пагубной «цезарепапистской» практике социального бытия «ромеев», на которые справедливо указывал Соловьёв, едва ли тут правомерно говорить о «точке зрения», якобы лежащей в самом метафизическом основании данной

культурно-исторической общности. Испытывая патологическую зависть к духовным и материальным богатствам Византии, откалывающийся от этой цивилизации Запад беспощадно грабил её на протяжении весьма длительного времени, а впоследствии – навязывал миру искажённую модель реальной истории, которая теперь подлежит не только переосмыслению, но и полному демонтажу – и, прежде всего, в самой западно-европейской мысли!

В. В. Розанов (1856 – 1919), необычайно заостривший тематику и проблематику пола в религиозной и культурной жизни, считал себя учеником Леонтьева и начинал с апологии христианства... В работе «Место христианства в истории», написанной в самом конце XIX века, он указывает на тот факт, что «два великих племени почти исключительно занимают поприще всемирной истории – арийское и семитическое»; между ними автор подчёркивает «глубокое различие».

Первые «называли себя: *arjoi* – ”светлые“... любят природу и поклоняются красоте, и, не заглядывая в отдалённое будущее, всецело отдают настоящему свои душевные силы». Многообразие форм исторической деятельности связано с данными особенностями арийского духа: «Объективность – вот то название, которое всего правильнее определяет этот особый склад души. Ум, чувство, воля – все силы душевные у арийца постоянно направлены на внешнее, на встречу впечатлениям, идущим снаружи... Разум, направленный на внешнее, образует науку и философию, которую мы одинаково находим у всех арийских народов. Опытный и наблюдательный характер – черта обусловленная только субъективными особенностями арийского духа». Розанов пытается преодолеть наивный сциентизм XIX века, когда пишет, что «если мы так упорно отвергаем местный и временный характер нашей науки, то это свидетельствует только о том, как бессильны мы встать выше своей природы, как не можем подняться над тем, что есть в ней особенного и частного». Аристотель, называя искусство «подражанием», согласно Розанову, как раз и определил «коренную черту арийской души», ибо «подражать можно лишь тому, что любишь, чем заинтересован». В данном случае перед нами – «воля, направленная на внешнее», «стремление подчинить себе его и регулировать»; поэтому «арийцы создавали государства и устанавливали права»; «наука, искусство, государство – три главные продукта арийского творчества», связанные с его объектоцентрическим психоментальным складом...

Душевно-духовный склад семитических народов, согласно Розанову, «составляет отрицание арийского характера» и «совершенно противоположно ему по направлению»: «...субъективность основная черта психического склада названных народов. Они никогда не смотрели с интересом на окружающий мир и у них никогда не возникала наука... Высокое понятие о науке арабов – средневековое заблуждение: медицина у них – из Греции, как и астрономия; алгебра – из Индии; в философии... они не пошли дальше истолкования Аристотеля и отчасти Платона... Во всём – отсутствие инициативы, недостаток творческого начинания». Обращаясь к другой ветви семитского племени,

Розанов углубляет эту мысль: «Если от арабов мы перейдём к евреям, то в древности не найдём у них никакой мысли о научном знании, а в новое время хотя иногда они и обнаруживали высокие способности к науке, но... никогда не являлись инициаторами, творцами новых идей, они только придавали европейской науке характер крайней абстрактности, отвлекали её от всего единичного и частного. Таково было влияние в XVII в. Спинозы на философию, и Давида Риккардо в текущем столетии на политическую экономию. В этом абстрактном мышлении, в этом отвращении от наблюдения и опыта сказалась та черта субъективности, то направление душевного созерцания внутрь, а не к внешнему, которое обнаруживается у них... во всём... Из всех искусств только два, музыка и лирика, уже с самого раннего времени процветали у них. Но это есть именно те виды искусства, в которых ничего не воспроизводится, и только выражается; они исключительно субъективны и к ним совершенно не идут слова Аристотеля, что «искусство есть подражание». Если бы какой-нибудь семит, а не грек определял искусство, он верно сказал бы: "искусство есть выражение внутреннего мира человеческой души"; до такой степени чуждо семитам то, что так знакомо и близко арийцам, и арийцам не знакомо то, что так родственно семитам. У семитов даже не зарождалось никогда живописи и скульптуры... Совершенное бессилие семитов к образным искусствам можно проследить у них и в том, что есть образного, воспроизводящего и в сфере поэтического слова... Эпоса никогда не знали семиты. У них нет никаких преданий, нет мифологии, нет других воспоминаний, кроме священных и исторических... Вечно возмужалые, не растущие и не стареющие... Вследствие субъективного склада своей души... всегда были безучастны к окружающим людям. Они селились среди других народов и охотно отдавали им требуемое, лишь бы не принимать на себя обязанностей управления и организации». Радикальная интериоризация и метафизический акустизм, отмеченные Розановым, вполне согласуются с известным «запретом на изображение лица», господствующим у семитических народов и, несомненно, имеющем в древности свой провиденциальный и, между прочим, двойной смысл...

Переходя к центральной идее своего труда и отмечая, что в людях «живёт "дыхание" Творца нашей природы», автор ставит вопрос: «Почему только семитам... дано Откровение?» Разъясняет он это следующим образом: «По складу своей души арийцы были обращены к внешнему, к физической природе» – напротив, «дух семитов всегда был обращён внутрь себя, не чувствовал природы и отвращался от жизни, один в истории сохранил чистоту свою, никогда не переставая быть только дыханием Божества». Розанов цитирует XLI Псалом Давида («Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже!») и в качестве позднейшей параллели отмечает, что блаженный Августин не нашёл успокоения в человеческой мудрости и поэтому обратился к Богу (см. самое начало его «Исповеди»). Как раз «в ответ на такую жажду еврейскому народу было дано Откровение», однако всечеловеческий смысл его не был понят: «Можно привести из Библии много примеров поразительной замкнутости избранного народа» – между тем, как «в Боге все

народы земные имеют своего Отца, который в милосердии своём печётся о заблудших столько же, сколько и о верных, скорбит о них и ищет спасения – эта мысль была совершенно чужда евреям». Христианство же, проповедуя воплощённого Бога, в коем «нет ни эллина, ни иудея», стало историческим и духовным разрешением этой древней драмы, своеобразно выразившейся в реальном и символическом различии путей ариев и семитов.

В последующий период своего творческого пути, сосредоточившись преимущественно на тематике половой жизни, «русский Фрейд» (как иногда называли Розанова) усомнился в плодотворном воздействии христианства на человечество и написал антихристианскую работу «Тёмный лик», где утверждается, что во Христе «мир прогорк». И в самой последней розановской работе «Апокалипсис нашего времени» все беды обрушившейся на Россию и человечество Революции приписываются влиянию и развитию христианства – однако же, сам её автор успел раскаяться, и принял Святые Дары от православного священника...

Отец Павел Флоренский (1882 – 1937), проводивший Розанова в последний земной путь, всегда видел в религиозно-культурной сфере глубочайшее основание самой культурной жизни: для него именно культ и его конкретно-метафизическая специфика – главное в опыте той или иной культуры. Два типологических полюса культурно-исторического опыта – «средневековый» и «возрожденский» – маркируют соответственно две формы бытия: теоцентрическую (благодатную) и антропоцентрическую (безблагодатную). В большой человеческой истории, в её сегментах и потоках, они сменяют друг друга: в XX веке, согласно отцу Павлу, завершается возрожденческий тупик и начинается новый духовный эон... Близкие соображения высказывал и П.А. Сорокин, о котором у нас уже шла речь в первом тематическом разделе этой части.

Л. И. Шварцман (1866 – 1938), писавший под псевдонимом *Лев Шестов*, развил свою дуалистическую модель культуры, в некоторых отношениях типологически близкую к розановской – в иных же совершенно полярную ей: арии здесь выступают как ориентированные на внешнее монологические профаны – семиты же оказываются посвящёнными носителями общительности различного; глобальный кризис европейского человечества, согласно этой логике, обусловлен господством идущего из античности монологического начала... Шестов пребывал в интенсивном угадывании культурных героев, в которых осуществился этот кризисологический надлом и писал о Лютере, Шекспире, Ницше, Достоевском, Льве Толстом, Кьеркегоре, Гуссерле; он был лично знаком с Хайдеггером и есть предположение, что работа Хайдеггера «Что такое метафизика?» (1929 г.) явилась следствием беседы с Львом Шестовым. Розанов называл Шестова «беспросветно умным», а Федотов говорил о его «жестоком чистилище». Радикальная индивидуализация в шестовской антропологии позволяла утверждать, что меньше различий между человеком и «кочаном капусты» или «скалой», чем между отдельными людьми. Уже в ранний период в работе «Апофеоз беспочвенности» (1905 г.) намечается

принципиальная полемика с традициями «соборного разума», идущими из русской литературы и философской мысли прежде всего славянофилов... Но надо заметить, что если в этих традициях мы можем усмотреть некоторый коллективистический уклон, то шестовская антропология представляет собою конвульсии гипертрофированного до самоотрицания индивидуализма...

Последняя прижизненная книга Шестова – «Афины и Иерусалим» (1938 г.) посвящена развёртыванию его ключевого культурологического тезиса: Афины и Иерусалим – это не просто названия древних городов, но – два фундаментальных принципа, две прямо противоположные человеческие установки. Выбор «знания», «гнозиса» – это выбор Афин, выбор материализма, атеизма, рационализма, в конечном итоге – это выбор дьявола и смерти. Выбор «веры» и «безумия» – выбор Иерусалима, выбор «жизни» и «богообщения», а значит – возвращения в Адамово безгрешное состояние, из которого человек ниспал, выбрав «знание» из рук Дьявола...

Некоторая схематизация и, вероятно, чрезмерная, концептуализация проблематики «вера – знание» позволили отцу Сергию Булгакову говорить о «плоскостном» мировосприятии Льва Шестова, однако в этой самой «плоскости» развёртывалась практически вся экзистенциалистская философия и литература XX века, работавшая с логической моделью «одномерного человека» (Г. Маркузе).

Довольно интересно мысль о диалогической природе еврейско-семитического сознания и о насильственном монологизме эллинов-ариев развивалась XX веке у М. Бубера в знаменитой работе «Я и Ты» и у Ж.-Ф. Лиотара в книге «Хайдеггер и 'евреи'». Везде «Хайдеггер» рассматривается как принцип репрессивной молчаливой гармонии и тотального равнодушия безжизненного совершенства – что, интересно, сказал бы об этом Лев Шестов?

М. М. Бахтин (1895 – 1975), сыгравший огромную роль в сближении литературоведения с культурологией, в 1920-е годы пережил глубокое увлечение философской проблематикой, что наложило отпечаток на всё последующее его творчество. Пожизненно учёный подвергался всевозможным третированиям и преследованиям, был в ссылке, в течение 30 лет не имел возможности издавать свои труды. Две главные книги Бахтина: «Проблемы творчества Достоевского» (1929 г.), названная в последующих изданиях «Проблемы поэтики Достоевского», где речь идёт о создании писателем *полифонического* романа, и «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1940 г., изд. лишь в 1965 г.), где показана *амбивалентность* смыслов в карнавальной культуре средневекового Запада, глубинно остающегося погружённым в мистериально-мифологические стихии вопреки христианскому цивилизационному начинанию...) принесли Бахтину международные известность и признание. В последний год жизни Бахтин издаёт книгу «Вопросы литературы и эстетики» (1975 г.), а после смерти выходят «Эстетика словесного творчества» (1979 г.), «Литературно-критические статьи» (1986 г.), а с 1990-х годов издаётся полное собрание сочинений... Важнейшие методологические труды позднего Бахтина: «К

методологии гуманитарных наук» и «К философским основам гуманитарных наук» – обнаруживают причастность позднеклассическим традициям новоевропейского академизма, связанным прежде всего с неокантианскими герменевтическими опытами В. Дильтея и Г.-Г. Гадамера, активизировавшими некие «инонаучные» формы знания изнутри научного и философского дискурса.

Диалог Бахтин рассматривал одновременно как метод, концепцию мира и художественный стиль. В бахтинских трудах звучат и латентные экклезиологические мотивы: так, например, в книге о Достоевском принцип полифонии уподобляется церковной соборности... Вне речевого текста и смыслового контекста человек не существует; согласно Бахтину: «Быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, всё кончается. Поэтому диалог, в сущности, не может и не должен кончиться». Диалог переносится в вечность, которая мыслится как вечное со-гласие...

Синхронистическое понимание «большого времени истории культуры» – несомненная прерогатива бахтинской школы: так, например, Античность, Средневековье, Новое время и Современность, при всей их неразстворимости друг в друге и существенной особенности, мыслятся со-существующими в едином макроисторическом присутствии как некие взаимо-дополнительные формы современного мышления. «Время культуры, – пишет один из знаменитых учеников Бахтина, – это всегда настоящее время разновременных культур». Этот ведущий современный отечественный представитель «школы диалога культур» – В. С. Библер – пишет и о проблемности самого знания, а также о сомнении в его высоком статусе как основе подлинного понимания, включающего в себя с необходимостью НЕ-понимание: «Беда в том, что до сих пор в нашем опыте (даже в опыте учебного диалога) мы часто поступаем так: вот пришли к ученикам, теперь наша задача дать «наличный» предмет: физику, математику, биологию, литературоведение как они есть, но мы не хотим обнаруживать внутреннюю странность, диалогичность, сомнительность самих этих предметов, не доводим знание до предела, не раскрываем срез современного бытия человека., который характерен для культурного обращения с понятиями. Тут важно сотрудничество крупнейших учёных. Но учёные бывают разные. Учёный на среднем уровне знания – это наибольший враг такого отношения к понятиям как к средоточиям «учёного незнания». Только на уровне Бора, Эйнштейна, Гейзенберга, на основе изучения их работ мы действительно находим этот статус современного знания, сомневающегося не только в тех или иных понятиях, но и самом абсолютном значении познания в качестве исчерпывающей характеристики разума». В этой роскошной фразе, между тем, сквозит и элитарный скепсис послекантовской университетской науки с её известным методологическим недоверием к прежнему традиционному знанию, эпистемологическим сомнением в самой возможности апеллировать к метафизическому опыту...

Впрочем, в диалогике возможны и квазиметафизические эффекты: так, субстанциальный лейтмотив всей проблематики Г. Д. Гачева – некий культурологический беллетризированный гиперфрейдизм; метафизика Эроса и, в частности, «эротическая космофизика России» – в центре авторского внимания. «Эрос» рассматривается не просто как специфическая область сексуальных отношений, но – как некий самостоятельный «космос» человеческого бытия, формирующий культуру. Говоря о «русском космосе» в связи с «любовью русской женщины», автор отмечает целомудрие и стыдливость русской «женственной души» как особую и уникальную форму эротики разъятия: «Дан приказ ему – на Запад, ей – в другую сторону...»; «Но нельзя рябине к дубу перебраться, знать, ей, сиротине, век одной качаться...». Между тем, гачевский подход строится на опорных рабочих понятиях, начиная со слова «эрос», взятых не из русского – почти не артикулирующего эти вещи! – а из античного и особенно новоевропейского космоса, что позволяет видеть в его методе опыт проблемно-диалогического синтеза. Гачев часто обращается в своих работах и к богословским, и к экзегетико-герменевтическим проблемам, связанным с ключевыми положениями христианства, оставаясь в этой сфере большим дилетантом...

Антибахтинским пафосом проникнута и глубокая статья Н. Бонецкой «Бахтин глазами метафизика» (1997 г., напеч. – 2006 г.): «Философия Бахтина принципиальнейшим образом антиметафизична, бессущностна; пафос Бахтина-философа – десубстанциализация реальности... Мир, конструируемый Бахтиным – мир одних исключительно отношений, и в этом смысле – сплошь релятивизированный мир»; «разрушение метафизики у Бахтина идёт рука-об-руку с обезбоживанием мира...». Автор, говоря далее об «иудейских корнях диалогической философии», ставит Бахтина в один типологический ряд с мыслителями-диалогистами конца Нового времени (М. Бубером, Э. Левинасом) и подчёркивает при этом: «Неприятие иудейскими мыслителями метафизики имеет религиозную, а не философскую природу, и проистекает оно в итоге из глубинного страха сотворить себе кумира, поклониться ему – под видом метафизической сущности». Согласно Бонецкой «платонический дух "Афин"» у Бахтина «с беспощадностью изгоняется и торжествуют мировоззренческие интуиции "Иерусалима"», более того, она даже указывает на «ненависть Бахтина к христианским и греческим мировоззренческим элементам – вообще, к учению Церкви», которая «в полной мере обнаружилась в книге о Рабле». Карнавализация Благой Вести оборачивается у Бахтина в «метафизику инфермальную, обращённую вниз... в преисподнюю»: «неотвратимое перерождение "диалога" в "карнавал"» вполне согласуется с «метафизикой, обратной христианской – метафизикой преисподней»; «Бахтин подробно рассуждает о том, что всё, попавшее в карнавальную ад, сводится на уровень "подтирок"... Исчезают и имена вещей, превращаясь в клички и прозвища. Бахтинская "весёлая преисподняя" – антипод софийного космоса, в который был устремлён взгляд русских метафизиков». Это – так, но, к сожалению, сам

интеллектуальный мир софиологической проблематики в XX веке напоминает «карнавальный ад»...

В. Н. Топоров в книге «Эней – человек судьбы» (1993 г.) писал о дальних предпосылках «всеобщей общительности», о макроисторическом генезисе «средиземноморской персонологии» и «ареальном балканском макроконтексте», откуда вырастают «великие тексты культуры» (в центре авторского рассмотрения – «Энеида» Вергилия) как «голос места сего»: благодаря ему подготавливается и осуществляется «прорыв в новое духовное пространство» изнутри «ветхого» Древнего мира. Эней предстаёт как *человек перед лицом моря*, здесь – его настоящее: ему суждено двигаться в неведомое для него самого будущее (потомки Энея, как известно, создадут Рим, а потому сам Эней формирует уникальный «фундамент будущего римского человека»), уплывая из разрушенной Трои, которая навсегда остаётся прошлым этого древнего героя. На дальнейшем осмыслении данной сотериологической ситуации строится всё последующее изложение.

Устремлённый в будущее и открытый ему, внимательный к знакам судьбы, Эней извлекает из этих знаков нужные для него уроки и, усваивая их, меняется сам. Не только будущее преформирует, ”выстраивает“ Энея, но и Эней посылно ”выстраивает“ будущее; не только судьба определяет поведение Энея, но и поведение Энея как бы начинает программировать соответствующую ему судьбу, индуцировать данный конкретный ”энееобразный“ вариант её.

Эней сложил новый психо-ментальный тип: этот тип ”энеевского“ человека – новая стадия в эволюции *homo mediteraneus*, обусловившая многие черты более поздних представителей ”европейского человечества“ (Достоевский): открытость бытия пред лицом бездны адекватна открытости самого человека пред лицом последних вопросов... Вопрос «почему вообще есть сущее, а не, наоборот, ничто?» – предрешил судьбу западного мира, начиная с тех ответов, которые давали досократики-философы две с половиной тысячи лет назад... Указывая на космогонический универсализм водной стихии, Фалес Милетский впервые сформулировал вопрос о сущностной основе тотальности «что есть всё?».

Само Средиземноморье – огромное пространство, которое в течение долгих тысячелетий человек облюбовал себе как экологическую нишу и сумел от адаптивной формы бытия перейти к активной, к ”осваивающе-захватывающей“ деятельности, впоследствии выводящей человечество к мировому океану и космосу... При том, что «партии моря и человека сливаются в природно-культурный оркестр», остаётся «очевидной человеческая доминанта этого огромного ареала: антропоцентричность результатов ономастической деятельности, обжитость Средиземноморья ”человеческим“ элементом на топономастическом уровне», когда приходится говорить о «простоте и естественности связи антропного и локального», данной в ёмком культурологическом образе «люди перед лицом места».

Из троянского война Эней постепенно превращается – сквозь своё морское странствие! – в творческого землеустроителя: здесь, согласно Топорову, символически раскрывается исходно-ментальная обусловленность «средиземноморского человека дела»: от финикийских мореплавателей-торговцев – до Леонардо и архитекторов современной технотронной цивилизации «нового Карфагена»... Между тем, весьма интересно прорисована макроисторическая модель такого «тотального делячества», сводящего саму тотальность к чисто человеческим пропорциям, в книгах *А. Г. Дугина* («Мистерии Евразии», «Основы геополитики», «Философия войны» и др.), который выдвигает «базовую идею о неснимаемом конфликтном противоречии, существующем во все эпохи между цивилизацией Моря и цивилизацией Суши»: «Север + Восток, Икона, индоевропейцы. Огонь, Дом, оседлость, Традиция и Суша. Это силы номоса Земли. Сторонники культуры и порядка, ответившие на вызов трансцендентного Огня веером арийских традиций – вплоть до христианства. Юг + Запад, иконоклазм, семитские народы, Вода, Корабль, кочевничество, модернизм и Море. Это силы отрицания земли, носители растворения, апокалиптические энергии рационального Хаоса, номоса Моря. Они ответили на вызов Океана тем, что стали на его сторону против Земли и против древнейшего, почти забытого огненного прометеического вопроса, который предшествовал номосу Земли и всей человеческой Истории». «Земля, - согласно этому автору, - не может больше ответить на вызов номоса Моря, ставшего глобальным и единственным». Дугин указывает на тотальный и роковой «Триумф Воды» в качестве ключевой характерологии большой современности...

Тот очевидный факт, что глобальный кризис охватил в последние века не только западно-европейский мир, но и всё культурное человечество, самым замечательным образом подтверждается книгой *В. В. Малявина* «Сумерки Дао» (2003 г.): знаменитый китаист даёт здесь тонкий и подробный анализ процессов, протекающих в китайской культуре «на пороге Нового времени», и показывает, что они представляют собою странные аналоги тому, что синхронно происходило в «фаустовском» культурно-историческом мире...

Мы, разумеется, не ставим перед собой цели не только исчерпать все векторы современной отечественной культурологической мысли, но и полагали бы тщетной саму попытку покрыть все наиболее яркие её направления, ибо современная интеллектуальная культура «подобна стовратным Фивам»... И дело не только в том, что большое видится на расстоянии, но и в том, что речь должна бы идти о переходе от разнохарактерных направлений к складыванию некоего единого проблемного поля самоосмысляющейся современности, о чём великолепно писал ещё в начале 1990-х годов *А. В. Михайлов (1938 – 1995)*, отмечавший в самой энциклопедической детализации современного знания ещё неузнанную «взаимосвязанность всего со всем» и характеризуя эту альтернативную постмодерну ситуацию по модели необарокко... Наша задача, проходя любыми «воротами», всё-таки «дойти до центра».

Темы рефератов (творческих работ)

1. Культурологические идеи Дж. Вико, их истоки и последующая рецепция
2. Оптимистический вариант макроистории: культурологические опыты И.-Г. Гердера
3. Дуалистическая историософия А.С. Хомякова и её основополагающее значение в процессе становления культурфилософской мысли
4. Историософия Н.Я. Данилевского
5. Историософия К.Н. Леонтьева
6. Культурологические идеи А.Дж. Тойнби
7. Антропологические идеи М. Шелера
8. Диалогика М.М. Бахтина и её современное развитие
9. Деконструкция Ж. Деррида и современная гео-логия языка
10. Философское имяславие в России: В.Ф. Эрн, отец Павел Флоренский, отец Сергей Булгаков, А.Ф. Лосев и их современные последователи
11. Культурологические опыты в современной России: критический обзор
12. Проблема единства культурно-исторического пространства
13. XIX век как культурно-исторический феномен
14. Культурно-морфологические концепции
15. Теория метакультурных типов
16. Традиционные культуры: проблемы изучения
17. Культурные очаги Дальнего Востока, их «нелоцентрическая» специфика
18. Кризис «исторического христианства» и «эра Водолея»
19. Современная космология и уникальность человеческого бытия в мире: экзистенциальная проблематика

Тесты

Тест № 1

1. Наиболее адекватное постижение культурно-исторического опыта является по природе своей:
а) герменевтическим; б) техническим; в) логическим; г) чувственным
2. Посвятительная сущность культуры состоит в:
а) человеческом самовыражении; б) подражании природе;
в) отражении быта; г) творческом раскрытии Всеобъемлющего
3. Что такое постмодернизм?:
а) стиль; б) индивидуальное видение;
в) тотальная ситуация мировой культуры; г) эпоха

4. Культура и цивилизация: история проблемы и ее суть.
Название произведения, автором которого является мыслитель, впервые выдвинувший идею разграничения культуры и цивилизации:
а) «Семирамида»; б) «Постижение истории»;
в) «Люди и руины»; г) «Закат Европы»
5. Кто из перечисленных мыслителей XVIII века развивал идею всемирно-исторического круговорота?:
а) И.-Г. Гердер; б) Дж. Вико; в) А.-Ф. де Оливе; г) И.-Г. Гаман
6. А.С. Хомяков разграничил культурно-исторический опыт человечества на:
а) восточный и западный; б) иранский и кушитский;
в) древний и новый; г) сакральный и профанный
7. Н.Я. Данилевский впервые в истории культурологической мысли выдвинул идею:
а) культурной конвергенции; б) мультикультурализма;
в) культурно-исторических типов; г) упадка Востока
8. К.Н. Леонтьев писал о «племенном» факторе как о:
а) деструктивном начале; б) прогрессивном начале;
в) культуuroобразующем начале; г) главной силе истории
9. О. Шпенглер проэволюционировал:
а) от идеи многополярности культурной жизни к панораме монистического развития человечества;
б) от дарвинизма – к неопозитивизму;
в) от Ницше – к Платону;
г) от оптимизма – к пессимизму
10. А.-Дж. Тойнби полагал, что культурно-цивилизационное единство человечества:
а) химера; б) складывающаяся в истории реальность;
в) дело далёкого прошлого; г) исключительно западная идея
11. Идею «вечного возвращения» считал(и) спасительной:
а) К. Ясперс; б) К. Ясперс и М. Элиаде;
в) М. Элиаде; г) большинство мыслителей Нового времени
12. Согласно М. Шелеру в основе антропологических представлений конца нового времени лежат:
а) библейские представления о грехопадении;
б) античные представления о человеке – мере всех вещей;
в) данные генетической психологии,

коренящиеся в естественнонаучных представлениях об эволюции;
г) модель диалога культур

13. Л. Шестов указывал на диалогическую природу культурного опыта:

- а) древних евреев; б) древних греков;
- в) древних народов; г) современного цивилизованного сознания

14. Абсурдность человеческого существования:

- а) главный тезис сочинений Н.А. Бердяева;
- б) идея, на доктринальном уровне развитая А. Камю;
- в) эпистемологическая реальность мыслящего сознания современного западного человека;
- г) центральное культурное открытие конца Нового времени

15. Интеллектуальные интенции М.М. Бахтина и М. Хайдеггера сближает:

- а) интерес к языку и явлениям искусства;
- б) интерес к дальневосточным культурам;
- в) интерес к творчеству Франсуа Рабле;
- г) интерес к творчеству Ф.М. Достоевского

16. С идеей «логоцентризма» как репрессирующего фактора в культурной жизни выступил:

- а) Ф. Ницше; б) А.С. Хомяков; в) Ф. Фукуяма; г) Ж. Деррида

17. Согласно Р. Генону современное человечество находится:

- а) в самом конце Кали-юги; б) в эпицентре макроистории;
- в) в «золотом веке»; г) на пороге неожиданных открытий

18. Культурно-типологические концепции в XX веке развивали:

- а) З. Фрейд; б) О. Шпенглер; в) Г.Д. Гачев; г) В.П. Океанский

19. Культура, согласно архимандриту Киприану Керну, есть осуществление:

- а) божественного задания; б) человеческого самовыражения;
- в) исторической судьбы; г) абсурда

20. Для отца Сергия Булгакова культурный опыт есть:

- а) развитие экономической первоосновы;
- б) продукт природного катаклизма;
- в) «шествование Бога в миру»;
- г) очеловеченный Мир

Критерии оценивания:

НЕЗАЧТЕНО – менее двенадцати правильных ответов;

ЗАЧТЕНО – двенадцать или более тринадцати правильных ответов;

НЕУДОВЛЕТВОРИТЕЛЬНО – менее двенадцати правильных ответов;

УДОВЛЕТВОРИТЕЛЬНО – двенадцать – четырнадцать правильных ответов;

ХОРОШО – пятнадцать-семнадцать правильных ответов;

ОТЛИЧНО – от восемнадцати до двадцати правильных ответов

Тест № 2

1. «Иранство» и «кушитство» как концептуальные модели культурфилософской мысли Нового времени принадлежат авторству:

а) Н.Я. Данилевского; б) А.С. Хомякова; в) Дж. Вико; г) А. Камю

2. Концепция «осевого времени» была разработана:

а) О. Шпенглером; б) К. Ясперсом;

в) М. Элиаде; г) Н.А. Бердяевым

3. Работы «Смысл творчества» и «Смысл истории» принадлежат перу:

а) Н.А. Бердяева; б) С. Хантингтона; в) Г.Д. Гачева; г) Ж. Деррида

4. Темпоральность как основа культурологической рефлексии свойственна концепциям:

а) К. Ясперса; б) О. Шпенглера; в) Дж. Вико; г) Р. Гвардини

5. Топологические ассоциации как рефрен культурологической рефлексии наиболее характерны для концепций:

а) Н.Я. Данилевского; б) А.Дж. Тойнби;

в) Н.А. Бердяева; г) А.Ф. Лосева

6. Циклические концепции культуры были созданы:

а) Дж. Вико; б) Ф. Ницше; в) М. Элиаде; г) Р. Гвардини

7. Христиански-ориентированные модели культуры принадлежат:

а) Ф.Ницше; б) Ж.Деррида; в) Р.Гвардини; г) М.Шелеру

8. Проблематику глобального кризиса современного мира разрабатывали:

а) М.М. Бахтин; б) М. Хайдеггер; в) Р. Генон

9. И.А. Ильин считал, что в основе культурного опыта лежит:

а) великая неудача; б) трагедия; в) приятие мира

10. Образ «фаустовской культуры» принадлежит:
а) А.-Ф. Оливе; б) Г.Д. Гачеву; в) О. Шпенглеру; г) И.-Г. Гердеру
11. В.Н. Топоров связывал «средиземноморскую персонологию» с образом:
а) Одиссея; б) Авраама; в) Энея;
г) Спартака; д) Диониса; е) Аполлона
12. Согласно М. Шелеру в основе антропологических представлений конца Нового времени лежат:
а) библейские представления о грехопадении;
б) античные представления о человеке – мере всех вещей;
в) данные генетической психологии,
коренящейся в естественнонаучных представлениях об эволюции;
г) модель диалога культур
13. Сотериологическая основа буддизма:
а) эгоцентричность; б) логоцентричность; в) антиэго
14. Наличие субстанциально-энергийной связи между именем и именуемым фиксирует:
а) имяславие; б) номинализм; в) концептуализм

Критерии оценивания:

НЕЗАЧТЕНО – семь или менее семи правильных ответов;
ЗАЧТЕНО – восемь или более восьми правильных ответов;
НЕУДОВЛЕТВОРИТЕЛЬНО – семь или менее семи правильных ответов;
УДОВЛЕТВОРИТЕЛЬНО – восемь-десять правильных ответов;
ХОРОШО – одиннадцать-тринадцать правильных ответов;
ОТЛИЧНО – четырнадцать-пятнадцать правильных ответов

Тест № 3

1. Основания богословия культуры:
а) нонсенс; б) миф; в) метафизическая проблема
2. Энергийность имени открывает:
а) имяславие; б) номинализм; в) концептуализм
3. Сотериологическая модель буддизма:
а) эгология; б) логоцентризм; в) антиэго
4. Символ –
а) конвент; б) смысловая фигура; в) сращение Целого и части
5. Автор понятия «теология культуры»:
а) А. С. Хомяков; б) П. Тиллих; в) А.Ф. Лосев
6. Истоки новейшей антропологии по М. Шелеру:

- а) Библия; б) философия; в) наука
7. Первый отечественный культуролог:
а) Н. А. Бердяев; в) В.В. Розанов; в) А. С. Хомяков
8. Автор «Новой науки»:
а) И.-Г. Гердер; б) Ф. Ницше; в) Дж. Вико
9. Автор «Весёлой науки»:
а) Г.-В. Лейбниц; б) А. Шопенгауэр; в) Ф. Ницше
10. Первый автор тезиса «Бог мёртв»:
а) Г.- Ф. Гегель; б) Ф. Ницше; в) М. Хайдеггер
11. «Кушитская» символика:
а) музыка; б) небо; в) змея
12. О райском начале культуры писали:
а) отец Сергей Булгаков; б) архимандрит Киприан Керн;
в) О. Шпенглер

Критерии оценивания:

НЕЗАЧТЕНО – пять или менее пяти правильных ответов;

ЗАЧТЕНО – шесть или более шести правильных ответов;

НЕУДОВЛЕТВОРИТЕЛЬНО – пять или менее пяти правильных ответов;

УДОВЛЕТВОРИТЕЛЬНО – шесть-восемь правильных ответов;

ХОРОШО – девять-десять правильных ответов;

ОТЛИЧНО – одиннадцать-двенадцать правильных ответов

ГЛАВА II. КУЛЬТУРА И ЭТИКА В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

2.1. Культура и этика Античности, Средних веков и Возрождения

Универсальные этосы в большом времени человечества

Этос Древнего мира и Античности	Человеческое принадлежит космическому: антропокосмическая героика и рождение трагедии
Этос Средневековья	Человеческое больше космического: богочеловеческая призванность и символический подъём над миром
Этос Нового и Новейшего времени	Человеческое меньше космического: онтологическая потерянности и мобилизация сил на освоение тотальности

Определённый ключ или теоретический доступ к приводимой нами схеме даёт замечательный фрагмент из классического труда М. Хайдеггера «Письмо о гуманизме» (обращённого к французскому философу Жану Бофре, осень 1946 г.), где немецкий мыслитель рассуждает о существовании этики:

«"Этика" впервые появляется, рядом с "логикой" и "физикой", в школе Платона. Эти дисциплины возникают в эпоху, позволившую мысли превратиться в "философию", философии — в науку, а науке — в дело школы и школьного обучения. Проходя через так понятую философию, восходит наука, уходит мысль. Мыслители ранее той эпохи не знают ни какой-то отдельной "логики", ни какой-то отдельной "этики" или "физики". Тем не менее их мысль и не алогична, и не безнравственна. А "фюсис" продумывается ими с такой глубиной и широтой, каких позднейшая "физика" никогда уже не сумела достичь. Трагедии Софокла, если вообще подобное сравнение допустимо, с большей близостью к истокам хранят "этос" в своём поэтическом слове, чем лекции Аристотеля по "этике". Одно изречение Гераклита, состоящее только из трёх слов, говорит нечто настолько простое, что из него непосредственно выходит на свет существо этоса.

Изречение Гераклита гласит (фр. 119) в общепринятом переводе: "Свой особенный нрав — это для каждого человека его даймон". У такого перевода современный, не греческий ход мысли. Этос означает местопребывание, жилище. Словом "этос" именуется открытая область, в которой обитает человек. Открытое пространство его местопребывания позволяет явиться тому, что касается человеческого существа и, захватывая его, пребывает в его близости. Местопребывание человека включает в себе и хранит явление того, чему человек принадлежит в своём существе. Это, по слову Гераклита, его "даймон", Бог. Изречение говорит: человек обитает, поскольку он человек, вблизи Бога. С этим изречением Гераклита согласуется одна история, о которой

сообщает Аристотель (”О частях животных“ А 5, 645 а 17). Она гласит: ”Рассказывают о слове Гераклита, которое он сказал чужеземцам, желавшим встретиться с ним. Придя, они увидели его греющим у духовки. Они остановились в растерянности, и прежде всего потому, что он их, колеблющихся, ещё и подбадривал, веля им войти со словами: Здесь ведь тоже присутствуют боги!“

Рассказ говорит сам за себя, но кое-что в нём стоило бы подчеркнуть. Толпа чужеземных посетителей, с любопытствующей назойливостью желающих видеть мыслителя, при первом взгляде на его жилище разочарована и растеряна. Она ожидала застать мыслителя в обстоятельствах, несущих на себе в противоположность обыденной незадачливости человеческой жизни черты исключительности, незаурядности и потому волнующей остроты. Толпа надеется благодаря посещению мыслителя набраться известий, которые — хотя бы на некоторое время — дадут материю для занимательной болтовни. Чужеземцы, желающие его посетить, думают увидеть его, возможно, как раз в тот самый момент, когда он мыслит, погруженный в глубокоумие. Посетители хотят ”ощутить и пережить“ это не для того, чтобы, скажем, самим заразиться мыслью, а просто для того, чтобы иметь возможность говорить, что они видели и слышали такого-то, о ком люди опять же всего лишь говорят, что он мыслитель.

Вместо этого любопытствующие находят Гераклита у печи. Это совершенно обыденное и неприглядное место. Вообще говоря, здесь пекут хлеб. Но Гераклит занят у очага даже не выпечкой хлеба. Он здесь находится только для того, чтобы согреться. Так в этом и без того уже обыденном месте он выдает всю скудость своей жизни. Вид продрогшего мыслителя являет собой мало интересного. И любопытствующие тоже сразу теряют от этого разочаровывающего вида охоту подходить ближе. Что им тут делать? Это обыденное и незаманчивое обстоятельство, что кто-то продрог и стоит у плиты, каждым может когда угодно наблюдать у себя дома. Зачем для этого отыскивать мыслителя? Посетители собираются уходить обратно. Гераклит читает на их любопытствующих лицах разочарование. Он замечает, что для толпы уже одного отсутствия ожидавшейся сенсации достаточно, чтобы заставить только что прибывших сразу же повернуть обратно. Поэтому он заговаривает, чтобы их подбодрить. Он, собственно, приглашает их всё-таки войти словами: ”Боги присутствуют и здесь тоже“.

Эти слова показывают обитель (”этос“) мыслителя и его поведение в каком-то другом свете. Сразу ли поняли его посетители и поняли ли они его вообще так, чтобы видеть потом всё другим в этом другом свете, рассказ не говорит. Но то обстоятельство, что история эта рассказывалась и даже донесена преданием до нас, нынешних, коренится в том, что сообщаемое ею вырастает из атмосферы гераклитовской мысли и характеризует её. ”Здесь тоже“, у духовки, в этом обыденном месте, где каждая вещь и каждое обстоятельство, любой поступок и помысел знакомы и примелькались, т. е. обычны, ”здесь ведь тоже“, в среде обычного — дело обстоит так, что ”боги присутствуют“.

Говорит сам Гераклит: "Местопребывание (обычное) есть человеку открытый простор для присутствия Бога (Чрезвычайного)".

Если же в согласии с основным значением слова "этос" название "этика" должно означать, что она осмысливает местопребывание человека, то мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как экзистирующего существа, есть сама по себе уже этика в её истоке. Мысль эта вместе с тем есть также и не только этика, потому что она онтология. В самом деле, онтология всегда мыслит лишь сущее в его бытии».

Р. Гвардини (1885 – 1968) в знаменитой работе «Конец Нового времени» (1950 г.), которая может быть сопоставлена с «Закатом Европы» (1918 – 1922 гг.) *О. Шпенглера*, «Новым Средневековьем» (1924 г.) *Н.А. Бердяева*, «Кризисом современного мира» (1928 г.) *Р. Генона*, «Восстанием масс» (1930 г.) *Х. Ортеги-и-Гассета*, «Духовной ситуацией времени» (1931 г.) *К. Ясперса*, «Прощанием с прежней историей» (1946 г.) *А. Вебера* рассматривает историю прежде всего как типы сменяющих друг друга «картин мира». Работа композиционно построена на поэтапном анализе сменяющихся «картин мира» от античной эпохи через Средние века, Возрождение, Новое время – к распаду новоевропейской «картины мира» и вступлению в совершенно иную мировую эпоху, современниками которой оказываемся уже мы с Вами...

Автор исходно выделяет общую черту, которой характеризуется мир античного и средневекового человека – отсутствие привычного для нас представления о бесконечном пространственно-временном континууме: мир – ограниченное целое, имеющее очертания и форму – образно говоря, шар. Однако, внутри этого общего мироощущения и залегают глубинные различия античности и средневековья.

Для античного человека мир – это просто всё вообще: над «всем» властвует судьба; однако её всемогущие силы не противопоставлены миру, а образуют его первооснову. Гераклитовский «Логос» – имманентный закон космоса; «Потустороннее» Платона принадлежит «всему», оно – внутри мирового Целого; «Неподвижный Двигатель» Аристотеля, лежащий в основе мировых изменений – внутри бытийной целостности; «Сверх-Единое» Плотина, откуда изливается поток множественности сущего для того, чтобы в конечном итоге вернуться обратно – логически привязано к извергающемуся из него всемирному бытию силами обуславливающей необходимости... Метафизический монизм – вот неискоренимая, хранящая и, одновременно, ограничивающая, черта Античности.

В Средние века отношение к миру – иное в самом основании: человек верит в библейское Откровение о личном самодержавном и самодостаточном Боге, не принадлежащем миру и всецело господствующим над ним как над своим творением. Античное «всё» интерпретируется теперь уже как «тварное», по отношению к которому появляется внешняя и независимая от него самого точка опоры: это – Бог, независимый от мира его Творец и Вседержитель...

Гвардини особо подчёркивает значимость этого: «Мифические божества существуют вместе со своей областью мира и вместе с ней погибают; абсолютные существа философов зависят от целостности вселенной; но Богу мир не нужен ни в каком отношении... Эта суверенность заявляет себя сразу и целиком в творении. Подлинное понятие творчества, которое без всякой внутренней необходимости и внешней заданности, в свободном всемогуществе, одним повелевающим словом воздвигает мир к существованию из ничего, есть только в Библии... Разрываются узы, которыми мифология привязывает человека к миру... В формировании средневекового духовного склада значительную роль сыграл также приток германского элемента... Для нашего нынешнего рассуждения важнее всего такие его свойства, как внутренняя динамика, порыв к безграничному, который проявляется и религиозно – в характере нордической мифологии, и исторически – в незнающих покоя и отдыха странствиях и походах германских народов. Этот порыв обнаруживает себя и внутри христианской веры – в мощном движении Средневековья за пределы мира. Его нельзя объяснить из одного только христианского отношения к Богу: первые столетия ещё не знают его. В них ещё продолжает жить античное самоограничение, так что знание надмирной реальности Бога выражается главным образом в сознании внутренней свободы и ответственности за человеческое бытие. Лишь после великого переселения народов, когда в течение последующих столетий германский фермент пропитал всё европейское пространство, высвободилась новая установка. Человек устремился ввысь за пределы мира к Богу, чтобы от него снова обратиться к миру и формировать его».

Гвардини указывает на некую уникальность европейского Средневековья в мировой истории: «Средние века были непосредственным продолжением... первобытности: ведь в них действовали свежие силы молодых племён Севера, хлынувших в Европу с великим переселением народов... Откровение очищает естественную религию и включает её в свой смысловой контекст. Она же со своей стороны привносит в христианскую веру стихийные силы и жизненный материал, позволяющий соотнести истины Откровения с земной действительностью». Таким образом, Средние века открывают смыслы, недоступные в принципе античному человеку.

Итак, мир для Средневековья – это всё тварное. Отсюда – храмовость мира и присущий всему символизм, указующий на высшее начало и всецелую зависимость от него. По этому же принципу «кафедрального собора» создаются и средневековые книги, прежде всего – как «суммы», дифференцированно обращённые к превышающему их Принципу. «Форма сама по себе сообщает кое-что о мире – хотя бы только то, что его сущность может быть выражена помимо всего прочего ещё и в такой вот форме. А целое – «сумма», выстраивающаяся из «articuli» - параграфов; «quaestiones» – вопросов; «partes» – частей, – образует порядок, в котором дух может поселиться. Она – не просто книга, содержащая некое учение: она – пространство существования, имеющее ширину и глубину, упорядоченное так, что дух находит там своё место,

обучается дисциплине и начинает чувствовать себя надёжно и уютно, как дома».

У средневекового человека нет воли к эмпирическому познанию действительности, его мысль от насущных забот обращается прямо за пределы мира – к Творцу и Вседержителю. Гвардини параллельно с Флоренским и Лосевым подчёркивает, что в этом отношении «Средние века можно, пожалуй, приравнять к высочайшим эпохам человеческой истории»: «Средневековый человек видит символы повсюду. Вселенная состоит для него не из элементов, энергий и законов, а из образов. Образы означают самих себя, но и помимо этого ещё нечто иное, высшее; в конечном итоге – единственно подлинно высокое – Бога и вечные вещи. Так каждый образ становится символом. Он указывает вверх, за пределы самого себя. Можно сказать точнее: он сам происходит сверху, из области, лежащей по ту сторону его самого. Символы обнаруживаются всюду: в культе и в искусстве; в народном обычае и в общественной жизни. Они сказываются даже в научной работе...» Разумеется, сама наука при таком синтетическом миропонимании мыслится совершенно иной.

Для того, чтобы понять сколь глубочайший сдвиг породил различие новоевропейской «картины мира» от античной и средневековой, важно вернуться к модели замкнутого мира: себедовлеющего космоса или Божьего творения. Происходит крушение именно этой замкнутой модели: мир впервые в истории становится «бесконечной природой», непосредственно данной и неисчерпаемой... Природа в Новое время становится на место уходящего Божества: «Она, - пишет Гёте во фрагменте «Природа», - выбрызгивает свои творения из Ничего и не говорит им, откуда они пришли и куда идут. Их дело – шагать; дорогу знает она». Человек оказывается на грани растворения в этой бесконечной природе.

С другой стороны, «человек становится важен себе самому; Я, и в первую очередь незаурядное, гениальное Я, становится критерием ценности жизни... субъект автономен, самостоятелен и обосновывает собой смысл духовной жизни. ...на протяжении всего Нового времени... существует и христианское отношение к природе... Только оно проявляется гораздо тише и не с такой настойчивостью внедряется в обыденное сознание», как сам новоевропейский миф о вечной природе.

Именно о распаде этой новоевропейской картины мира как «бесконечной природы» и наступлении совсем иной эпохи пишет Гвардини, завершая свою работу. Он отмечает здесь, что «та «бесконечность», о которой говорили Джордано Бруно или немецкий идеализм, была понятием не столько количественным, сколько качественным. Она подразумевала неисчерпаемость и торжество Пра-Бытия, божественность мира. Это переживание встречается всё реже. Новое мироощущение определяется скорее конечностью мира; а перед ней странно было бы преклоняться». «Человек перестал ощущать мир как нечто уютное, надёжное и само собой разумеющееся». Техника, рассматривавшаяся прежде под углом зрения пользы и благополучия, впервые раскрывает свою

глубинную сущность: как «волю к власти». Человек затребован техникой, силой, пришедшей в мир через него, но оказавшейся более могущественной, чем он сам...

«Характер новой религиозности, - пишет Гвардини, - складывается из чувства глубокого одиночества человека посреди всего того, что зовётся «миром»...». Человеческая деятельность в мире теряет былое религиозное содержание: «Труд нельзя больше переживать – можно только исчислять и контролировать». «Многие уже догадываются, что «культура» – не то, что предполагало Новое время: не благополучно-прекрасная безопасность, а отчаянная схватка не на жизнь, а на смерть, и никто не знает, чем она закончится». Но Гвардини подчёркивает здесь, что «всякое культурное строительство, отрицающее Бога, обречено на неудачу по той простой причине, что Бог есть». Однако, он предвидит и роковое отпадение тотальных областей грядущей культуры от христианских начал: «Важным моментом будет... резкое наступление не-христианского существования... Неверующему придётся выйти из тумана секуляризаций. Придётся прекратить паразитическое существование, когда, отрицая Откровение, человек пытался присвоить себе созданные им ценности и силы. Ему придётся честно вести жизнь без Христа и без открывшегося в Нём Бога и на своём опыте узнать, что это такое. Ещё Ницше предупреждал, что не-христианин Нового времени ещё не имеет понятия, что значит на самом деле быть не-христианином. Истекшие десятилетия уже позволяют составить об этом некоторое понятие, но они – только начало. Разовьётся новое язычество, но не такое, как первое».

Гвардини отмечает, что «христианство часто упрекали в том, что оно укрывает человека, не давая ему встретиться один на один с современной ситуацией». «Эти упрёки были отчасти справедливы, - говорит он, - однако в грядущую эпоху для подобных упрёков будет оставаться всё меньше поводов. Культурное достояние церкви не избежит всеобщей участи традиционного наследия – распада; а там, где оно на какое-то время сохранится, возникнет множество проблем... То, что мы зовём христианской культурной средой и традицией утратит свою силу, сделав намного опаснее то искушение, которое явится, как сказано, «чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф., 24 : 24). Одиночество в вере будет предельным. Из отношения людей к миру исчезнет любовь (Мф., 24 : 12: «И, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь»). Будет утрачена способность любить и понимать, что такое любовь. Тем драгоценнее станет любовь, соединяющая одинокого с одиноким; храбрость сердца, идущая от непосредственной близости к божественной любви, как она была явлена во Христе. Быть может, люди получат совсем новый опыт любви: во всей её изначальной суверенности, независимости от мира, во всей таинственности её последнего «Почему?». Быть может... если человек сделает волю Божию и Царство Его своей первой заботой, ход вещей вокруг него изменится (Мф., 6 : 33)... Наше существование всё ближе подходит... к области величайших возможностей и предельных опасностей». На этой многозначительной ноте Гвардини заканчивает свою

работу о завершении новоевропейской истории. Действительно ли она завершена в своём существе – остаётся, однако, под вопросом...

Виды искусства и типология стилей

Ф. Шеллинг отмечал, что «философа не должно занимать ничто из того, что обыденное сознание называет искусством: для него искусство – необходимое явление, непосредственно вытекающее из Абсолюта, и лишь постольку, поскольку можно показать и доказать, что оно действительно таково, оно обладает реальностью» – романтик Шеллинг мыслил одновременно по-античному и по-средневековому, диалектически реагируя на генеральную интенцию Нового времени, связанную с триумфом не «ночного» (тайного), а как раз «обыденного» сознания... Последнее же внесло и в эстетическую сферу жесточайшую дифференциацию и в ней, несомненно, сказываются самые существенные моменты, по которым можно многое прочесть и узнать о нём самом. Более того, само профаническое оказывается окутано тоской по сакральному и инфернальному...

Рождение языка форм готического стиля (это – XII век, Франция; отмечают влияние исламского стрельчатого свода; в целом же, здесь можно говорить о западной трансформе арабского мироощущения с его радикальной богоудалённостью) О. Шпенглер рассматривал как явление «фаустовской культуры» – но именно последняя предваряет исторический феномен Нового времени ещё в глубинах западного Средневековья. Учитывая несомненные исламские влияния на Европу (хорошо описанные, например, у Р. Генона и столетием ранее у А. С. Хомякова), необходимо отметить, что при всём своём несомненном «титанизме» (интерпретированном как «всемирная хлестаковщина» в «Эстетике Возрождения» А. Ф. Лосева) и «безбожном антропоцентризме» (указанном отцами Павлом Флоренским и Сергием Булгаковым), Ренессанс всё-таки антиготичен, ибо это – совсем другой язык форм; характеризуя последний можно сказать, что Ренессанс псевдоантичен – это псевдороманский, а не готический, вектор развития западной культуры. Побеждают натура и рациональность над духовным напряжением и страстной мистикой. Поэтому уместна схема: романство → классицизм → ампир → Просвещение. На излёте Ренессанса имеет место готический прорыв: готика → барокко → рококо → романтизм. Эти две линии сливаются в сентименталистско-натуралистическом хаосе психизма – сквозь эти топи и кору осуществляется прорыв символической метафизики, а также диалектики музыкального и архитектурного начал.

Осень Средневековья: вопрос о начале Нового времени

Согласно М. Хайдеггеру, «исчисление времени началось в тот момент, когда человек вдруг пришёл в беспокойство, что у него уже нет времени. Этот момент есть начало Нового времени». Несомненно, корни этого «осеннего» (Й.

Хейзинга) начала теряться в глубинах Средневековья... Но «бездомность человека», вопреки проникновенной диагностике Р. Гвардини и М. Бубера, не является исключительным достоянием Нового времени – тоской о вечной небесной обители охвачена вся культура Средневековья и прежде того сам Христос указывает, что «у лисиц есть норы, и птицы небесные имеют гнёзда, а сын человеческий не имеет где преклонить голову» (Лука, 9 : 58).

Иное мироощущение уходит своими корнями, что необходимо признать, в глубокую древность, вопреки утверждениям (критическим и позитивным) большинства русских мыслителей о чисто возрожденческой природе антропоцентризма: «Европейская философия, начиная с Ренессанса, неоригинальна в своих домыслах и повторяет зады восточной теософии, - крайне резко, но показательно отмечает православный учёный проф. А. Позов, - это рабское и запоздалое ученичество являет самую позорную картину Европы. Внешне и поверхностно культурная Европа оказывается внутренне варварской, воскрешая свою архаическую индо-европейскую сущность... Лживый европейский Ренессанс был ренессансом не греческим, а древне-арийским, индо-европейским, рецидивом евро-азиатского интеллектуального варварства... В предренессансном и ренессансном Западе были сильны чуждые, неоплатонические влияния, как чудовищная смесь платонизма, христианства и индуизма, с центральной индуистской идеей эманации. Бог излучает из Себя, эманурует мир и человека, переходит целиком в творение и от Него не остаётся следа... Человек, как последний и совершенный эманат Бога, заменяет и вытесняет Его. Бог обретает бытие в человеке и в нём "рождается" или реализуется». Это – кредо гуманизма.

Отдельную проблему составляет соотношение кризисологии и эсхатологии: если последняя несёт в себе символически определённую ясность космического конца, в котором должен последовать Суд и восторжествовать новое творческое начало – то первая подобна перманентному арбитражу или нескончаемому аудиту, к бесчинству которых все оказываются исходно приговорены. Новь этого решения опускает человечество в зыбкое состояние нижней бездны, клокочущего хаоса, в котором тонет всякая космическая возможность и любое творение обречено вечному праху.

2.2 Культура и этика Нового времени

Антропное и космическое на пороге Нового времени

Титан Возрождения Леонардо да Винчи высказывал странное соображение о том, что Средиземное море – вовсе не море, а река, начинающаяся Нилом в сердце Африки и текущая сначала на север, а потом резко поворачивающая на Запад и несущая свои воды к лазурному океану Атлантики... Чтобы увидеть Средиземноморье как бассейн большой реки – надо находиться если не на Луне, то, во всяком случае, на околоземной орбите.

Начало нового взгляда на конституирование феноменов – в космической безпорности. Титанизация человеческого взгляда превращает землю в исчезающую точку. Новое время есть ни что иное, как углубляющееся раскрытие свершившегося пространственного потрясения на его пороге...

Если бы потребовалось наиболее ёмко определить внутреннюю логику всей новоевропейской истории, то в первом приближении вполне достаточно одного слова — децентрация. Н. А. Бердяев указывал в этой связи на отсутствие «видимого и признанного духовного центра, центра умственной жизни эпохи». Р. Гвардини проникновенно писал о том, что «Новое время стремится вытащить человека из центра бытия». Эта устойчивая тенденция связана с глобальной трансформацией традиционного мировидения: «...мир начинает расширяться, разрывая свои границы. Оказывается, что во все стороны можно двигаться без конца... Земля перестаёт быть центром мира... Человек получает простор для движения, но зато становится бездомным... ...человека Нового времени неизведанное манит, влечет к познанию. Он начинает открывать новые земли и покорять их. Он ощутил в себе отвагу отправиться в бесконечный мир... Все эти перемены вызывают у человека двойственное ощущение... ...самовластный, отважный человек-творец... теряет объективную точку опоры, которая в прежнем мире у него была, и возникает чувство оставленности и даже угрозы... ...у человека нет больше ни своего символического места, ни непосредственно надежного убежища... ...потребность человека в смысле жизни не находит убедительного удовлетворения в мире». Отмечая «космическое переживание бесконечности» связанное с тем, что «новые астрономические знания вытесняют Землю из занимаемого ею положения», ибо «земля становится чем-то, с космической точки зрения, вообще не имеющим особого значения», Гвардини указывает на своеобразный антропологический антикосмизм новоевропейского человека: «Человек становится важен себе самому; Я, и в первую очередь незаурядное, гениальное Я, становится критерием ценности жизни... Субъект автономен, самостоятелен и обосновывает собой смысл духовной жизни».

Вместе с тем, генеалогия творческой гениальности идет по пути осознания глубокого одиночества, трагизма, Бого-отсутствия. Уже в XVII веке Б. Паскаль будет писать, что «бесконечную пустоту может заполнить лишь нечто бесконечное и неизменное, то есть Бог» («Мысли», аф. 425), а молодой Гегель в трактате «Вера и знание» (1802 г.) напишет о «чувстве, на которое опирается вся религия Нового времени, о чувстве: сам Бог мертв». В «Мыслях» же Паскаля богоутрата пережита, пожалуй, с максимальной силой: «В нём и только в нём наше истинное благо, но мы его утратили и с той поры бессмысленно пытаемся заменить чем попало: светилами, небом, землей, стихиями, растениями, капустой, пореем, животными, насекомыми, тельцами, змеями, лихорадкой, чумой, войной, голодом, пороком, прелюбодеяниями, кровосмешением... Человек не знает, к кому себя причислить в мире. Он чувствует, что заблудился, упал оттуда, где было его истинное место, и теперь не находит дороги назад, хотя, снедаемый тревогой, без усталости ищет в

непроницаемом мраке». Паскаль по своему продолжает здесь обращённую к Господу знаменитую проникновеннейшую мысль Августина Блаженного, с которой начинается его «Исповедь»: «Ты создал нас для себя, и не ведаешь покоя сердце наше, пока не вернётся к Тебе».

В Новое время качественно меняется сам смысл понятия «космос»: отныне он уже не античный (красота, гармония, мера, порядок) и не средневековый (художественное творение Бога) — но вполне противоположный, вне-этимологический, радикально новый (без-дна, без-мерность, меон). Космическое впервые ужасает: «Если у человека, — пишет уже в середине XIX века С. Кьеркегор в своей «Похвале Аврааму», — не существует никакого вечного сознания, если на дне всего скрывается дико действующая сила, которая, клубясь в зарослях страсти, породила все то, что было великого, и то, что не имело никакого значения, если под всем скрывается бездонная и никогда не насыщаемая пустота, чем же иным становится жизнь, если не отчаянием? Если это так, если нет никаких святых уз, связывающих человечество, если поколение за поколением появляются, как листья в пуще, если одно поколение приходит на смену другому так, как следуют сами собою песни птиц в лесу, если поколения людей проходят по жизни, как корабль по морю, как вихрь по пустыне, как бессмысленное и бесплодное действие, если вечное забвение всегда подстерегает свою добычу и нет вещи, которая была бы достаточно сильна, чтобы освободить от этого, — то какой же пустой и безнадежной представляется жизнь!».

Нет сомнения, что именно в XIX веке проблемная ситуация всего Нового времени (а по крупному счету это — период средиземноморской метакультурной истории с XIV по XX столетия) достигает своего апогея. В. В. Набоков, говоря о «возникновении мещанства на определенной ступени развития цивилизации» в статье «Пошляки и пошлость» характеризует эту ситуацию с убийственным сарказмом: «...вековые традиции превратились в зловонную кучу мусора, которая начала разлагаться». «Воды религии отливают и оставляют за собою болото или топи», — писал веком ранее Ф. Ницше в работе «Шопенгауэр как воспитатель».

Вместе с тем, русский европеец, славянофил И. В. Киреевский, отмечая, что общее новоевропейское «господствующее направление умов было безусловно разрушительное», точно обозначил основную культурную тенденцию XIX века как мистическую «контрреволюцию», при которой «умозрения взяли верх над ощутительным опытом». Несомненно, что первенствующая роль в этом интеллектуальном процессе принадлежала Германии; романский, англо-саксонский и особенно славянский романтизм при всем своеобразии и относительной генетической автономии несут на себе несмыслимые следы этого немецкого метафизического присутствия.

Ряд глубоких развернутых характеристик, касающихся Нового времени, оставил в начале XX столетия Н. Котляревский: «Решения, какие XIX век давал вопросам о нашей связи с Богом и о царстве Божиим на земле во многом отличаются от ответов прежних веков на эти вопросы и отводят минувшему

веку совсем особое место среди предшествующих столетий»; «В минувшем веке поэт был о себе очень высокого мнения»; «Художнику почему-то кажется, что именно он — слугитель красоты — призван решать высшие вопросы; что именно ему доверены ключи от разных тайн, облегчающих наше существование, что сила вдохновения может заменить собою силу знания. Художник приравнивает себя к ясновидящему... Он посредник между людьми и Божеством. Целый ряд литературных направлений в XIX веке окрашен такой гордой самооценкой поэта»; «Чаще всего по чертежам Платона, Протагора и Аристотеля... философы XIX столетия построили ряд вавилонских башен, чтобы с их вершин обозреть все творение»; «Художник был мыслителем и выразителем религиозного чувства...»; «...в XIX веке воскресли для культурного мира религии древнего Востока, Индии, Ирана, Ассирии-Вавилонии, мистерии старой Греции, языческое богочитание в его художественно-пластических античных формах, Библия, Талмуд и Каббала, гностики и неоплатоники — вообще все, что когда-либо говорили люди о Боге... ..и многим казалось, что из этих обломков старины может быть построен Новый Пантеон, с единым алтарем, сложенным из старых камней, алтарем, для которого пока еще не найдена икона, не найден символ, сочетающий в себе все лики богов, некогда царствовавших!». Но, с другой стороны, согласно Котляревскому, «никогда человек, столь уверенный в себе и такой поклонник своего «Я», не говорил о себе столько страшной, безжалостной правды, сколько было ее сказано в XIX столетии».

Проблематичность человеческого местоположения в Бытии продуцирует особую интеллектуальную форму индивидуально-авторской онтологии, лишенной общезначимого статуса. Как писал М. М. Бахтин, «этот всегда наличный по отношению ко всякому другому человеку избыток моего видения, знания, обладания обусловлен единственностью и не заместимостью моего места в мире...». Между тем, именно это место оказывается теперь искомым и не находимым. Рождается авторизированная мифология: «Жизнь каждого индивидуума, — подчеркивает В. Дильтей, — творит сама из себя свой собственный мир». Понятно при этом, что наиболее глубокие современные исследователи культуры XIX века придерживаются герменевтической установки на авторский «стиль как сотворение вселенной» (Т. А. Касаткина). В этой связи стоит заметить, что антропогенные художественные вселенные Пушкина и Лермонтова отличаются друг от друга куда больше, чем, допустим, древние культуры Индии и Китая...

Процесс радикальной экзистенциализации в равной мере затрагивает как западноевропейское, так и русское культурное сознание, причём, вопреки морфологической разнице, заложенной в исходных ментальных основах этих культур. Художественная мысль Запада в предощущении «поисков утраченного времени» также, как специфически русское эстетическое мироощущение, по-своему упирается в «проблему пространства», хотя это и происходит уже несколько позднее, а именно в XX веке. Причем, как показывает история западной культурологической мысли, во многих

отношениях это историко-культурная и геополитическая проблема герметической метафизики «русского пространства» и «русской географии», всё-таки непроницаемых всецело для тотального и неустрашимого напора западной цивилизации.

Для понимания специфики западноевропейской культуры можно полагать вслед Д. Фрэнку, что «эстетическая форма в новой поэзии основана на логике пространства, которая требует от читателя полной переориентации в подходе к языку. Поскольку стихотворение строится прежде всего на внутренней взаимосвязи словесно-образных фрагментов, язык новой поэзии основан на внутренне рефлексивном начале. В полной мере смысл стихотворения постигается только путем одновременного восприятия в пространстве фрагментов, которые при обычном последовательном чтении кажутся не связанными друг с другом». В «попытке определить духовные явления, которые привели к господству пространственной формы», американский литературовед так же указывает на «изменения в мироощущении... эпох и культур», «когда взаимоотношения между человеком и космосом становятся дисгармоническими и неуравновешенными...». Особо показательной в этом отношении представляется поэзия Р.-М. Рильке.

Если говорить о макроисторической модификации рассматриваемой здесь темы, то на исходе Нового времени мы имеем дело с эсхатологическим «превращением времени в пространство» и, как уже говорилось, «концом истории» (в качестве тематической параллели любопытно указание О. Мандельштама на «великую славянскую мечту о прекращении истории в западном значении слова, о всеобщем духовном разоружении»), во всяком случае, как с глубоко пережитой и культурно-означенной реальностью, генетические корни которой заложены в недрах мироощущения новоевропейского человека. И если бы потребовалось наиболее ёмко определить ключевую проблему, которую впервые в истории человечества ставит именно XIX век, то — вопреки всему тому, что обычно говорят и пишут — это Проблема Традиционализма: следование Традиции оказалось неподъемной Проблемой.

Одновременно со знаменитой книгой М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927 г.), где мыслитель указывает, что отныне «история литературы должна стать историей проблем», выходит одна из главных работ Р. Генона «Кризис современного мира», в которой первая тематическая рубрика имеет характерное название — «Тёмный век»: «...согласно всем указаниям традиционных доктрин, — отмечает Генон, — мы вступаем в последнюю, завершающую стадию Кали-юги, в найтемнейший период этого «темного века», в эпоху диссолюции, из которой можно выйти только через страшный катаклизм».

Во избежание упрека в приверженности «плоской апокалиптике», резонно поставить вопрос о метафизической достоверности самих гносеологических моделей с точки зрения прежнего отношения к Богу и символически явленном в Его Откровении образе Абсолютной истины. Мы

говорим, что – любых антропологически инспирированных моделей, ибо, пожалуй, впервые в большой европейской истории, говоря языком поэта,

...как видение, внешний мир ушёл...
И человек, как сирота бездомный,
Стоит теперь и немощен и гол,
Лицом к лицу пред пропастью тёмной.

Западное усиление восприятия времени

Автор «Бытия и времени» М. Хайдеггер в курсе лекций «Что зовётся мышлением?» говорит о кризисе как результате положения Логоса: положение в мир Логоса и раскрытие мира в Логосе – дают кризис. «В таком кризисе покоится критическое», - подчёркивает мыслитель, призывая к ответственному суждению, соотносящемуся с указанным положением дел, ибо без него «нынешний человек был бы лишён своего мотоцикла. Не было бы также самолётов, турбин и комиссии по атомной энергии... не было бы также ни христианского учения о троичности и ни теологического истолкования понятия второй личности в божестве... не было бы и эпохи Просвещения... не было бы и диалектического материализма. Мир... выглядел бы иначе».

Между тем, представляется известным (при всём различии подходов к этой проблеме), что радикализация онтологического фактора времени как «вечного становления» и – через это – усиление психологического восприятия реальности времени (вплоть до её деонтологизации), имея некоторые христианско-апокалиптические и древние эсхатологические предпосылки, именно в Новое время обретает характер универсальный. Пространство оказывается насквозь форсированным временем, а древний хаос, залегающий за порогом космичности, оказывается интерпретируемым теперь в качестве всеобъемлющего кризиса и базисной нестационарности; само существование предстаёт в образах фундаментальной нестабильности, неустойчивости и зыби; кажется, что сама вселенная обретает инновационный характер...

Любое моделирование времени и его направленности оказывается как бы подцензурно теории взрыва, предполагающей стремительное и необратимое разрушение бытийной структуры – возможность иного, которое с необходимостью должно быть подвергнуто всё той же печальной участи. Отсюда – экзистенциальная предпочтительность историософских ретроспекций, культурно-исторических синхронизаций и морфологических циклов, свободное творческое решение вопросов о своих «масштабах», «концах» и «началах», но всегда в неминуемом ужасе от возврата к необратимости. Таков кризисологический итог Нового времени, не имеющий аналогов в известной нам истории.

Фундаментальная антропологическая координация, если мыслить её с опорой на классические тексты западной интеллектуальной культуры конца Нового времени, вопреки его магистральному секуляризму, обращена к религиозно-метафизическому опыту человечества и составляет экстремальный этос, в котором человек оказывается исходно призван к решению предельных сотериологических задач.

Двадцатые годы XX века, пролегающие между двумя мировыми войнами, были отмечены повышенным вниманием к осмыслению сущностного места человека в катастрофическом бытии. Мы не будем здесь останавливаться на «Закате Европы» Освальда Шпенглера и «Бытии и времени» Мартина Хайдеггера – величайших классических трудов, принадлежащих этому времени и всё-таки выходящих за пределы чисто антропологической рефлексии, но остановимся на другом (хотя и существенно близком) вершинном интеллектуальном наследии этих лет.

Немец Макс Шелер в книге «Положение человека в Космосе» (1928 г.) указывает на генетическую разнохарактерность и мучительную несовместимость библейской, античной и западноевропейской антропологических моделей, гнездящихся в сознании его современников: «Если спросить образованного европейца, о чём он думает при слове "человек", то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чём говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть разум, логос... (логос означает здесь и речь, и способность к постижению "чтойности" всех вещей). С этим воззрением тесно связано учение о том, что и в основе всего универсума находится надчеловеческий разум, которому причастен и человек, и только он один из всех существ. Третий круг представлений – это тоже давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природе. Между этими тремя кругами идей нет *никакого* единства. Таким образом, существуют естественно-научная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, *единой же идеи человека у нас нет*».

Отходя от западной (средиземноморской) традиции, принявший Ислам француз Рене Генон в книге «Кризис современного мира» (1928 г.), обобщает опыт ближневосточной, средневосточной и дальневосточной традиций (прежде всего, их вершин – суфизма, Веданты и даосской мудрости), когда говорит об

одарённом и истинном типах человека, существенно различая их, соотносительно с принципиальным разведением философии и мудрости в западной истории: «Сам термин ”философия“ может быть истолкован в весьма позитивном и закономерном смысле (который, несомненно, и вкладывался в это слово первоначально), особенно, если верно то, что впервые его употребил именно Пифагор. Этимологически он обозначает ни что иное, как ”любовь к мудрости“. Это предполагает, прежде всего, некую изначальную склонность к достижению мудрости и, в более широком значении, поиск, порождённый этой склонностью и ведущий к обретению знания. Таким образом, ”философия“ является лишь предварительной и подготовительной стадией, лишь движением по направлению к мудрости или, другими словами, ступенью, соответствующей низшим проявлениям этой мудрости (Между ”философией“ и мудростью существует такое же отношение, как между ”одарённым человеком“ и ”трансцендентным человеком“ или ”истинным человеком“ в даосской традиции). Последующее извращение этого понятия состояло в том, что промежуточная ступень была принята за цель в себе, и что появилось стремление заменить ”философией“ (”любовью к мудрости“) саму мудрость, а это предполагало забвение или игнорирование истинной природы последней. Именно таким образом возникло то, что может быть названо ”профанической философией“, то есть поддельной, ложной мудростью чисто человеческого и потому исключительно рационального порядка, занявшей место истинной, традиционной, сверхрациональной и ”нечеловеческой“ мудрости. Однако нечто от этой истинной мудрости в эпоху античности ещё оставалось. Это подтверждается, прежде всего, наличием мистерий, чей сущностно инициатический характер несомненен. Кроме того учения самих философов подчас имели ”экзотерическую“ и ”эзотерическую“ стороны. Эзотерическая сторона в ”философии“ оставляла открытой возможность перехода к более высокой точке зрения, что стало особенно очевидным (хотя, возможно, и не в полной мере) несколькими столетиями позже в учениях александрийских гностиков. Для того чтобы ”профаническая философия“ смогла окончательно сложиться необходимо было оставить только экзотерическую сторону, полностью отбросив сторону эзотерическую. Именно к такому результату привели тенденции, впервые проявившиеся в древнегреческой мысли. Позднее им суждено было достичь своих последних пределов. Однако прежде, чем возник рационализм, то есть сугубо современное мировоззрение, не просто оставляющее без внимания, но подчёркнуто отрицающее всё, что принадлежит сверх-рациональному уровню, непомерное значение, придававшееся рационалистической мысли, должно было ещё более возрасти».

Размышляя о связи современной философской мысли с тем, что можно назвать духовным опытом или, по Томасу Элиоту, «священными делами человечества», Генон особо подчёркивает, что «философия, оставаясь тем, что она есть, не имеет никакого права считаться ”традицией“, так как она относится исключительно к рациональному человеческому уровню, и это верно даже в том случае, если она прямо и не отрицает реальностей, выходящих за пределы

этого уровня. "Философия" – это не более, чем продукт мыслительной деятельности человеческих индивидуумов, лишенных каких-либо источников нечеловеческого откровения или инспирации, а значит, одним словом, это чисто "профаническое" явление».

Интересно, что соображения Генона находят смысловую рифму в раннем христианстве, а именно – у св. апостола Павла: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлёл вас филосогиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нём обитает вся полнота Божества телесно» (Колоссянам, 2 : 8 – 9). Очевидно, что философия здесь поставлена на одну чашу весов с пустым обольщением и, кроме того, даётся недвусмысленное противопоставление качеств Христа и «стихий мира», а также – божественного и человеческого на предмет полноты истины. Генон же обнаруживает в разрешении этой проблематики определённую логику всей западной истории: «Существует термин, который стал популярным в эпоху Возрождения и который изначально содержал в себе всю программу современной цивилизации: этот термин – "гуманизм". Люди Возрождения действительно стремились свести всё к чисто человеческим пропорциям, исключить любые принципы более высокого уровня и, выражаясь символически, отвернуться от неба под предлогом покорения земли. Древние греки, чему примеру они, как им казалось, следовали, никогда не заходили столь далеко в этом направлении, даже в периоды самого глубокого интеллектуального упадка. Для них сугубо утилитарные соображения никогда не играли решающей роли, как это происходит с современными гуманистически ориентированными людьми. Гуманизм представлял собой первую форму того, что впоследствии стало современным "лаицизмом" – чисто секулярным светским мировоззрением. Именно благодаря своему стремлению свести всё к человеку как к самоцели, современная цивилизация вступила на путь последовательных нисхождений и деградации, завершившихся обращением к уровню нижайших элементов в человеке и ориентацией на удовлетворение его наиболее грубых материальных запросов, что само по себе является достаточно иллюзорной целью, поскольку цивилизация постоянно порождает значительно большее количество искусственных потребностей, чем она сама способна удовлетворить».

Англичанин Гильберт Кий Честертон в книге «Вечный Человек» (1925 г.), обращённый к библейскому креационизму, развёртывает антропологическую проблематику в яркой и последовательной апологии христианства: «Два великих скачка покрыты тайной – происхождение мира и происхождение жизни... есть и третья тайна, происхождение человека»; «в потаённый мир первыми проникли священник и ребёнок»; «Пещера могла быть погребом, храмом, складом, убежищем, местом тайного сборища... дух пещерных рисунков ближе к детской, чем к атмосфере современной разнузданности и современного страха».

Интересно, что если вспомнить знаменитую платоновскую притчу о пещере из диалога «Государство», то очевидно, что традиционный этос Платона предполагает выход из пещеры к свету – экстремальный же этос

макроисторического бытия человечества, распаковавшего ящик Пандоры, представляет собою скорее погружение в горящий лабиринт, где ничтожатся новоевропейские прогрессистские иллюзии... Согласно Честертону, «человеческая цивилизация старше человеческих воспоминаний»; «заря истории занимается над высокой, по всей вероятности, старой цивилизацией... многие достойные доверия учёные подозревают, что дикари знали более высокую цивилизацию». Понимание этих вещей предполагает существенный подъём над миром обыденности: «Солнечная система не так очевидна для людей, как родная деревня». Но принципиальным здесь остаётся символический образ пещеры: «...в пещере нашли древнейшие изображения животных. Вторая половина человеческой истории, подобная новому сотворению мира, тоже началась в пещере. И животные были тут... в погребении мира родился Иисус Христос. Господь наш тоже был пещерным человеком. Он тоже рисовал странных, пёстрых существ на стене мироздания; но его рисунки обрели жизнь... руки, создавшие солнце и звёзды, не могли дотянуться до тяжёлых голов и вола. На этом парадоксе... зиждется вся поэзия нашей веры...». «Благая Весть стала поистине благой и новой. Олимп неподвижным облаком стоял в небе, мудрость восседала на престоле, когда Христос родился в пещере, а христианство – в катакомбах. Они прятались под землёй – вот он снова, странный и мятежный дух: нашу веру и презирают, и боятся. Пещера – только нора, в которую может забиться всякий сброд; но в ней – сокровище, которое не могут отыскать тираны. Святое семейство укрылось здесь...».

Интересны соображения Честертонна об историческом Востоке: «Азия – это человечество в своей, человеческой судьбе. Величиной своей, множеством народов, высотой былых побед и глубиной тёмных раздумий она очень похожа на то, о чём мы думаем, когда говорим "весь мир". Она скорее космос, чем континент», но «Азия кишит не только богами, но и бесами», как и «безымянные чудовища кишат в сердце Африки», а «люди блуждают в зарослях своих мифологий, тонут в море своих философий». Христианский же мир, согласно Честертону, для которого «Ислам – продукт христианства», «чем-то обязанный... одинокому и неповторимому духу Израиля», это – отнюдь не современная ему Европа и даже не просто исторический Запад, но, напротив, последние обретают некоторый небывалый в истории человечества смысл по мере мучительного культурного пробуждения в Логосе – «в ослепительном свете вечной молнии». Здесь можно было бы поставить тему сравнительной теологии изнутри авраамической традиции, но это уже выходит за пределы авторской рефлексии, как и данной статьи.

Отметим только, что на исходе двадцатых годов XX века, когда на Западе вышли интересующие нас труды, в советской России появились работы А. Ф. Лосева «Философия имени», «Диалектика мифа», «Самое само», «Античный космос и современная наука», где вопросы сравнительной антропологии рассматриваются в связи с указанной в этих названиях проблематикой.

Наследие *А. Шопенгауэра (1788 – 1860)*, которое должно бы по праву открывать эту галерею, совершенно ещё не прочитано в культурологическом отношении; не осмыслен в полной мере его интерес к Индии, Китаю, иероглифике, а то, что обычно пишут о шопенгауэровском восприятии музыки как высшем отражении мировой воли – хотя и правдоподобно, всё же отдаёт весьма поверхностным догматизмом, связанным с явно недостаточным знакомством с его обширным и многоплановым наследием. Исследователи совершенно справедливо отмечают, что именно «к Шопенгауэру восходит традиция осмысления самоутраты человека в обезбоженном мире, его одинокого противостояния всем стихиям при понимании полной бессмысленности борьбы» – однако же Шопенгауэр, будучи, пожалуй, первым кризисологом, может быть прочитан и иначе, учитывая некоторые интенции, недораскрытые ещё в его творческом наследии... Так, например, в стихотворении «Сикстинская Мадонна» (Дрезден, 1815 г.), рождённом у знаменитого рафаэлевского шедевра, «певец мировой скорби» не только предвосхищает сущностные черты своего будущего фаустовско-буддийского учения о «мире как воле и представлении», но и обнаруживает следы глубоко христианского миропонимания:

Она его приносит в мир, и Сын
Взирает в ужасе на торжище мирское,
На дикий хаос злобы и страстей,
На вечное безумье и волнение,
На зрелище неисцелимых мук.
Он в ужасе. Но луч покоя и доверья,
Победы гордый луч на нём почил, –
Завет незыблемый грядущего спасенья.

Шопенгауэровский ученик (см. его работу «Шопенгауэр как воспитатель») *Ф. Ницше (1844–1900)* выступил главным критиком христианства и ярчайшим выразителем его кризиса, а потому мы можем говорить о нём как центральном смысловом явлении макроистории европейского мира. Ницше писал о себе так: «Из всех европейцев, живущих и живших – Платон, Вольтер, Гёте – я обладаю душой самого широкого диапазона. Это зависит от обстоятельств, связанных не только со мной, сколько с «сущностью вещей», – я мог бы стать Буддой Европы, правда, во всём противоположным индийскому...». Надо сразу заметить, что именно Ницше принадлежит радикальная активизация в европейской мысли самого понятия «культура», которую он мыслил то как «возделанную природу», то как «тонкую яблочную кожицу над бездной раскалённого хаоса»...

Мышление Ницше оказалось глубочайшей сейсмографией и одновременно диагностикой исторической эпохи, в которой «Бог умер», благодать покинула людей, а европейское человечество, на все лады рассуждающее о христианских и гуманистических «ценностях», устраивается над бездною опустевшего Бытия в скудных пределах своего жизненного мира на совершенно иных принципах, внутренний механизм порождения которых был Ницше вскрыт и объяснён как «воля к власти». Как справедливо и многократно писали, особенно подчёркнуто – в России, давшей крупномасштабно развёрнутую «ницшедицею», Ницше, поплатившийся за своё познание сумасшествием, не убивал Бога, но застал его «мёртвым» в душе и судьбе своей эпохи...

Между тем, от безличного и всепримиряющего пантеизма гений Ницше – имеющий в своём роду несколько поколений протестантских священников! – с презрением отворачивался, называя это «ослиным остроумием, достойным Фейербаха!» По поводу книги Д. Штрауса «Жизнь Иисуса», позитивистски отрицающей божественность Христа, Ницше сказал: «Это вопрос чрезвычайной важности: пожертвовав Христом, ты должен пожертвовать и Богом». И вместе с тем, в ранний, романтический период творчества для Ницше встаёт вопрос о некоем универсально-эстетическом оправдании Бытия и он «склоняется к метафизическому предположению, что истинно-сущее и первоединое, как вечно страдающее и полное противоречий, нуждается для своего постоянного освобождения в чарующих видениях и радостных иллюзиях». Здесь он находится как раз под сильным влиянием Шопенгауэра, с которого начинается усвоение буддизма европейской культурой, а также композитора Вагнера и общеромантической атмосферы, охватившей западный мир в начале XIX века и, важно отметить, наполненной не только глубоким разочарованием в жизни, но и поиском утраченных традиций.

Можно, однако, утверждать громадное влияние именно шопенгауэровского евробуддизма на всё ницшеанство с его горделивым безразличием к «слишком человеческому»: «В безмерности страдания, - завещал «воспитатель», - раскрылась перед ними последняя тайна жизни, именно, что зло и злоба, страдание и ненависть, мучимый и мучитель, – всё это одно и то же... Человек отрешается от воли к жизни, умерщвляет в себе всякое хотение и обращается в носителя безвольного познания... Счастье и несчастье исчезают: мы уже более не индивидуум, – он забыт, – а только чистый субъект познания; мы существуем уже только, как единое око мироздания, всякое различие индивидуальности уничтожается до того, что становится безразлично, принадлежит ли созерцающее око могущественному владыке или угнетённому нищему, смотрим ли мы на заходящее солнце из темницы или из дворца».

В ранней работе (1872 г.) «Рождение трагедии из духа музыки» тема «эллинство и пессимизм» разрешается в особой метафизике творчества, предполагающей самооправдание Бытия в искусстве. Сам мир рассматривается Ницше как художественное произведение: «Только как эстетическое явление бытие и мир имеют вечное оправдание»; «Только пессимизм нуждается в

искусстве, и только для него оно понятно; искусство одно только и спасает от практических последствий пессимизма»; «Греков оно избавило от опасности буддийского отрицания воли». Никогда, за исключением, может быть, «Философии искусства» романтика Шеллинга, искусству и художественной деятельности не придавалось столь исключительного значения, как в этом труде Ницше. Весь мир существует только для искусства и вся наша жизнь – постоянный акт эстетического творчества. Художественное произведение и человек – оба представляют собою повторение основного процесса, создавшего мир. Только ради художественных целей «Воля» вылилась в эти миры, звёзды, тела и атомы, в нас с вами; отсюда ясно, что искусство необходимо не для отдельных личностей, а для самой этой мистической «Воли», вослед за Шопенгауэром отождествляемой Ницше с некоей трансцендентной сверхчеловеческой музыкой, от смертоносного волшебства которой нас защищают те или иные мифы: «Миф охраняет нас от музыки, - пишет Ницше, - художественность исполнения сама по себе вводит страсть и сковывает её формами».

Бытие истолковано Ницше как метафизическое взаимодействие двух фундаментальных начал – дионисийского и аполлинического, названных по имени греческих богов – покровителей искусства. Дионис – бог виноделия – олицетворяет стихийное начало, саму «мировую волю», «оргиастическое опьянение», Хаос, некую «пракосмическую музыку». Аполлон – бог изящных искусств – начало скульптурное, объективированное, гармонизирующее космос, противостоящий хаосу. При этом продукт космогенеза характеризуется как что-то призрачное и неустойчивое: иллюзия, сон, пелена Майи, заброшенная над пропастью Хаоса, Бездны... Само осознание этого носит трагический характер: пракосмическая музыка создала из себя трагический миф и лишь в качестве такового существует сам мир как нечто устойчивое и понятное. Любое понимание иллюзорно и фикционалистично с точки зрения дионисийского прасуществования, подобного шопенгауэровской «воле к жизни»...

В этих двух базисных началах Бытия, связанных с античными образами Аполлона и Диониса – источник двух главных идей позднего Ницше: соответственно, «вечного возвращения» и «сверхчеловека». Для того, чтобы уразуметь это, необходимо диалектически мыслить исходную целостность и её символическое становление в их глубинной взаимосвязи: эти идеи сопутствуют друг другу и взаимосвязаны больше, чем обычно кажется. Для Ницше никакого первоединого и законченного в самом себе парменидовского Бытия вообще не существует – на его месте находится «вечное становление», для которого аполлоновское и дионисийское начала лишь метафизические аспекты, которые, однако, концептуально трансформируются в последующем творчестве Ницше: на месте «Аполлона» возникает «миф о вечном возвращении» – на месте Диониса появляется образ «сверхчеловека», наиболее ярко развитый в символической поэме «Так говорил Заратустра» (1885 г.).

Сам Ницше об этой книге писал так: «Я подарил человечеству лучшую книгу из тех, которыми оно обладает». «До сих пор у человечества не было цели, - говорит Заратустра, - необходимо эту цель ему дать». Человек понимается им как неустановившийся в самом себе зверь и, следовательно, состояние переходное, некий «мост между зверем и сверхчеловеком», который мыслится не просто как супермен или сильная личность, но, скорее, как некий тип, как сверхчеловечество – совершенно иное качественное состояние по отношению к человечеству («здесь дело идёт о типе», - подчёркивал сам Ницше). Отсюда следует вывод: «Человек есть нечто, что должно быть преодолено», ибо он – монада – некая скорлупа, которая должна быть разбита. «У земли есть кожа; у этой кожи есть болезни; одна из них называется человек», - эта мысль становится у Ницше программной... «Во всей Вселенной нет ничего безобразнее человеческого лица», - пишет он, полагая, что «умереть и стать мёртвой природой – это можно принять как счастье, тем более, что с точки зрения космической жизнь на земле – случайность, мимолётность, происшествие без последствий». Исторические последствия человеческого самоперерождения, если их мыслить всерьёз по Ницше, не только не закончены, но и едва ли начаты... «Мой день послезавтрашний, - говорил Ницше, - лук натянут так сильно, что из него можно стрелять и по самым дальним целям». «Для людей настоящего я не хочу быть светом. Не хочу называться светом. Я хочу слепить их! Молния моей мудрости! выжги им глаза!»

Трудно согласиться с тезисом об отсутствии у прежнего человечества цели – не только библейская, но и все традиции содержат в себе телеологическую перспективу прихождения человечества в новое качество. Здесь сказываются новоевропейские заблуждения Ницше, связанные с представлением об антропогенности смыслов – результат длительного перерождения, механизм которого Хайдеггер обозначил следующим образом: «Творчество, бывшее прежде отличительной чертой библейского Бога, переходит в Новое время к субъекту и, наконец, вырождается в бизнес...»

В XIX веке стал укореняться натуралистический взгляд на человека как на природное существо: ботанизм Гёте, зоологизм Ницше... Человек оказался размыт в безличной природе, которая не только «знать не знает о былом», но и не ведаёт будущего, ибо в новоевропейской утопии бесконечного однородного пространства «затерялось время»... Вместе с Богом умирает весь верховный метафизический план бытийности, от которого остаётся лишь вампирическое «вечное жерло» матери-природы. Бог удалился в бесконечную даль: осталась – пересохшая бесконечность... Благодать Божья оставила европейскую культуру, но Ницше, как отмечал Бердяев, «хочет, чтобы Бог вернулся». Осознавая невозможность человеку быть без Бога, Ницше готовит некий прорыв: «Бог умер, и мы хотим: пусть живёт сверхчеловек!» В частности, он восклицает устами своего героя: «В том и горе моё, что я не выношу вас, современников, ни нагими, ни одетыми! Всё страшное будущего и всё, что когда-либо заставляло содрогаться залётных птиц, - всё это ещё приятнее и уютнее, чем

ваша «действительность». Ибо вы говорите так: «Мы всецело настоящие, без веры и суеверия», так гордитесь вы – ах, даже ещё не имея чем гордиться! Да и как могли бы вы верить, испещрённые! – Когда вы суть картины всего, чему когда-либо верили! Вы – ходячее опровержение самой веры и членовредители всякой мысли. Недостойные веры: так зову я вас, действительные! Все времена говорят друг против друга в ваших умах; сны и говор всех времён были всё-таки действительнее, чем ваше бодрствование. Вы не плодоносны; поэтому вам недостаёт веры. Но кто должен был создавать, тот всегда обладал также своими действительными снами и звёздными знаками и верил в веру. Вы – полуотворённые врата, у которых ждут могильщики. И ваша действительность: «всё стоит того, чтобы погибнуть». Но я хочу отнестись к вам полегче, так как мне приходится нести тяжёлую ношу, и что мне до того, что ещё жуки и крылатые черви сядут на мою душу! Поистине, от этого мне не станет тяжелее! И не из вас, современники, должно прийти ко мне великое утомление. Ах, куда ещё мне взобраться со своей тоской! Со всякой горы высматриваю я на страны Отца и Матери. Но родни я не нашёл нигде: бродягой являюсь я во всех городах и отхожу ото всех ворот. Чужды мне и смешны, современники, к которым недавно влекло меня сердце; я изгнан из стран отца и матери. Люблю я ещё только страну детей своих, неоткрытую, в далёком море: к ней я заставляю стремиться моё парусное судно. На детях своих хочу я заглазить то, что был чадом отцов моих; и на всём будущем – это настоящее. – Так говорил Заратустра».

В принципе, мы можем сказать, что неомифологическое состояние сверхчеловечества – так, как его замысливает Ницше – есть нечто иное по отношению к тому, что мы понимаем как «религиозное» и «светское», и даже как «сакральное» и «профанное», но он не проговаривает свою мысль до конца: «Держите в тайне свои основания! Ибо «ныне» принадлежит черни». Весьма интересно в этой связи он осмысливает устами Заратустры своё расставание с наукой: «Во время моего сна овца ела плющовый венчик на моей голове, ела и приговаривала: ”Заратустра больше не учёный“. Сказала и ушла, помахивая головою и выступая горделиво. Мне рассказал об этом ребёнок. Люблю я лежать там, где играют дети, у сломанной стены, окружённой волчцами и красным маком. Я ещё учёный для детей, волццов и красных маков. Они невинны даже в своей злобе. Но для овец я уже не учёный; такова моя судьба – да будет она благословенна! Ибо истина заключается в том, что я ушёл из дома учёных, да ещё и дверь захлопнул за собою». Ницше прекрасно понимал, что наука, «научная картина мира» – это миф Нового времени, которое идёт к концу, а значит и этот миф – «есть нечто, что должно быть преодолено»: «Придёт время, и человечество отбросит науку, как излечившийся больной отбрасывает не нужный костыль...»

О «вечном возвращении» Хайдеггер говорил как о «наибездоннейшей мысли Ницше», имеющей некие археологические основания в мудрости всех времён и народов... Вспомним карлика, который искушал Заратустру: «О, Заратустра, ты камень мудрости, ты метательный камень, сокрушитель звёзд!

Ты сам вскинул себя так высоко, но каждый брошенный камень должен упасть! Всё прямое лживо. Всякая истина крива, само время есть круг». «И этот тихий паук, ползущий при лунном свете, - размышляет Заратустра, - и самый этот лунный свет, и я, и ты, стоящие вместе у ворот и шепчущие о вечном – не должны ли были мы все побывать здесь уже раньше? – и возвратиться, и бежать по той, другой улице, вперёд, по длинной, жуткой улице – не должны ли мы вечно возвращаться?» Концепцию космологических циклов, уходящую корнями к архаическому мышлению древнейших народов, Ницше пытался согласовать с законом сохранения энергии: мир – борьба квантов силы, которые имеют хотя и очень большой, но всё же конечный набор комбинаций, одна и та же карта рано или поздно всегда выпадает снова. Всё прошедшее, настоящее и будущее бесконечное число раз было и будет. Ничто не проходит. «Море принесёт это обратно...» Однако, впоследствии Ницше назовёт идею «вечного возвращения» – этот вопреки делёзовской диагностике достаточно древний образ – «последним утешением для слабого»... Своеобразный антиантропологический догматизм проявился в том, что Ницше противопоставил истинному положению дел всякую возможность утешения, и это при том, что душа его, презревшая всю окружающую действительность, безотчётно алкала преображения...

Почти апокалиптически звучат слова последней (пятой) незавершённой главы «Заратустры»: «Иди, иди, дух урагана, добрый и непобедимый дух! Покинь груды твоих гор, устремись к морям и, начиная с сегодняшнего вечера, благослови моих детей. Отнеси им благословение моего счастья, благословение этого венка из счастливых роз. Брось эти розы на их острова, и пусть они останутся лежать там, как вопрошающее знамение...»

Ницше показывает кризисность всей философии вообще и обращает нас к дофилософским формам мышления. Он по сути – единственный крупный западный мыслитель, который попытался воспринять Бога всерьёз, хотя бы и через его отсутствие. Ницше поднимает бунт и против дьявола: «Убьём духа тяжести!» - взывает его Заратустра... Конечно, Ницше крайне опасен духовно: «Я, - говорит он в тон будущим "Протоколам сионских мудрецов", - объявил войну малокровному христианскому идеалу отнюдь не в намерении его уничтожить – напротив, сохранение христианства относится к числу вещей наиболее желательных для будущих господ земли». Но, всё-таки, он не закончен ни внутренне, ни внешне: от него можно проложить дорогу и к Антихристу, хотя он сам и не Антихрист, как можно проложить тропочку и к Анти-Ницше, а значит – к Православию.

Ницше писал перед смертью своему другу: «Я никогда не изменил христианству в своём сердце». В «Путиях русского богословия» прот. Георгий Флоровский отмечал, что «странным образом, именно Ницше подсказал идею религиозного синтеза, религиозной культуры», а Хайдеггер увидел в словах Ницше «Бог мёртв» феномен «негативной теологии»; и уже в конце XX века Т. М. Горичева будет писать о Ницше как неузнанном православном юристом...

«Перед лицом религиозного лицемерия, - писал ещё Хомяков, - горестное неверие становится доблестью...» Интересны параллели, которые можно установить у Ницше с Хомяковым. И в «Записках о Всемирной Истории» Хомякова, и в «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше с самого начала выдвигается ряд тезисов, характеризующих именно культурологические сочинения высокого класса: «То, что мне... пришлось схватить... это... наука, впервые понятая как проблема, как нечто достойное вопроса., поставленная на почву искусства – ибо проблема науки не может быть познана на почве науки... Задача, к решению которой впервые приступила эта дерзкая книга, – взглянуть на науку под углом зрения художника, на искусство же – под углом зрения жизни...» (Ницше); «В науке есть уже поэзия, потому что наука сдружилась с истиной... Учёность может обмануть, остроумие склоняет к парадоксам, чувство художника – есть внутреннее чутьё истины человеческой, которое ни обмануть, ни обмануться не может» (Хомяков). И в том, и в другом случае эстетика выдвигается в качестве гносеологической базы.

При всём своём неоязыческом пафосе, Ницше высказал и ряд таких соображений об истинности евангельского христианства, что Л. Н. Толстой включил в свой знаменитый свод «Круг чтения» его статью «Католицизм и христианство», понимая под первым ненавистную ему церковность, а под вторым практику непротивления. Когда Ницше пишет, что истинная «практика христианства не имеет в себе никаких фантазмагорий; оно есть средство быть счастливым», мы легко узнаём здесь пиетические настроения XIX века – столетия «демократического филистерства, не способного к метафизике большого стиля»...

Именно так характеризовал XIX век *О. Шпенглер (1880 – 1936)*, крупнейший теоретик культуры в XX веке, основоположник культурно-морфологических исследований, которого Т. Манн назвал «дрессированной обезьяной Ницше», что всё-таки – ложно... За несколько десятилетий ведущие интуиции Шпенглера были предвосхищены в России; на это указывал Бердяев в статье «Предсмертные мысли Фауста» (1922 г.): «...точка зрения Шпенглера неожиданно напоминает точку зрения Н. Данилевского, развитую в его книге "Россия и Европа". Культурно-исторические типы Данилевского очень походят на души культур Шпенглера, с той разницей, что Данилевский лишён огромного интуитивного дара Шпенглера»; «Проблема Шпенглера совершенно ясно была поставлена К. Леонтьевым».

Исследователи давно отмечают, что «с полным правом славянофилов и западников вкуче можно назвать первыми русскими культурологами. А Николай Данилевский с его концепцией "культурно-исторических типов", поддержанной и развитой Константином Леонтьевым, первый в мире задал новую методологию исторической науки XX века, каковую – независимо, к сожалению, от него – положили в основу своих знаменитых построений западные историки Шпенглер и Тойнби».

«Шпенглер, - особо подчёркивал Бердяев, - в русском Востоке видит тот новый мир, который идёт на смену умирающему миру Запада... Россия для него – таинственный мир, непостижимый для мира западного. Душа России ещё более далёкая и непроницаемая для западного человека, чем душа Греции или Египта. Россия есть апокалиптический бунт против античности. Россия – религиозна и нигилистична. В Достоевском открывается тайна России». Вспоминается любопытная характеристика России у О. Вайнингера: «Русские – самый негреческий (неклассический) народ из всех народов». «В мыслях Шпенглера, - отмечает далее Бердяев, - есть какое-то вывернутое наизнанку, с противоположного конца утверждаемое славянофильство. Нам интересны эти мысли, эта обращённость Запада к России, эти ожидания, связанные с Россией... Душа Европы не представляется нам далёкой и непонятной душой. Мы с ней во внутреннем общении, мы чувствуем в себе её энергию. И в то же время мы русский Восток. Поэтому кругозор русской мысли должен быть шире, для неё виднее дали. ... Россия – посредница между Востоком и Западом. В ней сталкиваются два потока всемирной истории, восточной и западной. В России скрыта тайна, которую мы сами не можем разгадать. Но тайна эта связана с разрешением какой-то темы всемирной истории. Час наш ещё не настал. Он связан будет с кризисом европейской культуры. И потому такие книги, как книга Шпенглера, не могут не волновать нас. Такие книги нам ближе, чем европейским людям. Это – нашего стиля книга».

Р. Гальцева однажды даже назвала Шпенглера «верховным толкователем, проникновенным герменевтиком культурной истории всех времён и народов». К. Свасьян в работе под названием «Освальд Шпенглер и его реквием по Западу» пишет: «Внезапная сенсационность "Заката Европы" резко контрастировала со смятением так называемых "коллег" Шпенглера: ведь речь-то шла всего-навсего о бывшем гимназической учителе истории, литературная карьера которого сводилась до сих пор к десятку газетных статей...». Свасьян отмечает у Шпенглера «отвращение к письменному столу, хронически пронесённое через всю жизнь»: «Я могу лишь составлять планы, делать наброски и мысленно доводить их до конца. Реализация вызывает во мне чувство тошноты. Я никак не могу решиться начать»; «Часто я набрасываю планы книг только для того, чтобы покончить с ними»; «Всё переливается через край. Я могу в течение нескольких минут улавливать в себе мысли о математике, войне, Рембрандте, лирике, языках, и меня никогда не покидает ощущение, что как раз эти вперемешку "рождённые" фантазии и были самыми лучшими».

Ещё в 1904 г. Шпенглер написал докторскую диссертацию о Гераклите Эфесском, где утверждалось, что учение последнего о Логосе «в необыкновенной степени лично»... Ответы на упрёки, предъявляемые по части субъективизма «Заката Европы» – в этом же ряду: «Метод – это я!» При всём том Шпенглер достаточно трезво оценивал саму окружающую его культурно-историческую ситуацию, отмечая, что «сегодня вообще невозможно высказать чего-либо такого, что не было бы затронуто в посмертных томах Ницше». Не

только у Шпенглера, но и позднее у Хайдеггера Ницше был своеобразной точкой отсчёта...

Вспоминая замечание П. П. Гайденко, сопоставлявшей мир Хайдеггера с величественным молчанием пирамид и путём одинокого странника в пустыне, отметим близкую параллель Свасьяна относительно Шпенглера: «Жизненный мир Освальда Шпенглера конструировался по той модели пространства, которую он философски измышлял в "Закате Европы": в рассуждениях о "прочувствованной глубине", растягивающей ощущение плоскости до мира, и в магическом отрывке о египетской душе, кристаллизирующей свою форму мира непрерывным осуществлением пространственной глубины – "бытием странника", идущим вдоль нескончаемых рельефов и стенописи и самой поступью своей растягивающим мир до предела и цели растягивания: гроба. Это описание мистериального шествия вглубь фотографически воспроизводило ещё один «оригинал» детского опыта, сохранившегося на всю жизнь; благоговение Шпенглера перед египетской культурой, особый трепет стиля, сопровождающий каждое его прикосновение к египетской теме, определялись, пользуясь его излюбленным оборотом, "глубокой внутренней необходимостью" избирательного (добавим мы) сродства; полагать, что он переносил на "Египет" собственные субъекции, было бы правомерно лишь в том случае, если бы мы допустили заранее, что он делал это лишь от того, что на собственные его субъекции был уже перенесён сам "Египет"...». Поэтому совершенно однозначно здесь можно сказать, что «культурфилософская модель копировала модель автобиографическую...»

«Культура, - пишет Шпенглер, - это первофеномен всякой прошлой и будущей мировой истории». В своей культурно-морфологической типологии Шпенглер выделяет восемь культур, развитых из независимых прасимволов: египетская (странствие в страну мёртвых), индийская, вавилонская, китайская (Дао), «аполлоновская» – греко-римская (тело), «магическая» – византийско-арабская (пещера), «фаустовская» – западно-европейская (даль), культура Майя. В третьем тысячелетии ожидается рождение русско-сибирской культуры с прасимволом бесконечной равнины. Вообще Шпенглер немало места на страницах своего труда отводит России, её будущему... Для него вся прежняя русская история – что-то вроде предродовых мук, прапереживание отдалённого будущего.

Каждому культурному «организму» отпущен срок: около 1000 лет, по завершении которого культура, умирая, перерождается в цивилизацию, сохраняющую, впрочем, следы породившей её культуры. Так произошло с «фаустовской» культурой, выразившей изначальный прасимвол-прапереживание «дали»: это находит теперь выражение в планетарном размахе западной цивилизации, в появлении воздухоплавания и, уже после Шпенглера, имеет очевидное продолжение в самом выходе европейского человечества в космос через первые шаги космонавтики в СССР и США: всё это, согласно его учению, не более, чем продолжение готики, западной экзистенции, штурмующей небо, продолжение трансцендентного стиля... В технике

Шпенглер отмечает не прагматическую сторону, но, предвосхищая ряд мыслей Хайдеггера, символическую необходимость, самозабвенное и самоубийственное подвижничество западного человека.

С теологической точки зрения нельзя признать Шпенглера полным релятивистом, если обратить внимание на последнюю строчку эпитафии, взятого из гётевского «Фауста»: «Есть вечный в Господе покой...» Можно сказать, что это странный пропущенный сквозь монадологию Лейбница неоплатонизм... Существенная черта, которой характеризует Шпенглер культуры, это – абсолютная замкнутость, закрытость, принципиальная недиалогичность (в качестве параллели можно вспомнить о том, что лейбницеvские монады «не имеют окон!»): всё развитие от рождения культурного мира до его угасания в соответствующую цивилизацию подчинено монотипии. И этот глубинный стиль – первое и последнее в бытии культурного типа, он принадлежит к чему-то врождённому и неискоренимому. «Прасимвол» Шпенглера суть уникальный и неповторимый почерк культуры, его основания сокрыты от сознательного уразумения...

Согласно Шпенглеру, «дом – это самое чистое выражение породы, которое вообще существует. Первоначальная форма дома всецело вырастает из органического чувства. Душа людей и душа их дома – одно и то же. История искусства никогда не могла освоить этой области. Было ошибкой, когда в структуре жилого дома усмотрели часть строительного искусства. Эта форма родилась из тотемного житейского обихода, не для глаза, ищущего выявляющихся на свету форм, и ни один архитектор никогда и не помышлял работать над планировкой крестьянского дома так, как работают над планировкой собора... Дом и равным образом основные, т. е. употребительные, формы утвари, оружия, одежды и посуды принадлежат к тотемной стороне бытия. Они характеризуют не вкус, но навыки борьбы, жизни и работы. Каждый исконный вид мебели есть слепок телесной осанки определённой породы людей, каждая рукоятка сосуда продолжает *подвижную руку*». Шпенглер здесь развивает известную мысль Шопенгауэра о простоте античных сосудов, которые так естественно выражают то, для чего они предназначены...

В последней работе «Человек и техника», написанной уже в 1930-е годы, Шпенглер видел в технике «тактику жизни», отходя от своей грандиозной концепции эквивалентных высоких культур. Ей на смену здесь приходит монистическая картина всемирно-исторического развития, в центре которой «воля к власти» и «борьба за существование» (ницшеанство и дарвинизм). Всемирная культура и искусство интерпретируются уже исключительно как «искусственность» и противоестественность – лишь научно-технические открытия фаустовского человека на Западе имеют глубинный бытийный смысл: установление всемирно-исторического господства посредством техники. Но и оно протекает под знаком фатальной обречённости.

В этой последней работе Шпенглера есть весьма любопытное замечание о грядущей судьбе России, особенно если сравнить их с мыслями о русском будущем у Данилевского. Историчесофские предпосылки Шпенглера и Данилевского весьма близки, родственны также и прогнозы – но сколь различен пафос, порождённый в конечном итоге различием в религиозном опыте! Как и Данилевский, который говорил о рождении главных независимых потоков всемирной истории на берегах древнего Нила и завершал свою мысль на грядущем историческом триумфе славянства, Шпенглер пишет: «...культуры растут независимо друг от друга и одна за другой сдвигаются с Юга к Северу. Фаустовская, западноевропейская культура, быть может, не последняя, но она, наверняка, самая насильственная, страстная, трагичнейшая в своём внутреннем противоречии между всеохватывающей одухотворённостью и глубочайшей разорванностью души. Возможно, в следующем тысячелетии, где-нибудь между Вислой и Амуром, запоздало явится её бледный наследник, но здесь борьба между природой и человеком, восставшим против неё своим историческим существованием, будет вестись практически до самого конца».

М. Шелер (1874 – 1928) – крупный немецкий философ начала XX века, основатель философской антропологии, в своей последней работе «Положение человека в космосе» (1928 г.) указывает на расслоение понимания современного ему образованного европейца при ответе на вопрос «что такое человек?» и выделяет в качестве возможных вариантов три несовместимых круга идей: 1) представления иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении; 2) греко-античные представления о Логосе: надчеловеческий разум + причастный ему человек, в этой причастности – его особость в Бытии, ибо он – «мера всех вещей»; 3) современное естествознание и генетическая психология: человек – достаточно поздний итог развития земли, отличный от других форм лишь степенью сложности... Таким образом, Шелер отмечает, что «в европейском культурном круге» нет никакого единства между естественно-научной, философской и теологической антропологиями, ставя задачу по новому обосновать приоритетность философской антропологии: человек – единственное существо, которому нужен смысл для того, чтобы *быть*. «Образ жизни, ориентированный только на наслаждение, представляет собой явно *старческое* явление, как в индивидуальной жизни, так и в жизни народов», - отмечает Шелер и приводит в качестве любопытных примеров буддизм, пьянство и эротику... Духовное существо человека выражается в «экзистенциальной независимости от органического, свободе, отрешённости от принуждения и давления, от «жизни» и *всего*, что относится к «жизни»...» Такое существо «открыто миру» и, следовательно, у него есть «мир». Эта «открытость миру», недетерминированность жизнью духовного существа человека выражается следующей формулой:

человек → ← мир → →
(открытая система)

животное → ← окружающий мир
(закрытая система)

Человек трансцендирует *всё*, чем он детерминирован в мире... В противоположность этому, «у животного нет... мирового пространства. Собака может годами жить в саду и часто бывать во всех его уголках – она никогда не составит себе целый образ сада и независимого от её тела *размещения* его деревьев, кустов и т. д., какой бы величины ни был сад... она не в состоянии сделать своё тело и его движения *предметом*...»

Шелер критикует Будду, Шопенгауэра, Фрейдера за отсутствие «позитивной идеи духа», критикует также витализм, признавая его заслуги в осознании творческой мощи духа... Отвергая естественно-научную и теологическую детерминированность человека, Шелер тем не менее приходит к идее Бога, но не как теистической предпосылки Бытия, а как становящегося из праосновы в человеке: «Человеческое сердце... единственное место становления Бога. Человек есть место встречи. В нём Логос, «согласно» которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать... Становление Бога и становление человека изначально предполагают друг друга».

«Мне скажут и мне действительно говорили, - заключает Шелер, - что человек не может вынести неокончательного Бога, становящегося Богом! Мой ответ в том, что метафизика – не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей...» Прочитав перед смертью книгу М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927 г.), М. Шелер охарактеризовал её как наивысшую платформу и конечный пункт всех метафизических вопросов в отличие от самого Хайдеггера, для которого она была лишь своеобразной точкой отправления в большую историю...

А. Камю (1913 – 1951) свидетельствует о глубочайшем кризисе христианских основ европейской культуры и о её полной деэклизиологизации. Книгу «Бунтующий человек» (работал над нею: 1943 – 1951 гг.) Камю почитал «особенно дорогой» себе. Опираясь на Ницше, Шелера и Хайдеггера и трансформируя на свой лад их мысли и замечания, Камю развивает суждение о бунте как созидательной силе: речь идёт о метафизическом восстании человека в истории против наличного существующего миропорядка, против всех давящих «смыслов» и бессмыслицы... Этот бунт абсурден и онтологически безысходен, однако именно ему человек обязан всем тем подлинно человеческим, что в нём есть. Следовательно, культура укоренена не в божественных замыслах о человечестве, а в позитивно переосмысленном «Сизифовом труде», заранее тщетном противостоянии мировому абсурду: богам, природе или ничто... Этой теме посвящена знаменитая книга Камю «Миф о Сизифе» (работал: 1936 – 1942 гг.). Интересно, что Христа и раннее христианство Камю ставит на службу своей философии бунта: перед нами – не богочеловек, а культурный герой, иными словами – доведённая до предела гуманистическая антропология Нового времени.

Вместе с тем, у Камю часто звучат гедонистические мотивы возврата к естественному, природному, земному, против которого человек восстал своим историческим существованием (особенно ярко в этом отношении его эссе

«Изгнанничество Елены», 1948 г.). И не даром книга «Бунтующий человек» заканчивается не такой уж «бунтарской» мыслью: «...тайна Европы в том, что она разлюбила жизнь». Можно говорить о самоисчерпании бунта как базисной культурно-исторической стратегии в творчестве Камю, а также о косвенном свидетельстве о полной капитуляции безблагодатной истории в лоно природного мира, в котором культурный герой тщетно ищет себя. Камю однажды заметил, что даже если наука докажет, что Бог есть, мы всё равно Его будем отрицать – по моральным соображениям...

А. Дж. Тойнби (1889 – 1975) – английский историк и культуролог, создавший двенадцатитомный труд «Постижение истории» (работал над ним: 1934 – 1961 гг.). Существенно опираясь на культурно-историческую морфологию Шпенглера, Тойнби в ряде принципиальных моментов выражает своё несогласие с ним: прежде всего – с выводом о тотальной разобщённости культур и их «непроницаемостью» друг для друга. В отличие от Шпенглера, для которого человечество – зоологическая величина, а ценности представляют лишь отдельные культуры, не сводимые ни к какой общечеловеческой культуре, для Тойнби культурно-цивилизированное единство человечества – складывающаяся в истории реальность. Для обоснования этих идей привлекаются «философия жизни» А. Бергсона и его учение об «открытых» и «закрытых» культурных сообществах, из которых предпочтение отдаётся первым, поскольку через них проходит «жизненный порыв», тогда как вторые, согласно бергсоновской логике, представляющей весьма легкомысленной Р. Генону, обречены на стагнацию. Обращается Тойнби и к юнговскому учению о «коллективном бессознательном»: в работе К.-Г. Юнга «Об отношении психоаналитической философии к поэтико-художественному творчеству» проводится близкая мысль о преимуществах экстравертированного типа творческого сознания над интровертированным, которые возводятся здесь к шиллеровскому противопоставлению «наивного» и «сентиментального», соответственно.

С точки зрения описания макроисторической структуры Тойнби развивает в общих очертаниях прогрессистскую модель, в чём-то близкую к той, которая в конце XIX века излагалась в книге русского автора Льва Мечникова (брата знаменитого физиолога И. И. Мечникова; судьбу другого их брата вывел Л. Н. Толстой в знаменитой повести «Смерть Ивана Ильича») «Цивилизация и великие исторические реки», где рассмотрены три глобальные эпохи исторического существования человечества с точки зрения освоения гидросферы земли: речная, морская и океаническая. Для первой характерно рабовладение и культурная разобщённость, для второй – феодальные отношения и культурная коммуникативность, для третьей – торжество либерализма и складывание единой планетарной цивилизации...

Исходной у Тойнби оказывается разъединённость культурных миров, которая господствует в праистории до появления ростков современной цивилизации в бассейне Нила, Тигра и Евфрата – именно здесь, в этой увертюре всемирной истории, как её принято понимать и изучать в

новоевропейской академической науке, был совершён первый шаг к грядущему общечеловеческому единству. Разумеется, перед нами – очередной миф.

Тойнби говорит о наличии в истории отдельных, но лишь относительно замкнутых цивилизаций: сначала он их насчитывал более двух десятков, затем сократил вдвое, исключив второстепенные, побочные и недоразвитые. Цивилизация, по Тойнби, является не смертью культуры, как у Шпенглера, но показателем её историчности, а значит – шагом в сторону общечеловеческого единства.

Универсальный образец – античная культура, основа современной цивилизации; альтернативной или дополнительной мыслится китайская модель. Выделяется также в качестве устойчивого в истории дополнения «диаспорическая» модель, которая связана с существованием в истории народов (евреи, армяне, цыгане...), которые живут среди других народов, то есть – не автохтонны, однако не утрачивают черты собственной самобытности.

Тойнби поддерживает мысль Шпенглера о кризисе современной западной цивилизации, однако полагает, что заката Европы можно избежать или отдалить его. Этот кризис совпадает хронологически с началом Нового времени и, по существу, есть кризис религиозности – утрата Европой христианского фундамента, на месте которого возникли квазирелигиозные суррогаты в форме постхристианских идеологий: национализм (вырождение учения о богоизбранном народе), индивидуализм (деградация представлений о небесной значимости человеческой души), коммунизм (секуляризация учения о Царстве Божием). Но Тойнби полагает, что вопреки всем катастрофам и культурно-историческим кризисам, тенденция единения различных культурно-цивилизационных потоков преобладает над их разъединением. Эту объединительную тенденцию Тойнби связывает с так называемыми «высшими религиями», к числу которых он относит зороастризм, иудаизм, буддизм, христианство и ислам. Признавая ограниченность каждой религии в отдельности, он останавливается на их специфике. Так, авраамические традиции в отличие от буддийских не осуждают призыва к покорению природы, поставившего человечество на грань экологической катастрофы, подготовленной подспудно и издалека самим тем царственным местом человека, которое отведено ему во всей библейской (а, следовательно, и коранической) традиции.

Поздний Тойнби сближается с неоокультурным движением Нью-Эйдж, когда утверждает, что будущая вселенская религия неминуемо должна быть пантеистической. Христианство же и исторически порождённый им атеизм сближает то, что они воспитывают веру в призвание человечества к эксплуатации природы – в то время как новая пантеистическая религия, подобная японскому синтоизму, позволит возродить гармонию между человеком и природой.

Порицая всевластие атеистической науки, противопоставившей свой рационалистический инструментальный живому многообразию мира, Тойнби парадоксальным образом считает, что продукты этой науки – техника и

технологии – служат делу реального живого объединения человечества в единую цивилизацию. Техника как символически означенная и праксиологически воплощённая «тактика жизни» оказывается даже ближе к природе, чем абстракционистская наука...

Однако в сборнике культурфилософских работ под названием «Цивилизация перед судом истории» Тойнби, обозревая тысячелетние ретроспективы и перспективы, глубокомысленно указывает, что «крушения цивилизаций – это колёса, на которых религия поднимается на небеса», и мыслит здесь именно христианство вершиной духовного опыта человечества, называя планету Земля лишь «провинцией царствия небесного».

К. Ясперс (1883 – 1969) – крупный немецкий мыслитель XX века, который в отличие от Шпенглера и Тойнби постулировал единое происхождение человечества, обуславливающее единый путь его исторического развития. Правда, в отличие от историософии Бердяева и философии истории Гегеля, называвших явление Сына Божьего в мир «осью мировой истории», ясперсовская культурно-историческая модель отнюдь не христоцентрична. «Историческая ось», по Ясперсу, должна иметь значение для всего человечества, тогда как Христос – только для христиан; поэтому Ясперсом постулируется отличная от христианского Откровения некая «философская вера», доступная, якобы, изнутри любой исторической традиции. Собственно исторические истоки такой веры указаны в работе «Истоки истории и её цель» (1949 г.).

Ясперс выделяет нечто вроде хронотопа Всемирной Истории, называя это *осевой эпохой* человечества. В хронологическом отношении это время между 800 – 200 годами до н. э.: тогда возникли параллельно в Китае, Индии, Персии, Палестине, Древней Греции такие духовные движения, которые сформировали тип человека, существующего и поныне; тогда родились, по Ясперсу, мировые религии, пришедшие на смену язычеству, тогда возникла философия, пришедшая на смену мифологическому сознанию... В геотопологическом отношении «осевое» пространство также оказывается фиксированным: это – греческая культура, давшая философию; еврейская, давшая Библию; иранская, давшая учение Зороастра; индийская, давшая миру Веданту и буддизм; китайская с её учением о Дао...

Интересно, что ещё в 1935 году аналогичные мысли развивал А. Вебер, указывая на общность истории всего евразийского континента и выдвигая гипотезу о вторжении на рубеже II – I тысячелетий до н. э. кочевых индоевропейских народов – ариев – из центральной и северной Азии – в Китай, Индию и на Запад. Ариям было присуще героико-трагическое сознание, характерное для племён-завоевателей, подверженных постоянному риску, и этот тип сознания, развившись и углубившись, способствовал тому, что произошло в «осевую эпоху». К этой ариософской точке зрения Ясперс, однако, относится весьма критически, ибо здесь происходит недопустимая, с его точки зрения, «натурализация» тех истин, которые пытается раскрыть он сам. Для него корень «осевого времени» трансцендентен истории, и, следовательно, он

не нуждается в имманентном внутриисторическом детерминизме; даже хорошо, что культуры, охваченные единым трансцендентным принципом, в реальной эмпирической истории так удалены, что почти не взаимодействуют между собой...

История, по Ясперсу, это – процесс между трансцендентными истоками и трансцендентной целью, которые таинственно взаимосвязаны во «Всеобъемлющем» и непостижимом Первоначале, на которое указывают различные культурно-исторические шифры. Всемирная история развёртывается от актуально не выявленных в современности «общих истоков человечества», которые, дробясь ещё в «доистории» на множество потоков, оказываются лишь смутными воспоминаниями уже на уровне «великих культур древности», расположенных в долинах крупных исторических рек: Нил, Тигр, Евфрат, Инд, Ганг, Янцзы, Хуанхэ. «Осевое время» как бы напоминает раздробленному человечеству о его единых истоках и высшей цели, однако эти ценности сегодня нуждаются в реконструкции, поскольку человечество уже достаточно давно отошло от них и лишь в драматическом развитии западного, отчасти российского и арабского культурных миров, по Ясперсу, сохраняется некий импульс, свидетельствующий о возможности возвращения «осевой эпохи», свидетельствующей о трансцендентном и Вечном.

Ясперс отрицает идею символической связи со Всеобъемлющим; с его точки зрения это понижало бы Его актуальную трансцендентность – на Всеобъемлющее указывают только шифры. Эти шифры и оказываются ключевыми кодами великих осевых культур.

М. Элиаде (1907 – 1986) – один из наиболее глубоких и интересных мыслителей и учёных XX века; исследовал религиозно-мифологическую символику и архаические способы мышления. Автор книг: «Космос и история», «Священное и мирское», «Миф о вечном возвращении: архетипы и повторяемость», «Азиатская алхимия», двухтомный «Трактат по истории религий»... До известной степени развивал идеи, обратные ясперсовской диагностике древности: там, где у Ясперса – духовный подъём, здесь – начало духовного упадка... Элиаде указывал на смысловой и жизненный приоритет «кольцевого времени», «вечного возвращения» над линейной, «осевой» перспективой развития, уходящей в дурную антиантропную бесконечность – в традиционном же обществе человек был защищён от «кошмара истории», которым охвачен человек исторический, современный; сохранение целостности универсума, в котором человек жил, представляется все менее доступным по мере того, как жизнь становится всё более исторической...

«Свобода делать историю, которой хвалится современный человек, иллюзорна почти для всего человеческого рода... Свобода, - подчёркивал Элиаде, - могла быть возможна – и то в определённых пределах – в начале современной эпохи, но она становится всё более недоступной по мере того, как эта эпоха становится всё более «исторической», мы хотим сказать – всё более чуждой любым трансисторическим моделям... Напротив, человек архаических цивилизаций может гордиться своим способом существования, который

позволяет ему быть свободным и творить... <...> ...архаические и традиционные общества допускали свободу ежегодно начинать новое существование – «чистое», с новыми, нетронутыми возможностями... <...> ...архаический человек, конечно, вправе считать себя в большей мере творцом, чем современный человек... Каждый год он участвует в повторении космогонии, особого созидательного акта... <...> ...человек был «творцом» в плане космическом, имитируя эту периодическую космогонию..., преодолевая рамки человеческого существования... Ни одна из историцистских философий не в состоянии защитить от страха перед историей».

Интересно, что Элиаде даёт очень большую фору и библейскому теизму: «В сущности, безнаказанно перешагнуть уровень архетипов и повторения можно лишь приняв философию свободы, которая не исключает Бога. ...уровень архетипов и повторения был впервые превзойдён иудео-христианством... <...> ...вера означает... свободу влиять на онтологический статус Вселенной. <...> Только такая свобода (не говоря о её сотериологическом и, следовательно, религиозном – в прямом смысле слова – значении) способна защитить человека от ужаса истории, а именно свобода, которая берёт начало и находит свою гарантию и поддержку в Боге».

Так, например, немецкий мыслитель *М. Хайдеггер (1889 – 1976)* полагал, что эта эпоха «ещё только восходит при нашем переходе к ночи мира»... Названия его трудов говорят сами за себя: «Бытие и время», «Европейский нигилизм», «Время картины мира», «Учение Платона об истине», «Кант и проблема метафизики», «Тезис Канта о Бытии», «Гегель и греки», «Письмо о гуманизме», «Искусство и пространство», «Язык в стихотворении», «Язык»... И хотя ряд исходных смыслообразов Хайдеггера был предвосхищен на страницах сочинений французского философа А. Бергсона и испанского теоретика культуры Х. Ортеги-и-Гассета – основная мысль, лейтмотив хайдеггеровских сочинений (имея некоторую аналогию ещё в мысли позитивиста-юмиста Й. Петцольда, радикально критиковавшего понятие «субстанции») безусловно завораживают: «забвение Бытия», начиная с древне-греческой метафизики, закрывшей Бытие «наличным сущим», интерпретированным на основе его обналиченного и якобы неисчерпаемого присутствия. Основной процесс европейской истории – постав, приведение мира в режим этого наличного присутствия для последующей разработки. Эта ситуация чревата глобальной катастрофой...

Выход мыслится как поиски забытого Бытия, кардинально отличного от всего налично-сущего. Хайдеггеровское Бытие – это просвет в наличном, освещающий его, светлое Вот, которое оказывается сокрыто в языке, художественном творчестве, поэзии, мифомышлении... И задача взыскующей мысли – прислушивание к языку, поскольку не люди говорят языком, но язык людьми, а человек – медиум миро-языка... «Пёс выводит на прогулку своего хозяина», - как сказал бы В. В. Набоков.

Х. Арендт назвала Хайдеггера «последним великим романтиком»; между тем, богоискание позднего Хайдеггера позволяет говорить о его, по крайней мере, смысловом приближении к святотеческой традиции: «Теперь только Бог может нас спасти...» – но можно говорить о существенной близости, если не гениальной вторичности, всей хайдеггеровской проблематики по отношению к отечественной словесности XIX века и её герменевтике – русской религиозной философии, начиная с Чаадаева и славянофилов...

Автор трудов «Шпоры: стили Ницше», «Хайдеггер и вопрошание», «О грамматологии», «О почтовой открытке от Сократа до Фрейда», «Конец Книги – начало письма» Ж. Деррида (1930 – 2004) однажды, придя с работы домой и услышав о том, что ему из Германии позвонил Хайдеггер, был весьма огорчён, поскольку эта информация оказалась ошибочной: несостоявшийся звонок Хайдеггера и обманутые ожидания послужили своеобразным камертоном его основных историко-культурных соображений о судьбе человеческого мышления и его возможностях. Деррида считал всю европейскую онтологию и метафизику от Фалеса до Хайдеггера фоноцентрической утопией, построенной на репрессивной власти человеческого голоса, обнаруживающейся уже на ранних стадиях современной человеческой истории в индоевропейских языках и мифах. Целое, Мир, антропос, субстанция и т. п. универсалии – не более, чем идиоматические фикции, присущие этой языковой реальности, однако правящие человеческим мышлением на протяжении тысячелетий... Необходима деконструкция этих стереотипов, дающая шанс прорыва в неведомое и неподвластное регулятивному мышлению. Господство речи связывается с патернализмом, с триумфом маскулинного фактора, жёстко репрессирующего энигматуру женского начала с его базисной неоднозначностью (*la difference*). По этой логике, мужчина говорит – женщина пишет(ся!). Она ближе к праосновности письма, составляющего безначальную анархическую ткань всякого существования, о котором нельзя адекватно помыслить в онтолого-метафизических категориях. Само «живое настоящее» – не более, чем умозрительный конструкт, продукт репрессивности мужской логики. Где границы этого «настоящего», если в нём прошлое оставляет свои следы и будущее неподконтрольно набрасывает контуры своих очертаний... Деррида высказывался в пользу плюрального иноглобализма, против любых возможностей униформизма, подспудно подрывая кантовскую утопию будущего глобального мира.

Указывая на то, что «имя Бога есть источник нашего языка», Деррида отказывался от самой возможности онтологического рассмотрения слова и странным образом приближался к апофатическому богословию, если только предположить что имплицитная «метафизика текста» и эксплицированный «пантеизм языка» не оказываются для этого существенной помехой. Французский мыслитель в арабосемитическом духе настаивает на радикальной апофатичности Бога: «Бог является истиной всего отрицания скорее, нежели атеизм – истиной негативной теологии». Вопреки традиционному тезису о том, что «существование Бога не нуждается ни в каких иных доказательствах, кроме

как в религиозной симптоматике», Деррида подчёркивает, что «отрицание или воздержание... является первым знаком признания, уважения божественной причины, которая не должна даже "быть"».

Как справедливо отметил другой, по ряду признаков – крупнейший, французский мыслитель XX века *Р. Генон (1886 – 1951)*, «данные Традиции дают возможность подойти к концепциям, гораздо более глобальным и глубоким, нежели все те версии "истории философии", которые так привлекают современных людей». С. Ключников справедливо утверждает, что «Генон – крупнейший западный исследователь сакральной символики XX столетия, и его авторитет в этой области неоспорим». Замечательная книга Генона «Символы священной науки» может быть использована как универсальная энциклопедия эзотерических символов.

Жизненная траектория мыслительных и духовных исканий этого автора в максимальной степени свидетельствует не только о том, что «современный человек отвернулся от неба под предлогом покорения земли», но и о том, что практически невозможно добраться до неба, оставаясь в плену земных традиций...

Генон родился в семье архитектора, с детства он обладал высоким интеллектом, получил звание бакалавра философии, позже изучал математику, занимался наукой; встретившись в Париже с кругами оккультистов, он вступает в их тайные масонские общества, что в конечном итоге приводит его к разочарованию в современном масонстве. Сотрудничая в журнале «Антимасонская Франция», Генон критикует это сообщество, отмечая его полное вырождение за последние века, однако – что принципиально для адекватного понимания всего массива геноновских идей! – сохраняет до конца веру в глубинные изначальные инициатические основания розенкрейцерства как явления надрелигиозного и надцерковного, эзотерического и метафизического; лишь ему доступна полнота истины. Это убеждение в изначальной благодатности масонства оказывается сквозным лейтмотивом всех сочинений Генона... В 1912 году в поисках истинной традиции он принимает Ислам, хотя публикует много материалов в защиту католического христианства – протестантизм же он считал «псевдорелигией», равно как и «первые Вселенские соборы» выступают для него лишь как последовательные шаги к утрате первоначальной христианской инициации. Католичество же, изнутри которого отчасти восстанавливается эзотерика раннего христианства, Генон считал единственной аутентичной формой посвящения на современном Западе, а своё принятие Ислама никогда не рассматривал как пример для подражания, рассматривая свой шаг как исключительно индивидуальный выбор... Для мышления Генона актуальна классическая для новоевропейского сознания поляризация: Восток (апофеоз традиций и сакральных ценностей) и Запад (закат человечества, профанизация, инфернализация).

С начала 1930-х гг. Генон остаётся в Египте до конца жизни; Каир становится для него второй родиной: он знакомится с египетским шейхом и вскоре берёт в жёны его дочь; всю оставшуюся жизнь Генон живёт традициями

мусульманского суфизма, хотя и продолжает сотрудничать с европейскими эзотерическими органами и изданиями... На Западе у него остаются ученики и различные почитатели: столь разные, как М. Элиаде, Ю. Эвола и А. Жид... Опираясь на традиционную уже критику европейского рационализма Генон вносит в неё и нечто существенно новое, интеллектуально захватывающее. С картезианством XVII века им связывается полная деградация традиционного духа и конец былой сакральности, начавшиеся ещё в XIV веке, в эпоху европейского Возрождения: именно здесь надо искать истоки последующего вырождения масонства в XVIII веке; ныне – тёмный век революционных масс, царство консенсуса.... Генон предсказывает грядущее воцарение спиритизма (экстрасенсы, неоколдуны и проч.).

Медленный уход Генона из христианства представляется делом не только «личным», как ему самому хотелось думать, но и феноменом глубоко таинственным, магическим, связанным на личном уровне с постепенным ухудшением состояния здоровья: после получения египетского гражданства он окончательно заболел и вскоре умер от рака крови; его последними словами было обращение к Аллаху. Биографы отмечают, что «в жизни Генон отличался крайней добротой: он долго воспитывал и содержал оставленную родителями племянницу, безотказно помогал близким и друзьям, и даже однажды предоставил для похорон своего знакомого – нищего человека, погибшего в результате несчастного случая в Каире – свой собственный могильный склеп». Наверное, не вполне прав А. Г. Дугин, когда утверждает, что «самым поразительным в жизни Генона было полное и совершенное стирание его собственной индивидуальности в его трудах», ибо сам же вполне справедливо подчёркивает, что «за беспристрастным и сверхиндивидуальным холодом истины» геноновских «трудов стояла благородная, чистая и высокая человеческая личность...», «быть может, одного из глубочайших и сложнейших людей нашей эпохи...», а всё это, несомненно, чувствуется даже сквозь различные переводы с французского...

Одной из самых глубоких и захватывающих книг Генона является труд «Царство количества и знамения времени», написанный в годы второй мировой войны: здесь затрагиваются самые разные – и для профанов: не-сводимые! – стороны современной жизни в её отношении к потерянной традиции, как бы завязанные в единый универсально-эстетический узел, что позволяет читать книгу на едином метафизическом дыхании... Здесь поднимаются вопросы энергичности имени и невыразимости словом, исторического вырождения языка и господства рационализма, сакральной географии и алхимической металлургии, неошаманизма и девальвации денег... Например, известный любой деревенской хозяйке факт, что «когда считают кур – онидохнут», расширяется до общечеловеческих масштабов: развитие макроэкономики и универсальной банковской системы ведёт неизбежным ходом к тотальной финансовой и антропологической катастрофе... Или, к примеру, указывается опасность, пред которой слепы археология и особенно культурология: они имеют дело с трупными останками умерших миров, от которых возможно

психоидное заражение метафизическими трупными ядами... И, возможно, Генон, при всей его проникновенной метафизической утонченности, сам оказался жертвою чего-то подобного. Во всяком случае, можно утверждать, что специфика его отношения к вещам хранит в себе глубокие следы европейского романтизма: и не только в обращенности к древности, к истокам, и в критике настоящего, современности, и в глубинном неприятии либерального индивида Нового времени, оторванного буржуазной эпохой от устойчивых форм метафизической и социальной закреплённости, в которой только профаны могут видеть однозначную закреплённость человека – но и в самом болезненном угасании физического здоровья Генона просматриваются черты медлительного и неуклонного сползания в те тоскливые низины и топи существования, где, говоря языком поэта, «трупы листьев обмывает дождь»...

Вопреки анархическому состоянию современного либерального хаоса Генон всегда пытался противопоставить элитарный принцип организации и управления жизнью и многое здесь выглядит весьма убедительно: «Каста, - пишет он, - в традиционном понимании этого термина есть ни что иное, как выражение глубинной индивидуальной природы человека со всем набором особых предрасположенностей, слитых с этой природой и предопределяющих каждого к выполнению тех или иных обязанностей. Но как только выполнение этих обязанностей перестаёт подчиняться строго установленным правилам (основанным на кастовой природе человека), неизбежным следствием этого оказывается такое положение, когда каждый вынужден делать лишь ту работу, которую ему удалось получить, даже в том случае, если человек не испытывает к ней ни малейшего интереса и не имеет никакой внутренней квалификации для её исполнения. Роль человека в обществе в таких условиях определяется не случайностью, которой вообще не существует, но тем, что имеет видимость случайности – системой самых разнообразных условных и незначительных факторов. При этом единственный имеющий основополагающее и глубинное значение фактор – мы имеем в виду принципиальное различие внутренней природы людей – учитывается менее всех остальных. Именно отрицание этого существеннейшего различия, неминуемо ведущее к отрицанию социальной иерархии в целом, является истинной причиной всего того социального хаоса, который царит сегодня в общественной жизни Запада».

В свете однозначной ориентации на сверхчеловеческий религиозный идеал (который Бердяев на примере К. Леонтьева справедливо охарактеризовал как «практическое монофизитство») становится понятно неприятие Р. Геноном культурно-исторических традиций философии и гуманизма, на чём мы ещё остановимся в другом разделе учебника, посвящённом этике. Надо отметить одну принципиальную вещь в аспекте христианского прочтения и отношения к геноновскому эзотеризму: если у Ницше установка на будущее «сверхчеловечество» явно направлена против христианского богочеловеческого измерения Бытия (как бы мы ни усложняли в интерпретации эту проблематику), то у Генона происходит более тонкое размывание «богочеловечества» изнутри, приводящее, например, к полному обнулению

Кирилло-Мефодиевского дела. А. Г. Дугин отмечает в работе «Крестовый поход Солнца», что «в рамках ”авраамических“ традиций именно древнееврейский и арабский языки рассматриваются как ”сакральные языки“ в полном смысле слова. <...> Генон подчёркивает, что ”сакральным языком“ может быть только тот язык, где традиция имеет письменный характер, т. е. основывается на духовном авторитете фиксированного текста. Греческий и латынь Генон к числу ”сакральных языков“ не относит, так как с его т. зр., они лишь послужили для поздней фиксации чисто вербальной традиции, связанной с устной передачей, а не с ”богоданным“ текстом».

В работе «О влиянии исламской цивилизации на Европу» Генон убедительно показывает мусульманское происхождение всех фундаментальных основ западно-европейской цивилизации с конца первого тысячелетия от Рождества Христова: от алгебры и химии, эстетики и поэтики – до философии и астрономии... О близких вещах писал столетием ранее А. С. Хомяков в статье «Черты из жизни халифов», подчёркивая, что мир ислама находился в те времена на более высоком в духовно-нравственном отношении уровне развития, чем варварская западная окраина Византийской империи...

Многое проясняет в отношении Генона к масонским принципам, равно как и в самих контурах его земной судьбы, одна очень интересная работа «Эзотеризм Данте», представляющая опыт эзотерической герменевтики «Божественной комедии»: «масонство» рассматривается им в этом исследовании как «средство передачи эзотерических учений в Средние века». Приведём несколько развёрнутых цитат из этого знаменитого сочинения Генона: «...в происхождении розенкрейцерства лежат исламские влияния, но реальные истоки розенкрейцерства – это рыцарские ордена и как раз они осуществляли в Средние века истинную интеллектуальную связь между Востоком и Западом»; указывая на «персидское происхождение» многих спиритуально-эзотерических идей, Генон подчёркивает, что «надо восходить ещё далее, до Индии, где действительно встречается как в брахманизме, так и в буддизме множество символических описаний различных состояний существования в форме иерархически организованных Небес и Ада; некоторые даже доходят до того, что предполагают, что Данте мог испытать индийское влияние непосредственно»; «для тех, кто видит во всём этом лишь ”литературу“, - отмечает автор, - такой способ рассмотрения понятен, хотя довольно трудно даже с чисто исторической т. зр. предположить, что Данте мог что-либо знать об Индии иначе, чем через посредство арабов»; «верно, что то, что мы находим у Данте, в совершенстве согласуется с индийскими теориями миров и космических циклов... подобное согласие существует у всех тех, кто знает одни и те же истины, каков бы ни был способ, каким они обрели это знание».

В работе о Данте Генон затрагивает и тему «вечного возвращения», связываемую в новоевропейской философии с именем Ницше. Между тем, согласно Генону, «полагать», что «всё окажется к концу в положении идентичном – значит впасть в ошибку ”вечного возвращения“ Ницше». У Данте

же Генон отмечает «формальное указание на то "вечное возвращение", которое занимает важное место во всех традиционных учениях и на котором, что является довольно замечательным совпадением, особенно настаивают исламский эзотеризм и даосизм»; эти же идеи отмечены им «у Гераклита и стоиков», «от Пуран до Апокалипсиса, - видит Генон, - согласие этих традиций с герметическим учением».

Генон приводит отрывок из книги Элифаса Леви «История магии»: «Число комментаторов и исследований произведения Данте умножилось, и никто, насколько нам известно, не указал на его истинный характер. Произведение великого гибеллина есть объявление войны папству через дерзкое раскрытие мистерий. Эпопея Данте иоаннитская и гностическая; это дерзкое применение фигур и чисел Каббалы к христианским догмам и тайное отрицание всего того, что есть абсолютного в этих догмах. Его путешествие через сверхъестественные миры происходит как посвящение... Это уже превзойдённый протестантизм, и поэт, враг Рима, уже разгадал Фауста, поднимающегося на небо на голове побеждённого Мефистофеля». Далее следует геноновский комментарий: «...протестанты, и в особенности последователи Лютера, обычно пользуются словом «Евангелическое», чтобы обозначить своё учение, но с другой стороны, известно, что печать Лютера имела на себе крест, в центре которого была роза; известно также, что организация розенкрейцеров, которая публично заявила о себе в 1604 году (с которой Декарт тщетно стремился установить отношения), объявила себя «антипапистской». Но мы должны сказать, что это Роза и Крест (начала XVII века) были уж очень внешними и очень далеко отстояли от подлинных первоначальных Розы и Креста, которые никогда не составляли общества в собственном смысле этого слова; что касается Лютера, то он, по-видимому, был всего лишь чем-то вроде второстепенного агента, без сомнения, весьма слабо даже осознающим роль, которую он должен играть; впрочем, эти пункты никогда не были достаточно полно разъяснены».

Генон указывает и на всеобщую «ошибку систематических интерпретаций», поскольку «знания посвящения отличаются от всех профанных знаний», предполагающих потенциальную вседоступность и мыслительную однородность: «По самой своей сущности символизм посвящения не может быть сведён к более или менее систематически точным формулам, подобным тем, которые предпочитает профанная философия». И, более того, «не является ли всякое выражение лишь символом; следовательно, надо всегда оставлять место для невыразимого, которое даже в порядке чисто метафизики является наиболее важной частью». Автор подчёркивает специфику своей герменевтики: «...для нас речь не идёт об эрудиции более или менее бесполезной, но об истинном понимании». «Данте, - с этих позиций, - вдохновляется... апостолом Иоанном, с которым рыцарские ордена главным образом связывали свои учёные концепции». Не отсюда ли в масонско-эзотерическом употреблении само понятие «иоаннитский эон» в значении «эры духа», о которой мечтали от Иоахима Флора до Бердяева?

«В конце концов, - пишет Генон, - все традиции между собой согласны, насколько ни отличались бы они по форме». Во всяком случае, внутри христианской традиции такой интегрально-экуменический принцип часто интерпретировался как «дело Антихриста»... Захватченность этой синтетической идеей приводит к явному ослаблению духовного критицизма в «распознавании духов», когда, например, Генон пишет: «Действительно, не только основание учений всегда и повсюду одно и то же, но, более того, что может казаться ещё более удивительным на первый взгляд, способы выражения сами представляют часто поразительное сходство, в том числе и для традиций, которые слишком удалены друг от друга во времени или в пространстве, чтобы можно было предположить непосредственное влияние их друг на друга; в таком случае, конечно, надо было бы для того, чтобы открыть эффективную связь, идти гораздо далее, чем позволяет нам это сделать история». В итоге возникает убедительно-красивая и весьма проникновенная мегаутопия эзотерической обозримости и полной метафизической понятности макроисторического бытия в его символических границах: «...почему земной рай описывается как сад с растительным символизмом, тогда как небесный Иерусалим – как город с минеральным символизмом? Потому что растительность представляет собою выработку ростков в сфере витального усвоения, тогда как минералы представляют окончательно зафиксированный результат, ”кристаллизацию“, так сказать, в терминах циклического развития».

Генон в своих устойчивых взглядах на макроисторию был последовательным, что особо впечатляет, антиэволюционистом и развивал метафизическую теорию «инволюции», постепенной и ускоряющейся во времени деградации человечества внутри мегацикла Манвантары, состоящей из четырёх Юг – эпох, соответственная продолжительность которых пропорционально выражается следующим числовым алгоритмом: $4 + 3 + 2 + 1 = 10$.

О самом слове «метафизика» в работе «Основные признаки метафизики» Генон пишет так: «...наиболее естественное значение этого слова, даже с точки зрения этимологии – то, согласно которому оно включает в себя всё, что «по ту сторону физики», если понимать здесь под «физикой», подобно древним, совокупность естественных наук в целом, а не просто одну из таких частных наук, как предполагает современное зауженное значение». В «Символах священной науки» Генон проникновенно говорит об особом эзотерическом «языке птиц», передающем эти высшие метафизические сверхчеловеческие состояния, к которым он сам на протяжении всей своей земной жизни стремился быть причастным...

Итальянский мыслитель *Ю. Эвола (1898 – 1974)* был учеником Генона, но если последний стремился к духовной самореализации на уровне «мудреца», то Эвола был последовательным «воином». Его книга «Люди и руины» (1953 г.) посвящена осмыслению кризиса современного западного мира, связанного с «революциями», «одержимостью экономикой», крушением традиционного миропорядка – за все эти «завоевания материалистической цивилизации»

современному человеку «приходится расплачиваться»... Между тем, автор верил в реальную возможность реконструкции древних духовных традиций в случае прихода к власти определённо мыслящей «военизированной» элиты.

В классической работе Эвола «Метафизика пола» на переднем плане – «вечная тематика» Эроса; здесь развёрнута яркая метафизическая апологетика мужского начала, переосмысливается в целом завышенная роль женского начала в феминистической философии будущих французских постструктуралистов в режиме радикального «инициатического» понижения. Если христианство духовно и социально *повысило* роль женщины, а западно-европейский гуманизм *превысил* её – то неоязычество Эвола работает на её «оперативно-конструктивное» *понижение* в условиях современного антропологического кризиса.

Ю. Эвола придерживается и более глобальной кризисологической модели (почерпнутой у Генона и отредактированной с опорой на Гесиода и античную мифологию, которой сам Генон явно предпочитал индийскую), излагая её в работе «Мистерия Грааля»: «...доктрина о золотом веке составляет часть доктрины о четырех веках, которая говорит нам о прогрессирующей духовной инволюции, протекающей в ходе истории, начиная с самых древнейших времен. Каждый из этих веков, однако, имеет морфологический смысл, выражает типическую и универсальную форму... После золотого века следует серебряный, соответствующий жреческому типу духовности, более женственному, нежели мужественному: мы называем это лунной духовностью, поскольку символически серебро относится к золоту так же, как луна к солнцу... Здесь мы сталкиваемся с истоками "религиозного" (в строгом смысле этого слова) феномена, в его экстатически-девоциональных, мистических вариациях. Потом одичавшая и материализованная мужественность поднимается против этой формы духовности, и это составляет архетип бронзового века. Здесь имеет место деградация касты воинов, их восстание против духовной касты, которая сама по себе является более не олимпийской божественной кастой правителей, а лишь совокупностью жрецов. Восставшим воинам свойственны отказ от жреческих принципов, гордыня, насилие... Миф, соответствующий этому периоду – люциферическое или титаническое восстание, прометеевское стремление узурпировать олимпийский огонь... Последний век – это век железный... Появляется десакрализованная цивилизация, знающая... только... человеческое».

Культурологические модели в неоправославной мысли XX – начала XXI веков

Специфика отечественной неоправославной мысли, обозначившаяся достаточно ярко уже у Хомякова и других славянофилов – приятие мира как Богозданного творения: отец Василий Зеньковский справедливо отмечал, что «Хомяков... в своих космологических идеях вплотную подходит к тем построениям, которые уже в XX веке обозначили себя как софиологическая метафизика (Флоренский, Булгаков)». В той или иной степени все русские

религиозные мыслители последних двух столетий затронуты этой темой, уходящей корнями в древлеправославное каппадокийское богословие и, прежде всего, к «Беседам на Шестоднев» свт. Василия Великого. При всём том весьма характерно, что, по словам Бердяева, оказывающиеся под рукой новейшие «западно-европейские схемы» в опыте русской мысли «наполнялись новым содержанием, новой силой»...

Так, *И. А. Ильин (1883 – 1954)* осуществил интересный сплав гегельянства и феноменологии на почве русского православно-государственного традиционализма, то есть характерное для русской философии Нового времени сочетание «старого и нового». Нас здесь будет интересовать его труд «Основы христианской культуры», точнее его пятая глава «О приятии мира», где автор высказывает одно принципиальное соображение культурологического характера: «Тот, кто хочет творить христианскую культуру, должен *принять для этого и самый мир*, созданный Богом и дарованный Им» – однако же «в истории христианской церкви имеется древняя ”мироотречная“ традиция», которая «была порождена эсхатологическими местами Нового Завета, особенно Евангелия и Апокалипсиса», «окрепла под влиянием греческой философии (стоиков и неоплатоников», «дошла до крайних выводов (вроде самооскопления Оригена)», но «никогда не выражала последнего отношения христианства к Божьему миру». Ильин отмечает, что «через всю литературу христианской аскетики платоническое и стоическое (и чуть ли не буддийское) отвращение от мира уживается с христианским учением о благодатной устроенности мира и его божественной ведомости», что по сути своей открывает перед человеком «два различных жизненных пути: *мироотвержение* и *мироприятие*».

«Первый путь, - пишет Ильин, - был последовательно продуман и прочувствован до конца в первые же века... Мир внешний и вещественный есть лишь временный и томительный плен для христианской души... Мир и Бог противоположны... Надо возненавидеть всё мирское и отдалить его от себя, иначе оно само отдалит нас от Бога». Очевидно, что при таком раскладе «самая идея ”христианской культуры“ есть идея ложная... У такого христианина нет родины на земле, ибо она у него в небесах», и, следовательно, он «не имеет на земле творческого призвания и творческой цели». Согласно Ильину, «христианство доселе не побороло в себе этого *мироотречного уклона...*»: тем самым предполагается в качестве позитивной задачи – преодоление его.

В «первоисточниках Нового Завета», отмечает Ильин, «понятие ”мира“ употребляется в нескольких различных значениях», а потому «самая проблема ”отвержения“ и ”принятия“ ”мира“ должна разрешаться в связи с этим различно. Так иногда под ”миром“ разумеется всё *мироздание в целом, как оно сотворено самим Богом*; иногда же ”миром“ именуется *вся совокупность народов, которым должно быть проповедовано Евангелие*» – и «”мир“ отвергается лишь постольку, *поскольку он сам отпал от Бога*»; «мир, утверждающий себя *без Бога и против Бога*, прельщающий человека и ведущий его к дьяволу» – «такой ”мир“ не может познать Бога», «но Христос ”победил“

этот мир». Поэтому «напрасно было бы толковать это ”мироотвержение“ как хулу на созданную Богом вселенную»: «...объективный состав Бого-созданного мира отнюдь не подлежит хуле и отвержению». Ильин приводит в подтверждение своих мыслей ряд новозаветных цитат: «Так возлюбил Бог мир...» (Иоанн, 3 : 16); «...примирил с Собою мир» (2 Кор., 5 : 19; Кол., 1 : 20); «Я свет миру» (Иоанн, 8 : 12); «Вы свет мира» (Матфей, 5 : 14). Согласно такому пониманию «предназначение мира таково, чтобы состоялось ”устроение полноты времён“ и чтобы ”всё небесное и земное соединить под главою Христом“ (Ефесянам, 1 : 10). В этом выражается идея и задание христианской культуры». «Мир создан Богом, - подчёркивает Ильин, ссылаясь на древних святых отцов, - ”сотворённая природа“ есть великая ”книга“, в которой человек может читать ”слова Божии“».

Интересна следующая схема Ильина: «В первые века нередко думали, что надо *принять Христа и отвергнуть мир*. ”Цивилизованное“ человечество наших дней *принимает мир и отвергает Христа*... Верный же исход в том, чтобы *принять мир вследствие приятия Христа* и на этом построить христианскую культуру... Это и есть идея *православного христианства*». Подобно другим русским мыслителям-современникам (И.Л. Солоневичу, отцу Сергию Булгакову) Ильин подчёркивает, что «православие было искони мироприемлюще»: «Евангелие несёт миру не проклятие, а *обетование*... Оно учит не бегству из мира, а *христианизации* его», а потому «мироотвержение есть слепота, помрачение духа, посягание на хулу и тяга к ереси; это есть путь от духовного скопчества к телесному».

Н. А. Бердяев (1874 – 1948) в книге «Новое Средневековье» (1924 г.) ещё более радикально затронул эту тему: «Истины антропологии и космологии не были ещё достаточно раскрыты христианством вселенских соборов и учителей Церкви... Церковь космична по своей природе, и в неё входит вся полнота бытия. Церковь есть охристовленный космос».

Принципиальными для понимания взглядов Бердяева на феномен культуры можно считать его знаменитые работы «Смысл творчества» (1916 г.) и «Смысл истории» (1923 г.), написанную уже в Берлине, после революции. «Первая философия истории, - пишет он, - книга пророка Даниила»; «Философия истории есть философия не эмпирической действительности, а философия миров загробных, есть подлинное откровение иных миров»; «История есть миф; мифология, по Шеллингу, есть первоначальная история человечества». История – это «движение, мчащее все миры к катастрофическому факту», и необходимо проникновение в метафизику этой катастрофы... «Первый этап земной судьбы человечества зарождался на небе». Бердяев выступает против классического статического понимания вечности и говорит об «огненном движении» в недрах самого Божества, о трагедии внутрибожественной жизни, о неисследимой бездне Ungrund, предшествующей Богу, который из неё рождается... Всё это учение Бердяева есть своеобразный неогностицизм: глубочайший онтологически обусловленный кризис охватывает как все традиционные начала культуры, так и любые прогрессистские упования

на будущее, мыслимое Бердяевым в радикально катастрофических образах. В поздней работе «Экзистенциальная диалектика Божественного и Человеческого» он пишет: «Классическая культура хотела бы затвердения мира – между тем, как мир должен быть расплавлен в огне».

Настоящее мыслится подчёркнуто кризисологически. Согласно Бердяеву, «мы живём в эпоху, аналогичную гибели античного мира... Все привычные категории мысли и формы самых «передовых», «прогрессивных», даже «революционных» людей XIX и XX веков безнадежно устарели и потеряли всякое значение для настоящего и особенно для будущего... Индивидуализм, атомизация общества, безудержная похоть жизни, неограниченный рост потребностей, упадок веры, ослабление духовной жизни – всё это привело к созданию индустриально-капиталистической системы, которая изменила весь характер человеческой жизни, весь стиль её, оторвав жизнь человеческую от ритма природы. Машины, техника, та власть, которую она с собой приносит, та быстрота движения, которую она порождает, создают химеры и фантазмы, направляют жизнь человеческую к фикциям, которые производят впечатление наиреальных реальностей. Повсюду раскрывается дурная бесконечность, не знающая завершения». В работе «Смысл истории» Бердяев указывает на выход из этого, казалось бы, совершенно беспросветного тупика: он осуществляется изнутри метафизических глубин истории, изнутри разрешения проблемы исторической конечности как религиозной задачи, переносящей нас в вечное сверхисторическое настоящее, за пределы самой истории (таким образом, в динамическом персонализме Бердяева проявляется своеобразный платонизм).

Согласно историософии Бердяева (в некоторых пунктах напоминающей соображения А. С. Хомякова и В. В. Розанова), «идея исторического внесена в мировую историю евреями»; «история началась со свободы», «эллинский мир не знал по настоящему свободы», но – лишь «покорность судьбе», «греки не знали исторического движения»; для чисто отвлечённого арийского сознания, для арийского монизма всегда несоединимы «историческое» и «метафизическое»... чисто арийское сознание обращено даже не к эллинской форме арийской культуры, а к индусской, более первоначальной и, может быть, более строгой, чистой форме арийского духа». «Всё, что было наиболее глубокого в Индии, не было связано с историей». «Персы» – «единственный арийский народ, которому было дано сознать «историческое», и это связано с тем, что у персов в их религиозном сознании очень силен момент эсхатологический, апокалиптика, которая имела сильное влияние на апокалиптику еврейскую. Персии принадлежит первенство в раскрытии момента эсхатологического. Это единственный из народов, кроме еврейского, для которого судьба раскрывалась в перспективе разрешающего конца. Борьба Ормузда и Аримана разрешается катастрофой, после которой кончается история и начинается уже что-то иное. Без этой перспективы конца процесс не может быть воспринят как историческое движение». И всё же, согласно Бердяеву, именно «еврейству принадлежала совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории... Еврейский народ есть, по преимуществу,

народ истории». «Еврейство» Бердяев называет даже «осью всемирной истории». «Греки более всего сделали для выработки идеи бессмертия психеи, бессмертия души... В еврейском понимании отношения между Богом и человеком бессмертен один Бог». Но «еврейство, по своей духовной природе, коллективистично, в то время как арийство – индивидуалистично». Бердяев даже ссылается здесь на Ренана: «СеMIT дал Бога, ариец дал бессмертие души». Антиномия арийского антиисторизма и еврейского историзма, по Бердяеву, разрешается в христианской Апокалиптике, отворяющей изнутри истории сверхисторическую перспективу.

Интересно, что, по Бердяеву, «христианство открывается человеку в период культурной утонченности», оно «возникло в период позднего цветения и утончения древней культуры». Поэтому, можно сказать, христианство – религия не природная, а культурно-историческая. Особо интересно в культурологическом плане приложение к работе «Смысл истории» – «Воля к жизни и воля к культуре»: Бердяев противопоставляет здесь эти две константы исторической жизни, причём, если воля к культуре порождает в итоге мещанство и техническую культуру, то воля к жизни порождает культуру – такова историческая диалектика культурной жизни. Больше того, согласно Бердяеву, «культура всегда бывала великой неудачей жизни» и «существует как бы противоположность между культурой и ”жизнью“». «Культура связана с культом предков, с преданием и традицией. Она полна священной символики, в ней даны знаки и подобиия иной, духовной действительности. Всякая культура имеет духовную основу – она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями». Однако, «культура духовно истощает себя» и «из стадии ”органической“ она переходит в стадию ”критическую“». Чтобы понять судьбу культуры, нужно рассматривать её динамически и проникнуть в её роковую диалектику. Внутри культуры обнаруживается цивилизаторская тенденция...», а «цивилизация, в противоположность культуре, не символична, не иерархична, не органична. Она – реалистична, демократична, механична. Личное начало раскрывалось лишь в культуре».

Бердяев высказывает ряд соображений об «эре цивилизации», довольно близких к характеристике этой посткультурной стадии у Шпенглера: «Жизнь перестаёт быть органической, теряет связь с ритмом природы»; «Цивилизация имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу. Она, прежде всего, технична, в ней торжествует техника над духом, над организмом. В цивилизации само мышление становится техническим», а это приводит к «господству гносеологизма, методологизма или прагматизма», к всеобщему «желанию обрести метод дающий силу» – а «дух идёт на убыль», «качества заменяются количеством», «вся красота культуры, связанная с храмами, дворцами и усадьбами, – переходит в музеи, наполняемые лишь трупами красоты. Цивилизация – музейна, в этом единственная связь её с прошлым. Начинается культ жизни вне её смысла... Цивилизация футуристична...» – с другой стороны, «культура в эпоху цивилизации всегда романтична, всегда обращена к былым религиозно-органическим эпохам». Для Бердяева, как и для

Шпенглера, «это – закон. Классический стиль культуры невозможен среди цивилизации. И все лучшие люди культуры в XIX веке были романтиками...»; «В эпоху цивилизации культура продолжает жить в качествах, а не количествах, она уходит в глубину».

Важнейший аспект историософии Бердяева отражён в следующей смысловой модели, свидетельствующей о наличии в его мышлении своеобразного духовного прогрессизма, вполне органичного для Нового времени и не поколебленного его кризисом: «В исторической судьбе человечества можно установить четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение... Религия... должна достигать того онтологически-реального преображения жизни, которое лишь символически достигает культура и лишь технически достигает цивилизация. Но нам предстоит ещё, быть может, пройти через период воздушной цивилизации».

Бердяев указывает и на внутреннюю странность феномена «русской культуры»: «Мы начали переживать кризис культуры, не изведав до конца самой культуры... Уже великая русская литература и русская мысль XIX века не были культурой; они устремлены к "жизни", к религиозному преображению. Таков Гоголь, Толстой, Достоевский, таков В. Соловьёв, К. Леонтьев, Н. Фёдоров, таковы новейшие религиозно-философские течения».

В работе «Смысл творчества», написанной ещё в 1916 году, Бердяев высказывает мысли о том, что концепция космических циклов имеет языческую природу и не отвечает христианскому сознанию, для которого имманентна линейная историческая перспектива времени. Под этим углом зрения учение Ницше о сверхчеловеке толкуется в христианском ключе, в то время как о «вечном возвращении» – в языческом и отвергается...

С именем бердяевского друга *отца Сергия Булгакова (1871 – 1944)* связывают чаще всего ту неоправославную линию в истории русской мысли, которая получила название софиологии: «Центральной проблемой софиологии, - писал сам Булгаков, - является вопрос об отношении Бога и мира, или – что по существу является тем же самым – Бога и человека... В софийном миропонимании лежит будущее Христианства. Софиология содержит в себе узел всех теоретических и практических проблем современной христианской догматики и аскетики. В полном смысле слова она является богословием Кризиса (суда) – но в смысле спасения, а не гибели. И в конце мы обращаемся к потерявшей свою душу, обессиленной обмирщением и язычеством культуре, к нашей исторической трагедии, которая кажется безвыходной. Исход может быть найден через обновление нашей веры в софийный, богочеловеческий смысл истории и творчества». Если в ранних фундаментальных трудах Булгаков писал о «хозяйственной карме» человечества, а в «Философии имени» (1920 г.) о «онтологическом коммунизме бытия» и словесности как «арене самоидеации вселенной», то в работе «Догматическое обоснование культуры» (1930 г.) отец Сергий указывал на космологические основания самой человеческой деятельности: «Бог сотворил человека как вершину мира, как

существо космическое, а мир как бытие человеческое, т. е. человек космичен, а мир человекен»; «человек продолжает раскрытие Божественного замысла о мире». Отмечая, что «человек призван быть со-творцом Бога» и «мир дан человеку проективно», Булгаков сожалеет о том, что «человек сделался пленником космоса из-за недолжного отношения к миру». Культура выступает прежде всего как творческое отношение, обратное адаптивному. По Булгакову, человечеству «открываются два пути для осуществления творческих способностей человека: путь *цивилизации* и путь *творчества (культуры)*. Цивилизация есть приспособление к условиям природной жизни. Культура – творческое отношение человека к миру и к самому себе... Ещё в Библии намечены эти два пути – путь рабства миру, путь Каина и каинитов, ковачей и изобретателей орудий, – и путь культуры – путь народа Божия». В церковной традиции «мир означает космос, в котором человек есть космиург», а потому «христианская жизнь есть непрерывная борьба с миром, борьба за духовное существование».

«В христианстве, - отмечает Булгаков, - противопоставление культуры и цивилизации принимает особенно отчётливые формы. Цивилизация в своём развитии могла бы овладеть человеком и разрушить его дух, т. е. превратить человека в допотопное существо (потомки каинитов). Если бы большевики в России могли осуществить свой идеал цивилизации, они вернули бы человека в допотопные времена. Но ныне это уже невозможно: в мир вошёл свет христианства». «Отношение культуры и цивилизации различно понимается в протестантизме, католичестве и православии»: «Протестантизм резко разделяет две области жизни... Морально протестант делает всё возможное, чтобы спасти культуру от цивилизации, но это ему не удаётся, и он остаётся во власти секуляризации»; «Католичество все вопросы жизни разрешает на основе иерархического подчинения клерикальной организации жизни. Культура и цивилизация находятся в отношении соподчинения. В католичестве церковная жизнь вдохновляет мирское творчество, и в этом его заслуга»; «Православный путь – путь свободы в смысле отсутствия подчинения церковного творчества определённым клерикально-иерархическим заданиям... Бытовое благочестие русского народа, выросшее веками, есть яркий образ победы культуры над цивилизацией. Проникновение в быт и освящение быта вообще свойственно православию».

Культура как очеловечивание мира – в этом видит Булгаков «последнее задание культуры»: «Задача культуры – дело богочеловечества, т. е. очеловечивание мира и обожение человека. В этом смысле задание культуры совершенно беспредельно», ибо «недостижимый предел культурного творчества есть Царство Божие». Говоря о религиозных основах культуры, отец Сергей пишет: «Культ есть духовное средоточие культуры», а потому любое «”кое-как“» есть отречение от культуры в пользу цивилизации – «всякое человеческое делание... проектируется как *ars*».

На наш взгляд, именно булгаковское наследие можно считать вершинной точкой отечественной интеллектуальной культуры конца Нового времени, обращённого к реставрации традиционного духовного опыта человечества – потеснённого, но не убитого прогрессистской мифологией.

Всемирно-известный православный патролог, профессор основанного отцом Сергием Булгаковым Свято-Сергиевского Православного Богословского Института в Париже *архимандрит Киприан Керн* в докторской диссертации «Антропология Святителя Григория Паламы» (1950 г.) проникновенно писал о метафизическом смысле культуры и одновременно о её трагедии. «В Господнем замысле о человеке дарована ему возможность, даже точнее, задание творить и создавать нечто новое. Человек должен осуществить этот божественный о нём замысел. Человек должен будет дать и ответ создавшему об осуществлении этого творческого дара. Страшный Суд поэтому будет и судом о том, как и насколько мы исполнили это своё задание, осуществили ли мы своё творческое назначение на земле. ”Добрый ответ на Страшном Судищи“ будет ответом на предвечный замысел Творца неба и земли быть и нам творцами на этой земле, чтобы получить свой удел в Небесном Царстве»; «Жизнь в области только природы, природное творчество, т. е. размножение естества человеческих особей всегда связано со смертью; давая грядущим поколениям жизнь, мы её отнимаем от прошедших; мы способствуем процессу отвращения от отцов, от истории, от культурной традиции», - пишет Керн с явными реминисценциями из Н. Ф. Фёдорова. «Но, - говорит он далее в духе Анри Бергсона, - творчество, исходящее из любви, движимое божественным Эросом, проявляется... и может быть заметнее всего... в области красоты и разума, которые вместе с Логосом сочетаются в преобразующем творческом порыве. Хаос зла, безначалья, неразумия и безобразности, силою творческой любви Логоса Божия преображаются в Космос. «Космос» по-гречески, вспомним это, значит и «мир» и «красота». И человек призван в силу этого творить, т. е. из бездны хаоса и небытия создавать духовные и иные ценности»; «Образ Божий в человеке, искра божественного Эроса в нас ищет выхода из себя. По природе своей Эрос экстатичен. И эта платоновская концепция вошла по линии Ареопагитиков в мистику Православного Востока. Жажда выхода из себя, наш Эрос ждёт идущий навстречу ему Эрос божественный, выходящий из себя же. Всё учение псевдо-Дионисия о творении мира, как раскрытии божественного Эроса, является метафизическим обоснованием для творчества человека».

Именно «с вопросом творчества стоит в связи тема культуры, строительства жизни, участия христианина в созидании истории мира». Архимандрит Киприан говорит здесь о «творчестве как особом задании человеку»: «Человеку задано творить, дана заповедь ”возделывать землю, из которой человек взят“ (Бытие, 3 : 23)... Он творит с жаждою того, что плод его творчества избежит тления, но всею окружающею действительностью он убеждается в том, что всё, созданное человеком, гибнет и исчезает». Таким образом ставится тема трагедии культуры и неизбежные вопросы: «Есть ли

смысл творчества? Нужна ли культура? Совместимы ли они с наличием смерти, исторических и геологических катаклизмов, и с самой идеей последнего космического пожара, который уничтожит всё...»

Согласно интерпретации Керна именно свт. Григорий Палама «в творчестве человека увидел изволение Предвечного Совета Божия; предназначение человеку быть по образу Божию, быть творцом, быть соделателем Божиим, быть выше ангелов... Культура, "обработка" земли исходит не из греха Адама, а из вечного замысла о человеке»; и «не об уничтожении созданного учит Благая Весть Христова, а о преображении его». Культура – есть первая заповедь о «хранении и возделывании сада», данная Господом Адаму в Раю; эта заповедь носит «творческий» характер, в отличие от заповеди упредительной, о «невкушении плодов с древа познания добра и зла»... Несмотря на новую ситуацию, возникшую после нарушения последней, первая заповедь не была отменена Господом, но остаётся человечеству в наследие: и как воспоминание о райском бытии, и как некое исходное призвание к попечительному отношению человека к дарованному участку Божьего мира... «Самый корень слова "культура", как и "культ", имеет в себе нечто религиозное, - подчёркивает архимандрит Киприан вслед Булгакову и Флоренскому, - есть что-то в каждом творчестве (мысль, наука, искусство), что в себе содержит семя вечности, свой "семенной логос", роднящий его с Первоисточником Премудрости, с Предвечным Логосом». «Человек стремится к Богу, как к совершенной Красоте», участвуя в созидании тварной красоты в мире, однако «Святая София, как и все памятники человечества, уничтожатся при последнем акте земной истории, но в каком-то преображённом виде её "genius", её логос не пропадут».

Керн указывает на «две опасности, подстерегающие испытующую мысль»: «1. соблазн оптимизма, переоценивание значения творчества... 2. соблазн пессимистического отношения, уничтожения культуры и гнушения ею во имя благочестия» – в итоге же он указывает, что «дано нам знать две истины: 1. мы созданы творцами и должны творить... 2. плоды нашего творчества уничтожатся вместе с этой планетой, но не пропадут, а преобразятся... Культуру надо религиозно осмысливать и церковно оправдывать, но нельзя смешивать этих планов». Подчёркивая, что «нельзя отвергнуть самой заповеди творить», согласно автору, нам «остаётся во имя вечной Красоты принять это творчество как послушание»: «послушание творчества» выражается прежде всего в понимании того, что «от нас ожидается некая новая реальность внутри нас», реальность «нового неба и новой земли», «преображение себя так сказать "экзистенциально"»; в этом заключительном пункте архимандрит Киприан покидает постулируемое им прежде равновесие и восклицает: «Такое творчество не нуждается в религиозном обосновании, так как оно, выражаясь языком Бердяева, есть творчество "не оправдываемое, а оправдывающее" самое существование человека как богоподобной твари».

Такое своеобразное оптимистическое сочетание неоправославия и неогностицизма, византизма и гуманизма, размытость их качественных – смысловых и культурно-исторических! – различий вообще характерно для отечественной церковно-ориентированной культурфилософской мысли последних двух столетий, начиная, конечно, с самого Хомякова... Пожалуй, есть только одно исключение в XX веке – *А. Ф. Лосев (1893 – 1988)*, дигностирующий историю прямо в леонтьевском пессимистическом духе... В дополнениях к «Диалектике мифа», онтологически реабилитирующей само понятие «мифа», Лосев развёртывает свою феноменальную апокалиптологию и ярко показывает как западный мир, обретая планетарный характер, «гибнет в новом язычестве и еретичестве»... Об этом великолепно пишет В. В. Биbihин в «Материалах к исихастским спорам»: «У А. Ф. Лосева учение Св. Григория Паламы о божественных энергиях стало серединой его собственной апокалиптической историософии. Мир, западный мир гибнет в языческом, еретическом, гнусном и отвратительном, пакостном и мерзостном дуализме. Происхождение этого дуализма прослеживается Лосевым, но история болезни становится уже не столь существенной, если беда подступила так близко, так схватила за горло. Беда не в том, что живой Бог испарился для человека в заоблачные сферы, обескровленный мир стал мёртвым телом, над которым человек производит безысходные мертвящие манипуляции. Собственное тело человека тоже стало мертво для него и отдано холодным истерическим сатанинским страстям. И как ещё спасти мир, материю, вещество, тело, если из них вынута живое божество. Тогда остаётся выбирать только один из коридоров ада наяву, всё равно какой, потому что все ведут к предсмертным судорогам. В картезианском рационализме всё в мире сводится к глухим столкновениям протяжённых масс, в кантианском субъективизме – к такому же безысходному перетасовыванию сознанием его же собственных порождений, наконец в позитивизме, где трансценденция, уже у Декарта и Канта далеко затерянная, теперь просто выбрасывается за ненужностью и человек задыхается среди пыли распавшегося на атомы бездушного мира. Как воздух, больше воздуха требуется обратный приток божества в мир. Жизнь сохраняется только на островке православия, где мир омыт энергиями, которые и есть прямые божественные присутствия.

Современные неоправославные авторы (не только в России, но и в Европе) ищут позитивные точки отсчёта для преодоления сложившейся ситуации: указывают на «инореальности» фактора «православной цивилизации в глобальном мире» (*А. С. Панарин*) или «веры Церкви» как «другой культуры, противоположной западной цивилизации» (*Х. Яннарас*) – у них есть много ярких мыслящих последователей... Неодолимая проблема нам видится в том, что в современную антихолистическую эпоху любые интенции с фатальной неизбежностью потонут в информационно-символическом хаосе: постулируемая уже у Лосева тотальная «мифичность» всех описаний реальности и соответственно любого языка сегодня оборачивается отнюдь не ощущением мистического дыхания «неистощимого моря сущности»,

предполагающим, конечно же, нерастворимость реальности в языке, но, скорее, прямо противоположные вещи: апелляция от языка к реальности объявляется «наивной» и практически никогда не достигает цели... Говоря об исходной мифичности Бытия, делают неожиданный для Лосева вывод: то, что мы называем «реальностью» соткано субъективными намерениями, неисчислимым многообразием интенций. Парадокс полной интериоризации тотальности состоит не только в том, что без Канта была бы невозможна онтологическая реабилитация мифа, но и в том, что потеряно ощущение реальной упругости Бытия: оно уже не просто течёт, но – хаотически распыляется в млеющем ожидании достойного трансцендентного архитектора...

Здесь можно было бы указать и на опыт почти забытого в бурном XX веке афонского имяславия и возрастающий к нему современный интерес – но ограничимся лишь великолепным замечанием 1922 года, сделанным В. А. Шмаковым: «Благовестие Имяславия есть безусловно величайшее духовное событие последнего столетия; это не было понято нами, и отсюда наша печальная судьба». Верно, однако, и то, что писал полтора века назад, в самый канун Крымской войны, А. С. Хомяков: «Немало христианских держав исчезло с лица земли, а Китай насчитывает тысячелетия существования, и в том числе целые века высокого благоденствия. В восьмом и девятом столетиях царство Оммиадов и Аббасидов цветущим состоянием и просвещением превосходило христианские народы; но принимать ли в соображение подобного рода факты, когда дело идёт об истине религиозной?» Непревзойдённый в остроумии Хомяков вообще поставил множество принципиальных вопросов, на которые ещё долго предстоит отвечать неоправославной мысли; вот, напоследок, ещё один из них: «Человек, если рассматривать его с внешней стороны, как особь среди бесконечного ряда других особей, представляет собой слишком ничтожное явление сравнительно с теми мировыми громадами, с которыми знакомит нас, например, астрономия... Сообразна ли с понятием о премудрости и всемогуществе Божьем затрата столь громадных средств для достижения сравнительно ничтожной цели?»

Владимир Алексеевич Шмаков († 1929) – пожалуй, наименее известный из крупнейших русских мыслителей кризисологического XX века; удивительным остаётся тот факт, что о самой его жизни история отечественной интеллектуальной культуры знает до крайности мало... Его книги: «Священная книга Тота» (1916 г.), «Основы пневматологии» (1922 г.), «Принцип синархии» (издана в киевском издательстве «София» только в 1994 г.). Согласно этому автору, два фундаментальных начала – пластическое и монадное – действуют в мире на всех уровнях Бытия и человечество, рецептируя их, воспроизводит себя в этих метафизических качествах изнутри истории культуры. Монадное начало – персонологично, личностно, начало законченной формы, аполлинического строя, достигнутого совершенства. Но оно, тем не менее, уступает началу пластическому, дионисийскому, трансформационному, принципу вечной жизни, мистерии, неподконтрольности Бытия...

Касаясь экклезиологических вопросов, Шмаков утверждает, что в католической церкви победил Аполлон, а в православной – Дионис... В принципе, если бы это было хоть в малой степени так, то общая картина была бы не слишком радостна: победителем оказывается не Христос, а древнее язычество, метафизика дохристианского человечества. Именно к ней повернулась постхристианская мысль в XX веке. На наш взгляд, образ луча, выходящего из точки, преодолевающего точечную монадность и сохраняющего ипостасные очертания породившей его точки, мог бы выступить подлинно христианской альтернативой к тому яркому неязыческому дуализму, который встречается у многих мыслителей конца Нового времени.

Тем не менее, у Шмакова мы находим множество интереснейших частных замечаний и наблюдений. Так, например, рассматривая риторику в расширительном смысле духовного воздействия слова оратора на толпу в качестве метафизического взаимодействия Логоса и Субстанции, Шмаков даёт весьма глубокие характеристики качественной природы последней: «Толпа, - пишет он, - не дитя и не чудовище... Природа толпы – пластический поток: *толпа есть вихрь, свободно несущийся в окружающем пространстве...* Если её образование подобно намагничиванию куска железа, в каковом акте все элементарные магниты ориентируются в определённом направлении, то смерть толпы есть исчезновение магнитного поля, когда все элементарные магниты вновь распределяются в хаотическом беспорядке... Намагниченное железо может попасть также в новое магнитное поле, более мощное и имеющее противоположный заряд; железо при этом не только размагничивается, но и перемагничивается, меняя северный магнетизм на южный и обратно... Толпа может попасть в пластический поток иного и даже обратного стремления», ибо «люди устремляются к новым целям, совершенно позабыв о прежних». По Шмакову, «единственно возможный путь к её постижению и творческому руководству – это непосредственное воздействие на её пластичность», и «несомненный успех перед нею будет иметь только тот оратор, который сумеет ярко выразить и укрепить это устремление». Автор указывает, что «простейший способ верного и лёгкого успеха – это убеждать толпу в том, в чём она уже убеждена, выставлять лозунги, непосредственно подходящие к её состоянию», поскольку «лозунг есть классический приём пластического воздействия». «Он, - отмечает Шмаков, - совершенно чужд разумному монадному сознанию; это не есть цель, хотя его и выдают за таковую, это не есть и логически закономерный путь к цели: лозунг – это вежа, указующая направление устремления в данный момент, хотя в дальнейшем криволинейный путь в действительности ведёт к иной, подчас и прямо противоположной цели. Как ни прост и грубо наивен способ успеха пред толпой путём приноравливания к ней и выкидывания соответствующих её состоянию хлёстких лозунгов – он всегда был и будет применяться с одинаковым успехом... Будучи в действительности только медиумами, порождениями и игрушками толпы, эти люди принимали на себя личину вождей, <...> бутафорские вожди тотчас же будут обратно ввергнуты в ничтожество, откуда они вышли. Как волна несёт на своём гребне щепку, так и

вожди толпы несутся ею, и только наивные люди принимают высоту их положения за показатель их действительной силы и достоинства... Люди, обладающие сравнительно большими дарованиями и достоинствами, встречаются толпой или вовсе враждебно или просто ею игнорируются, в то время как совершенные ничтожества достигают и почестей, и известности. Первые не достигли ещё дара творческого теургического воздействия на массы, но уже считают недостойным себя подлаживаться под толпу, а потому и терпят неудачи; вторые идут по последнему пути и достигают желанного... ”Как мало надо иметь ума, чтобы управлять людьми“... Такое правление в действительности иллюзорно», но оно – «видимо всеми и всеми принимается за действительное».

Любопытно, что философы в этой функционально-ценностной системе, скорее всего, попадают в число «первых», «считающих себя недостойным подлаживаться под толпу», но при расширении масштаба приложимости шмаковской метафизической доктрины, они, увы, попадут в число «вторых», только роль «пластического потока реальности» будет выполнять уже не «толпа», а сама макроисторическая логика развития общечеловеческой мысли, которая как реальный субъект действия выносит философов, гордецов-одиночек, на свою поверхность «как волна несёт на своём гребне щепку», чтобы «тотчас же обратно» их «ввергнуть в ничтожество, откуда они вышли»...

Метафизическая утопия Нового времени

Метафора тотального глаза определяет повышенный интерес к бесконечности как однородному гомогенному пространству: мир предстаёт как натуралистическая картина, а инфляция сакральной географии сопровождается восходящей неомифологией «межзвёздных перелётов».

Человек Нового времени *видит* всё и *знает* про всё: «Далёкие становища древнейших культур фильм показывает так, словно они прямо сейчас расположились посреди людной площади», - иронически замечал М. Хайдеггер. *Опредмечивание* бесконечности и *представление* её в качестве фрактально-однородной протяжённости – феномен, кажется, уникальный, не имеющий прямых аналогов в истории интеллектуальной культуры и весьма отдалённо напоминающий мировосприятие буддизма – заката ведической традиции. Для того, чтобы универсальное знание (ведение) было интерпретировано как всевидение – тотальность должна предстать как нечто фрактально-однородное на базовом уровне, безотносительно одинаковое.

И, напротив, для архаики фундаментальная проблематика пространства и сакрального ориентирования (метафизическая асимметрия неба и земли, верха и низа, правого и левого) связана с тем, казалось бы, очевидным фактом, что далёко не всё равно куда идти, в каком направлении двигаться, да и вообще с осознанием того неотменимого обстоятельства, что на свете есть места, куда мы никогда не придём... Пророческие традиции и, прежде всего, христианство внесли здесь существенные эсхатологические коррективы, до некоторой степени расколдовав архаический космос – однако последующая секуляризация

прошла столь далеко в этом направлении, что бушующий за окнами огромный мир предстал уже космической пустыней, приблизительно равномерно заполненной остывающим пеплом (довольно близкий образ современных космологических моделей). Однородное изотропное пространство – потрясающий современный культурно-исторически подготовленный фантазм, в чистом виде неведомый эпохам более ранним, хотя, как было указано, имеющий некоторые косвенные аналогии в периоды распада древних восточных традиций, дошедших до нас уже в крайне искажённом виде... Так, например, иеромонах Серафим Роуз отмечал, что «помимо христианства существуют иные формы выражения всеобщего смысла и порядка, и иные формы их распада, помимо нигилизма и идеологии абсурда».

Свт. Феофан Затворник серьёзно сомневался в сотериологических возможностях паломничества («До царства Божьего от Иерусалима не ближе, чем от Пензы»), а столетие спустя советский астрофизик И. С. Шкловский высказывал крайние сомнения в оправданности межзвёздных перелётов и возможностях длительного восходящего развития разума во вселенной: интересно, что Ноософера прогрессистов-эволюционистов и Новое Средневековье традиционалистов-инволюционистов принадлежат утопиям конца Нового времени, притормаживая его исход...

Мировая ночь: проблема конца Нового времени

Согласно логике М. Хайдеггера, назвавшего нашу эпоху «мировой ночью», Новое время ещё «только начинается»... Однако же, мысля Новое время как конец традиционного человечества, он (вопреки крестьянству, исторически сползающему со своих мест в города и уже по-городскому приползающему обратно) понимает и то, что само начало Нового времени есть одновременно и его дрящущее завершение, эсхатология: «...европейское Новое время впервые начинает развёртываться на всём земном шаре и одновременно завершаться – рассматривать ли нынешнюю эпоху в качестве конца Нового времени или же признавать, что, возможно, затяжной процесс завершения Нового времени лишь начинается».

Эта своеобразная культурологическая диалектика определена в качестве «кризиса современного мира» и различным образом интерпретирована в трудах крупнейших мыслителей XX века: «закат Европы», «приближение нового Средневековья», «кризис заглохшего сердца», «эгологическая трагедия философии», «завершение возрожденской эпохи», «продвинутая фаза Калиюги», «восстание масс», «кризис исторического христианства», «возрождение архаики», «завершение сенсорной эпохи», «конец истории», «смерть Запада»... Приводимые оценки являют не просто различные характерологии кризиса – их в принципе объединяет одна сквозная символическая структура, связанная с исходным парадоксальным тезисом Хайдеггера, но обогащённая особой танатологической герменевтикой западного мира.

Исторический мир закатного Запада, как страна, где начинается вступление в странствие через ночь и смерть, кладёт начало конца самой истории, вызывая к жизни, казалось бы, забытую до-историю и возрождая архаику. Но эта неоархаика предстаёт в критической фазе. И в этом смысле новое Средневековье – не есть просто какая-то новая эпоха, механически следующая за Новым временем, но это – продолжение смыслов, всё ещё остающихся недовоспринятыми или упущенными в столетиях христианской истории. В этом смысле – Средние века вообще не заканчивались и всё ещё продолжаются, пожалуй, оставаясь на пороге Вечности.

2.3. Этические проблемы современности

Глобальный культурный кризис

Глобальный культурный кризис составляет реальное содержание большой истории человечества. Поэтому в известном смысле правы те, кто утверждают, что он был всегда... В.В. Бибихин в замечательной книге «Узнай себя» пишет об этом так: «Фантазия, выдумки, лёгкий мираж, поэтическая игра ады Конфуция, Махабхараты, Библии, Евангелия, Корана, Платона, Данте, Кафки, Булгакова? Они не существуют, и можно ходить, вольно, наслаждаясь своей свободой? царём природы? от этого дерева к тому? через улицу? до двери магазина? до раздаточной в столовой? А что – смею, иду, свободный! До проходной завода? до окошечка комиссариата? до двери казармы? до нотариальной конторы? до похоронного бюро? Спешите, спешите! Вам подготовлена широкая дорога, покатая дорога, короткая дорога по жизни, из жизни. Свободная дорога вон до того тупика; он виден всем. Не хотите ли слышать, как он называется?»

Часто глобальный кризис предстаёт как утрата традиционности, мифоосновы, символического миропонимания – но, с другой стороны, традиционность есть не только воспроизводимость, но и неотменимое инициатическое прохождение через смерть, а символическое миропонимание и мифы пышно расцветают и в самом культурном закате...

Иногда приходится слышать, что глобальный культурный кризис завершён и человечество вновь вступает в некое «лучшее будущее», которое создается усилиями передовых сил... Несомненно, однако, что кризисологически прочитываемая эпоха последних столетий человеческой истории принадлежит не только финалу крушения старого мира традиционного уклада жизни на земле, но и самому «новому мировому порядку», поскольку он не может явиться «откуда-ни возьмись». Поэтому сохраняет свою актуальность концептологическая и номинативная реконструкция свершившейся катастрофы.

Дискуссия о постмодернизме в канун нового миллениума, поставившая известный устойчивый диагноз своему времени, и новейшие холистические тенденции интеллектуальной культуры начала XXI века – находятся в очевидном контрасте. Тем не менее, постмодернистское состояние культуры оказывается проективно-исторически связанным со всем надвигающимся будущим и провозглашённый «конец истории» пока ещё не наступил. Более того, будущее, имплицитно-моделируемое в интеллектуальной культуре постмодерна, начинается весьма давно...

Постмодерн в своей метафизической сущности есть, разумеется, нечто большее, чем то, что обычно понимают под этим словом. Ещё Лейбниц, которого Вольтер вывел в ироническом образе мудреца Панглосса, предвосхищает ситуацию лингвоцентризма и тотальной культурологии постмодерна: «Когда, наконец, исчерпаны будут творения римлян, греков, евреев и арабов, наступит очередь китайцев с их древними книгами, и они дадут материал для любознательности наших критиков. Я уже не говорю о некоторых древних книгах персов, армян, коптов и браминов, которые со временем извлекут из забвения, чтобы не оставить без внимания никакого знания, которое может дать древность с помощью традиции доктрин и истории фактов. А когда не останется больше древних книг для исследования, то место книг займут языки, эти самые древние памятники человеческого рода. Со временем будут записаны все языки вселенной и составлены словари их и грамматики и будет произведено сравнение всех языков; это будет иметь очень важное значение как для знания вещей, так как названия очень часто соответствуют свойствам вещей (как это видно, например, на названиях растений у различных народов), так для познания нашего духа и чудесного разнообразия его деятельности. Я уже не говорю о происхождении народов, которое можно будет узнать при помощи основательных этимологий, лучше всего достигаемых сравнением языков».

Метафизика постмодернизма выступает как вполне определённый историософский парадокс: с одной стороны, постмодернизм опознаёт мир исключительно имманентно, отрицая метафизику, с другой, в самих его претензиях на тотальность сказывается некая недораспознанная метафизическая установка старого барочного сознания. Она может обретать и самый высокий научный градус; например – в теоретической утопии А. В. Михайлова о современности как тотальном собирании времён: «...мы-сегодня занимаем особое место в истории и по отношению к истории – это такое место, откуда в принципе видно всё и доступно всё... <...> ...всякое культурно-историческое явление, даже самое замкнутое в себе и не ведающее ничего об иных языках культуры, тем не менее, как оказывается, помещено в ту историю культуры, которую именно «нам» выпало теперь на долю собирать в единое духовное пространство» («О некоторых проблемах современной теории литературы»); «Времена обретают иное измерение, на место развития как движения, оставляющего позади одно и достигающего нового, чего не было прежде, приходит новизна собирания всего бывшего как сущего для нас. Это

новизна новая – она новая не ради того, чтобы быть новой, не ради того, чтобы быть лучшей; это новизна, всему знающая цену и, скорее, пожалуй, не знающая себя, – ей важно всё как упорядоченная собранность всего. <...> Мы должны, ещё оставаясь самими собою, тем, что мы, учиться говорить иными языками знания. Вот наша ситуация, которую справедливо называть герменевтической, потому что в складывающейся взаимосвязанности всего со всем необходимо знание всех языков культуры».

Развивая идеи Ницше, один современный учёный справедливо пишет, что «будущее будет зависеть от того, кто захватит инициативу радикальных действий: социальные низы, переполненные ресентиментом, чей триумф приведёт к новому изданию тоталитаризма, – либо творческий авангард, передовой, образованный класс, который отвергнет старое общество не из мести, а для того, чтобы новые формы жизни вместили сверхчеловечество».

К ”наивной“ (и в силу этого – глубочайшей!) способности человеческого субъекта снова мыслить о Целом относится и понимание того, что на земле будут вёсны без нас... Согласно одному из французских учеников Хайдеггера, всё – ещё впереди, а тогда в силу скоротечности нашего земного бытия мы навсегда остаёмся лишь в самом начале большого и продолжающегося после нас Пути: «Философия в наши дни – это высшее посвящение, - подчёркивает Ж. Бофре, - философия науки или философия жизни, философия истории или философия искусства, философия промышленной техники или рыбной ловли, философия языка или ангажированности, философия нищеты и нищета философии, грядущая философия мира как грядущий мир философии – это всегда философия, которая повсюду поднимается, провозглашая вечность, философия, чью кончину, возможно, мы уже оставили за спиной».

Под знаком не только трагедий и катастроф, но и нового оптимизма вступает человечество в мглистую глубину третьего тысячелетия, а значит – и новых разочарований, нового нигилизма...

Имя времени: кризисология как учение о темпоральности и диалектика культуры

Мировое хозяйство и культура несут на себе отпечаток фундаментальной нестабильности: человеческая воля направлена на творческое освоение судьбы.

Конъюнктура экономики и права подходит к закономерному концу, хотя эти слова ещё долго будут по инерции употребляться – в мире вновь воцаряются нехимические силы: хозяйство и воля. И если первое имеет прежде всего исходно пространственную организацию, то воля представляется фактором более глубоким и таинственным, ибо в нём само время заявляет о себе как длительности – возрастающей, убывающей, преходящей, непреходящей...

Время оказалось забыто в интеллектуальной культуре Нового времени – ему не нашлось автономного онтологического места. И оно заявило о себе через посредство беспримерных кризисов и катастроф. Оказалось, что

катастрофизм – не есть вторичный эффект или результат отклонения от исходной стабильности, как многим хотелось бы думать, но представляет собою существенное состояние самого существования на всех уровнях его космического проявления.

Кризис – не побочный эффект, но существенный показатель базисной нестабильности самого существования; если посмотреть на жизнь с точки зрения динамики её развёртывания, то первое, что вполне очевидно здесь, это – сплошная кризисность, при которой кризис оказывается не переходом между двумя стабильностями прошлого и будущего, старого и нового, но качественным показателем самой реальности, причём – всей; такое открытие побуждает к осмыслению существа кризиса, изоморфного не только всякому проявлению витальности, но, похоже, что именно эти морфологические признаки несёт на себе тотальность как таковая – фундаментальная кризисологичность Бытия. Это имеет весьма глубокие этические проекции, и – далеко не только в первой благородной истине буддизма и наследии А. Шопенгауэра, но и у многих православных авторов, начиная с древнейшей патристики и вплоть до цитированного нами прежде отца Сергия Булгакова, а также его современника, великого святителя Луки Крымского...

Таким образом, кризисология – не просто учение (например, философия мира и войны) или совокупность учений о кризисе, но сам кризис, понятый как универсальная онтологическая структура, как развёртывание мира во времени; на символическом уровне темпоральности кризиса соответствует топологичность хаоса, при этом речь должна идти не столько о деструктивности этих качеств, сколько об их синергичной эксцентричности и предельной смысловой концентрации; поскольку кризис – экзистенциальный и культурно-исторический аналог того, что в архаической метафизике и мифопоэтике именуют хаосом, в глобальном плане интенсификация кризиса соответствует тому, что можно назвать апокалиптическим погружением мира в докосмическое состояние, когда «звёзды спадут с неба, и силы небесные поколеблются» (Матфей, 24 : 29).

Шпенглеровская проблематика своеобразной «негативной диалектики» (за полвека до адорновской диагностики) культуры и цивилизации была великолепно подхвачена в трагической историософии Н. А. Бердяева: воля к жизни создаёт культуру, перерастающую в технотронную цивилизацию, а воля к культуре создаёт цивилизацию, убивающую культуру. Этому чисто негативистскому виталистическому процессу, постепенно обнуляющему всякий устойчивый смысл, творчески противостоит воля к смыслу, связанная с понятием непостижимого Супрасмысла, сообщающего жизни непреходящий смысл.

«Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю» – отмечал блаженный Августин Аврелий, согласно учению которого время появляется вместе с сотворённым миром. Время моделируется философами, теологами, символически приоткрывается мифопоэтическому сознанию. В зоне

языковых сближений греческого, латыни и санскрита возникает следующий ряд соответствий, означим его в русской транскрипции: кризис – креация – поэзис – поэзия.

В пользу этого говорил Р. Генон: «...поэзия изначально... не была той суетной ”литературой“, которой она сделалась вследствие вырождения в нисходящем движении человеческого цикла, и обладала подлинно сакральной природой. ... Слово ”поэзия“... происходит от греческого глагола *poiein*; он имеет то же значение, что и санскритский корень *Kri*, от которого происходит *Карма* и который обнаруживается в латинском глаголе *creare* (творить), понимаемом в его первоначальном значении».

Генону в этом понимании вторит М. Хайдеггер: «...разве Гомер, или Сапфо, или Пиндар, или Софокл – это литература? никоим образом... эта поэзия, собственно, не является литературой. <...> Западная поэзия и европейская литература – это две безмерно глубоко различные сущностные силы нашей истории». Согласно немецкому мыслителю, кризис открывается лишь через онтологическое положение Логоса: раскрытие мира в Логосе даёт кризис, «в таком кризисе покоится критическое» и «бессмысленно пытаться расписать, как выглядел бы» мир без Логоса.

Нет сомнений в том, что так или иначе *именуя*, интерпретируя время – мы имеем дело с силами судьбы, свидетельствующей о вовлечённости человека в таинственную работу колес мировой истории (ведь на санскрите время – *вартма* – исходно предполагает идею вращения) через использование того единственного скоротечного времени, которое нам дано.

Между тем, требуется понимание логики катастрофического развития – без этого невозможно оценить, например, глубину различия традиционных ценностей, вне всякого сомнения, сохраняющихся под напором парадигмы Модерна, и постмодернистского прочтения реальности, притязающего на господство в наши дни.

Кроме того, необходимо раскрывать предпосылки и факторы, под влиянием которых возникают, формируются и развиваются антитрадиционные модели миропонимания и человеческого отношения к жизни; безусловно, мы не могли бы понять современное нестабильное состояние планетарной цивилизации без пристального внимания к оформлению и господству на протяжении предшествующих столетий картины мира Нового времени.

Интересно, что процессы глобальных трансформаций прослеживаются далеко не только в генерализированной локализации на мир западной цивилизации, но и в более крупных масштабах: например, схожие процессы протекают в дальневосточном регионе земли, причём, начинаются там даже несколькими столетиями ранее. Обстоятельное указание на этот убедительный факт ставит глубокий вопрос об оправданности тезиса об исключительно европейской природе нигилизма. Пристальное рассмотрение всей этой проблематики помогает осознать важность традиционных, общечеловеческих и национальных, культурных ценностей.

*Чрезвычайное как насыщенный феномен
и основа культурно-цивилизационной динамики*

Необходимо обратить внимание на исключительную антропологическую значимость *чрезвычайного*, позволившего человеку в ходе культурно-цивилизационных трансформаций трансцендировать мир и самого себя.

Этимология *чрезвычайного* достаточно проста: она прямо указывает на отклонение напора привычного и одоление тягла обыденности. Приставка «чрез-» максимально приближена здесь по своему значению к «сверх-» и сближается с древнегреческим софийным «мета-», зовущим к подъёму поверх обыкновенного – к радикальному превозможению его пут и цепей. Между тем, понятно, что далеко не всякий обычай и обиход развёрнуты исключительно в измерениях повседневной плоскости и принадлежат господству её обыденности – напротив, всякая подлинная духовная традиция прямо относится к таинственной и ночной сфере реальности, где оказывается возможным и доступным большее, нежели то, что предполагалось плоскостным разумом в свете дня...

Открытие катастрофизма земного и космического бытия в первом приближении наводит на мысль, что не устойчивость, а неустойчивость является универсальной основой самого течения «реки времён» – однако же исходная «сверх-» и «вне-» положенность *чрезвычайного* вносит и нечто совсем иное в понимание его странной природы, существенно расширяющее гносеологические горизонты, подведомственные министерству *чрезвычайных ситуаций*.

С одной стороны, сам мир, большая вселенная в своём бытии, выступает своего рода насыщенным феноменом и *чрезвычайным* всепоглощающим событием – с другой же стороны, в его внутренней текучести и пластичности имеются весьма своеобразные контрапунктические точки, обладающие такими устойчивыми внутренней глубиной и внешней упругостью, что никак не позволяет однозначно свидетельствовать в пользу верховности становления, якобы господствующего надо всем, а значит – и над ними. Над ангелом становления возвышаются иные архонты...

На первый взгляд, *чрезвычайным* обусловлена динамика, а не статика макроистории; между тем, реперные точки культурно-цивилизационной динамики – рождение мировых религий, поднимающих человеческое существование над имманентным болотом. Именно последние обуславливают её осмысленные векторы, выводящие из кармы внутримирового животного-растительного и вещественно-энергийного хаоса – космизирующие и трансцендирующие человеческое бытие в целом.

Задумываясь о сущности *чрезвычайного*, мы ставим вопрос – *что* оно: феномен? ноумен? нонсенс? По Сартру, уже сама человеческая личность – *чрезвычайное*, поскольку это всегда скандал и кошмар *другого*. Но экзистенциалисты не выходят за пределы чисто антропологического замыкания, превращая, как выразился Б. Рассел, психологию в логику.

Чрезвычайное в его собственной сущности требует радикальной метафизики, ибо «не существует ничего, что может быть сопоставлено с метафизикой»: Принцип, Традиция, согласно Генону, принадлежат чрезвычайному, «Вселенской Возможности» – бесконечной метафизической потенциальности, предшествующей всякому «космическому проявлению».

С чрезвычайным глубочайшим образом связаны все профетические и календарные сюжеты, им обусловлена метафизика любого настоящего праздника, включающего и свой оборотный «зловещий» смысл. Древние мистерии уводили далеко за пределы обыденного, приобщая чрезвычайному и немислимому... Но и Гераклит Тёмный, отвращаясь от всеобщих мистерий, внимал глубочайшей стратегии чрезвычайного, нашедшей для него выражение в образах молнии и космического дизайна.

Культурно-цивилизационная динамика, генерализировавшая столько роскошных необычайных форм и смыслов – она же и кризис, и катастрофизм истории. Противовесом последнему всегда был поиск устойчивых оснований, связанных с возрождением культур, древних традиций. Правда, изнутри них всегда маячила внутренняя опасность постепенной инфляции в обыденность: и если ураническое Иранство всегда было чревато нарастающей катастрофой, то геомантическое Кушитство – подползающей стагнацией...

Чрезвычайное небанально настолько, что вообще находится как бы по ту сторону предпочтения динамики или покоя. Само различие последних представляется слишком тривиальным в опыте чрезвычайного. Оно есть нескудеющий творческий вызов, благодаря которому человек перерастает самого себя и, пробираясь через мировые провалы и космические катастрофы, совершенно чудесным образом восхищается небесными ангелами в сияющие чертоги своего Высшего Хозяина, где предвечно задумано Богу стать человеком – для того, чтобы человек стал Богом.

*Неподконтрольное и его смысл в условиях комплексной безопасности
(неподконтрольный хаос и хозяйствующая цивилизация)*

Утопическая сторона цивилизационного идеала тотальной безопасности особенно рельефно оттеняется мыслью С. Н. Булгакова, что «вся история есть одна мучительная трагедия» – на этом фоне становится практически очевидным, что безопасность должна быть понята как раскрывающееся в экстремальных условиях качество высокой профессиональной культуры и этики.

Человек всегда стремился к гармонизации своего жизненного мира. Наличие революций и войн, боли и смерти, болезней и катастроф, агрессии и ненависти – никогда не позволяло историческому человечеству, вопреки Гегелю, признать «всё действительное» вполне «разумным», соразмерным и доступным нашему пониманию. Сам исходный кризисологический характер «логосных структур» (говоря языком новейшей дугинской «Ноомахии») не позволяет нам долго оставаться во сне короткого гармонического замыкания.

«Если бы мы не были такие эгоисты, - отмечал Булгаков, - если бы мы не были заняты постоянно своими делами, то покой и счастье стали бы навсегда невозможны для нас, стоит только открыть глаза и уши, прислушаться к голосам этого мира, мы услышим от всех времён и народов, от прошлого и настоящего нестерпимый стон, проклятия, жалобы, плач детей, мы почувствуем, что земля под нами пропитана кровью и весь этот мир и вся история есть одна мучительная трагедия. Мы не можем вынести и вместить этого сознания, мы слишком любим себя и свой покой, и только потому мы живём в относительном равновесии».

Мыслитель видит в такой гармонизации частной жизни «относительное» противоядие «мировой скорби» – об этом красиво писал за полвека до С. Н. Булгакова Фр. Ницше: «Вплотную рядом с мировым горем, и часто на вулканической почве, человек развёл свои маленькие сады счастья. Будем ли мы рассматривать жизнь глазами того, кто хочет от бытия лишь одного познания, или того, кто покоряется и смиряется, или того, кто наслаждается преодолённой трудностью, – всюду мы найдём редкие ростки счастья рядом с несчастьем – и притом, тем более счастья, чем вулканичнее была почва; но было бы смешно говорить, что этим счастьем оправдано само страдание».

Между тем, неоднократно обращаясь к этой метафизике мировой скорби, мы не сказали ещё о том, что по мере исторического раскрытия неподконтрольности хаоса, базисной нестабильности бытия, хрупкости самого мироздания, фундаментальной нестационарности Вселенной, причём, как мегамира, так и микромира – возникает и укрепляется устойчивая потребность планетарного оформления некоего глобального противовеса вышеуказанной зыби существования, его сыпучим руинам и метаморфозам. Появляются утопии, связанные с верою в реальную возможность исторического достижения гармонического мироустройства: например, нового «золотого века», потерянного в далёком прошлом, коммунизма, ноосферы, иными словами – светлого будущего как некоей грядущей эпохи, причём, чаще всего в конфликте с религиозной обращённостью к надвременной вечности.

Цивилизационный идеал тотальной безопасности принадлежит именно этой референтной группе. Неподконтрольность мыслится изнутри такой модели как отклонение от идеала, как торможение на пути его повсеместной реализации, как нечто субъективно-порождаемое и объективно-устраняемое. Отчасти, если не изредка, это случается и так, укрепляя иллюзии хозяйствующего на земле субъекта...

На самом же деле субъективная неподконтрольность укоренена не в совокупности частных сбоев той или иной антропогенной системы – но в самом неподконтрольном, которое оказывается объективно значимым, хотя и ускользающим от нашего распоряжения и контроля. Неподконтрольное и неподконтрольность связаны. Но они связаны примерно так, как связаны космос и косметика, имеющие в корневой структуре своей единой семантики положение красоты, своего рода – тотальный дизайн, исходное оформление реальности, не нами в мир положенные.

М. Хайдеггер, ставя «вопрос о технике», указывал на определённый «риск», связанный с «тайной её сущности»: ведь именно широкоформатное техническое обеспечение человеческого существования как бы выбрасывает человеческую жизнь за устойчивые, устоявшиеся веками и тысячелетиями, пределы человекосоразмерности окружающей нас реальности, давно уже не соотносимой с окрестностями, переходящими в лес и поле...

Техника в большей степени управляет человеком, чем сам человек техникой – в такой технотронности правит сам способ существования хозяйствующей цивилизации, связанный с циклопическим расширением естественных человеческих возможностей. Но, как любил говорить один из лучших переводчиков М. Хайдеггера, а в прошлом – личный секретарь А. Ф. Лосева, В. В. Биbihин: «Тот, кто понял, что бурю в океане создают не корабли, тому естественно задуматься о вещах, превышающих человеческое».

Все современные планетарные проекты направлены на тотальную разумную регуляцию человеческой и, шире, вообще земной жизни – здесь они, безусловно, воспроизводят потеснённое монотеистическими религиями язычество с его тотальным магизмом и искусствами управления реальностью. В середине XX века, сидя на грантах английского королевского двора, А. Дж. Тойнби великолепно напомнил всем этим хозяйствующим господам, что не что иное, как именно «крушения цивилизаций – это колеса, на которых религия поднимается на небеса».

Таким образом, профессиональным службам спасения и в дальнейшем необозримом историческом будущем – всегда найдётся достойное дело. Однако что же остаётся после представленного краткого критического обзора исторически нарастающего тоталитета самой риторики безопасности для специальных служб безопасности? – это закономерный и важнейший вопрос, отсылающий непосредственно к существу их дела: безопасность в таком контексте должна быть прочитана как высочайшее качество профессиональной культуры и этики, символически раскрывающееся в экстремальных условиях, реализуемых всё-таки в мире предельных опасностей. Здесь не должно быть иллюзий.

«Трости надломленной не переломит...» (Матфей, 12 : 20), – так свидетельствует евангелист Матфей об Иисусе Христе, в образе которого благодатно открывается спасительный путь в безопасную безветренную страну (куда не летят самолёты и не едут поезда), простирающуюся уже за пределами того мира, где царствуют стремнины и пропасти, бездны и млы...

Сикстинская Мадонна в неокатолическом и неоправославном культурном сознании XX века

Проанализировав иконологическое восприятие Рафаэлевой Мадонны Мартином Хайдеггером и выделив основную мысль в его рецепции, мы попытаемся целостно охарактеризовать специфику онтологического восприятия явлений искусства и культуры в Новое время. Для этого

рассмотрим ценностную эволюцию, проделанную отцом Сергием Булгаковым в осмыслении онтологического статуса рафаэлевского шедевра и обратим внимание не только на различия в итоговых позициях, но и на близкую культурно-историческую диагностику эпохи Нового времени, осуществляемую в работах Булгакова и Хайдеггера.

Хайдеггер, с детства воспитанный в католической вере, в небольшом очерке под названием "О «Сикстинской Мадонне»", начинает своё осмысление с многозначительного тезиса, предполагающего признание глубинной взаимосвязи между вочеловечением Господним и человеческим творчеством, что было и сквозной темой для русской религиозно-философской мысли XIX–XX веков; с другой же стороны в своей ёмкой фразе немецкий мыслитель указывает и на проблемный характер отношения искусства и действительности: «Вокруг этого образа собираются все не решённые ещё вопросы об искусстве и художественном творении». При этом Хайдеггер понятие «образа» поднимает на непривычную для расхожей современной эстетики онтологическую и даже ипостасную высоту: «Слово «образ» означает всегда лишь одно: лик – то, что смотрит на нас...». Современность же современной эстетики исчисляется им последними веками европейской культуры Нового времени: «Если «Сикстинская Мадонна» стала станковой картиной и музейным экспонатом, то в этом обстоятельстве скрывается собственное протекание истории западного искусства со времён Ренессанса». Между тем секуляризация не только не затронула глубинно-корневых оснований традиционного религиозно-ориентированного искусства, но и не выветрила вполне способность восприятия его сакральной сущности: «...«Сикстинская Мадонна»... была, а это значит, и остаётся, хотя и в превращении, единственным в своём роде живописным образованием». Характеризуя это превращение, Хайдеггер справедливо утверждает, что Она исходно «привязана к одному храму и... требует, чтобы её выставляли... определённым образом», в то время как ныне, находясь в Дрезденской галерее либо выставляясь где-то ещё, «образ блуждает на чужбине».

Почему возникает такое убеждение? Потому что «музейные представления всё ровняют – всё сводят к единообразию «выставленного». На выставке всему найдётся место, но не всё находит там своё место», тогда как, по убеждению католика Хайдеггера, «Сикстинская Мадонна» неотделима от церкви в Пьяченце...».

Но далее мыслитель настаивает на большем, нежели просто традиционалистское противопоставление сакрального и профанного, храма и музея: «...в одном-единственном случае – в совершении этого единственного в своём роде образа – ...образ... образует... окно, - потому-то он и не простой алтарный образ в привычном смысле. Это алтарный образ в гораздо более глубоком смысле». О чём идёт речь? Для Хайдеггера очевидно, что она здесь должна вестись в сотериологическом русле, причём, так, как это понимается изнутри христианской церковной литургической традиции, а именно – об исключительном событии Спасения, имеющем всечеловеческое значение, само

по себе не зависящее от того воспринимают его в полной мере все люди либо же нет: «...образ... *есть* не что иное, как внезапность свечения. Мария несёт на своих руках младенца Иисуса *так*, что сама же она приносится – про-изводится им в своё при-бывание – всякий раз её выход в наглядность производит то сокровенно таящееся, что присуще её истоку».

Хайдеггер указывает не просто на иконографичность, но и на евхаристичность картины Рафаэля: «И Мария, и младенец Иисус бытийствуют в приношении... <...> ...совещается явление вочеловечения Господня – совершается то самое превращение, которое на алтаре совершается как самое центральное событие литургии, как пресуществление». И далее он поясняет и развёртывает свою мысль: «...образ – не отображение и не символ святого таинства пресуществления. Образ – это явление-свечение того времени-пространства, которое есть то место, где совершается таинство пресуществления. Такое место – это всегда алтарь одной из церквей. Эта церковь неотделима от этого образа, и наоборот». В итоге мы видим, что для Хайдеггера не только онтологичность, ипостасность, но и евхаристичность, а также храмовость в специфически церковно-христианском смысле оказываются неотъемлемыми атрибутами Сикстинской Мадонны Рафаэля.

Специфика христианского храма – отнюдь не в его локализации в конкретном месте земли, но в его космологической и сотериологической уникальности: «...единственность места – скромное, неприметное место в церкви, одной из многих. Эта церковь в свою очередь – а это значит, и всякая иная отдельная церковь в её же роде, – все они взывают к единственному в своём роде образу... этот образ, основывает и завершает здание церкви. Так образ образует место, на котором совершается... явление Богочеловека».

В заключение Хайдеггер проявляет смирение и вполне в духе древних христианских книжников пишет: «Истина образа – его красота. Но чувствую, что слова мои остаются лепетом – а этого мало». Для нас же остаётся очень важным и это заключительное указание на *единство красоты и истины*, которое могло бы быть интерпретировано и вполне патристически. В целом же, очевидно, что в этой небольшой статье подчёркивается онтологизм культурного опыта и активизируются сакральные корни человеческой культуры на фоне её тотальной десакрализации в Новое время...

Характеризуя же вообще специфику онтологического восприятия явлений искусства и культуры необходимо отметить, что оно связано с отказом от расхожей интерпретации феномена художественного как некоей психолого-гносеологически обусловленной «второй реальности» и восприятием его более непосредственно – как онтологической структурности, то есть – первореальности свечения самого Бытия, эйдетики мироздания. И вот здесь как раз очень интересно, что в опыте такого высвечивания высветляются не только сакрализирующие начала и духовно-созидательные смыслы, но и глубокая метафизическая дегенерация новоевропейского человечества, влекущая за собою тотальную меонизацию человеческой жизни.

Обращаясь к рецепции Сикстинской Мадонны отцом Сергием Булгаковым, отметим, что этот сюжет разрабатывается им подробно как минимум в двух материалах – «Зовы и встречи», вошедшие в книгу «Свет невечерний», и «Две встречи (1898 – 1924)»; к последнему как более подробному мы и обратимся.

Две булгаковские встречи разделяет четверть века, о которых отец Сергей пишет так: «... всю свою зрелую жизнь я «бойкотировал запад», славянофильствуя, и за границу почти не ездил...». О первой встрече с Рафаэлевой Мадонной он говорит следующее: «... я был тогда глупым-глупым, наивным-наивным марксистом, с благоговением взиравшим на самую улицу, по которой ступали «вожди», и в услаждение была мне вся тошнота берлинского асфальта и убийственное бездушие улиц. <...> ... состояние молодого социал-идеотического щенка продолжалось, конечно, недолго, и очень скоро и быстро началось «линяние»... Ходил я по картинным галереям... увидел и с первого же взгляда принял в сердце Сикстинскую Мадонну Рафаэля в Дрездене. Это не было чисто художественное впечатление, эта встреча явилась *событием* моей жизни, - вернее сказать, то было настоящее духовное потрясение...».

Булгаков говорит здесь о близком хайдеггеровскому восприятию ипостасном и онтологическом характере этой встречи, когда не мы смотрим на икону (чаще всего в молитвенном акте мы и вообще не смотрим, а склоняет очи и голову перед иконографическим образом!), а она смотрит на нас: «... мне глянули очи Царицы Небесной, грядущей в небесах с Превечным Младенцем. <...> Они знают, что ждёт Их, на что Они обречены, и вольно грядут Себя отдать совершить волю Пославшего... Я (тогда марксист!) невольно называл это созерцание молитвою...».

О второй встрече – четверть века спустя – отец Сергей пишет так: «Давно позабыто мальчишеское социал-идиотство, слиняло и славянофильство, окончательно определились, наконец, мои церковные судьбы. <...> ... я по велению судеб снова неожиданно получил бессрочную командировку в Европу. <...> Остановка в Дрездене между поездками. <...> Первое впечатление было, что я не туда попал и передо мной не она. Но скоро узнаю и убеждаюсь, что это она, и, однако, действительно, не она, или я уже – не – он. Увы! Не ударила в сердце радостною волною горячая кровь, оно не дрогнуло, осталось спокойно. Неужели же так охладилось за всю долгую жизнь?».

В итоге же, преодолевая рефлексии психологического характера, Булгаков делает принципиальнейший для нашего последующего понимания этого нового отношения вывод с последующим описанием новых впечатлений: «... моя не состоялась встреча... я не увидел Богоматери. Здесь – красота, лишь дивная человеческая красота, с её религиозной двусмысленностью, но... безблагодатность. Молиться перед этим изображением? – да эта хула и невозможность! Почему-то особенно ударили по нервам эти ангелочки и парфюмерная Варвара в приторной позе с кокетливой полуулыбкой. Я помню, что и раньше всегда мне это мешало, но я как-то сравнительно легко

справлялся с ними. Но теперь это ощущалось мною как откровенное нечестие, неверие и какая-то кощунственная фамильярность: ну можно ли, после видения Матери Божией, брать такой тон, как будто глумиться над собственной святыней? <...> ...я... впился глазами в лики Матери и Младенца. Без вдохновенья, с щемящей болью от пустоты в сердце... Одно стало для меня уже с первого взгляда – увы! – несомненно: это *не* есть образ Богоматери, Пречистой Приснодевы, не есть Её *икона*. Это – картина, сверхчеловечески гениальная, однако совсем иного смысла и содержания, нежели икона. Здесь явление прекрасной женственности в высшем образе жертвенного самоотдания, но «человеческим, слишком человеческим» кажется оно. Грядёт твёрдой человеческой поступью по густым, тяжёлым облакам, словно по талому снегу, юная мать с вестим младенцем. Это, может быть, даже и не Дева, а просто прекрасная молодая женщина, полная обаяния, красоты и мудрости. Нет здесь девства, а наипаче Приснодевства, напротив, царит его отрицание – женственность и женщина, пол. Приснодевство же свободно и от женственности, ибо оно выше пола, оно освобождает от его плена. Посему Пречистая Приснодева не может быть рассматриваема как женщина, хотя Она выражает женскую ипостась в человеке. <...> Присно дева... пребывает превыше пола. <...> ...ложным... оказывается всякий натурализм при её изображении...». Указывая на «ослепительную мудрость православной иконы», отец Сергей говорит, что «это она обесвкусила» для него «Рафаэля вместе со всей натуралистической иконографией», где явственно «вопиющее несоответствие средств и заданий», поскольку «видение сверхприродного, благодатного состояния мира» не редуцируемо к «религиозной живописи», ибо последняя «никогда не достигает цели, если видит своё достижение в религиозном, а не в живописном эффекте».

«Этим, - подчёркивает Булгаков, - определяется судьба всего Ренессанса как в живописи, так и в скульптуре и архитектуре. Он создал искусство человеческой гениальности, но не религиозного вдохновения. Его красота не есть святость, но то двусмысленное, демоническое начало, которое прикрывает пустоту, и улыбка его играет на устах леонардовских героев». Характерно, что аналогичная точка зрения относительно Леонардо да Винчи развивалась Акимом Волынским, отцом Павлом Флоренским, А. Ф. Лосевым – то есть самыми яркими и глубокими представителями русской эстетической мысли начала XX века. В частности Лосев писал о «двусмысленной улыбке-гримасе» знаменитой Моны Лизы: «...стоит только всмотреться в глаза Джоконды, как можно без труда заметить, что она, собственно говоря совсем не улыбается. Это не улыбка, но хищная физиономия с холодными глазами и с отчётливым знанием беспомощности той жертвы, которой Джоконда хочет овладеть и в которой кроме слабости она рассчитывает ещё на бессилие перед овладевшим ею скверным чувством. <...> Мелкокорыстная, но тем не менее бесовская улыбочка выводит эту картину далеко за пределы Ренессанса...».

Разумеется, возможен и совсем иной не лишённый глубины взгляд на Джоконду, который приводит, например, Р. Уоллейс в качестве цитаты из неизвестного автора в книге «Мир Леонардо» и который, похоже, разделял поздний Андрей Тарковский: «Эта красота, к которой стремится изболевшаяся душа, весь опыт мира собраны здесь и воплощены в форму женщины... Животное начало в отношении к жизни в древней Греции, страстность мира, грехи Борджия... Она старше скал, среди которых сидит, как вампир, она умирала множество раз и познала тайны гробницы, она погружалась в глубины морей и путешествовала за драгоценными тканями с восточными купцами, как Леда, была матерью Елены Прекрасной, как святая Анна – матерью Марии. И всё это было для неё не более чем звуком лиры или флейты». Но весьма характерна эта церковно (!) недопустимая антиномичность: содомия, разврат, кровопийство – святость, материнство, жертвенность...

Вспоминая впечатления от первой встречи с Мадонной, отец Сергей рассказывает о том, как он попробовал поделиться ими со своим марксистским окружением и встретил в ответ только «варварство» и «духовную грубость», сопоставимые с неприличной бранью в церкви: «Мадонна в... социал-демократическом сознании вызывает... только мужскую похоть». Аналогично реагировал и отлучённый от церкви новый законоучитель человечества, с которым Булгакову довелось лично общаться в свои юные дни: «Пример подобной же изощрённой грубости относительно Мадонны я имел ещё в беседе с Л. Толстым... Я имел неосторожность в разговоре выразить свои чувства к Сикстине, и одного этого упоминания было достаточно, чтобы вызвать приступ задыхающейся, богохульной злобы, граничащей с одержанием. Глаза его загорелись недобрым огнём, и он начал, задыхаясь, богохульствовать. «Да, привели меня туда, посадили... я тёр её, тёр ж..., ничего не высидел. Ну что же: девка родила малого, девка родила малого, только всего, что же особенного?» И он искал ещё новых кощунственных слов, – тяжело было присутствовать при этих судорогах духа».

Но интересно, что, спустя четверть века, отец Сергей берёт эти некогда «кощунственные» для него слова на вооружение для новой недоступной ему тогда ещё позиции и её аргументации: «Теперь я увидел и почувствовал нечистоту, нецеломудрие картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную её нескромность, - пишет он, - в изображении Мадонны неуловимо ощущается, действительно, мужское чувство, мужская влюблённость и похоть. <...> Икона не даёт места похоти и её тончайшим услаждениям, поэтому она суха и бессодержательна для их любителей, но потому на икону можно молиться трезвенно и без соблазна. А здесь? <...> ...чисто женское очарование... преднамеренная нескромность и тонкая чувственность... чуть-чуть больше чем следует приоткрытые волосы, нежность кожи и поворот шеи, очертание рта, красота рук и ног... женская прелесть... <...> К слову сказать, такую красоту и знал только Достоевский, свидетельствующий о наличии в ней и содомских и миротворческих начал, видевший в ней арену борьбы Бога с дьяволом. Про эту красоту Ренессанса

нельзя сказать, чтобы она могла «спасти мир», ибо сама она нуждается в спасении».

Впрочем, нуждается ли? В следующем шаге своей мысли отец Сергей идёт дальше и указывает на прельстительность и духовную гибельность этого культурного опыта: «...шокирующая эротика... составляет душу картины. <...> ...ложная и греховная мистическая эротика отразилась и в русской литературе, <...> ...делала Приснодеву, Пречистую и Пренепорочную, предметом мужских чувств и вздыханий (чего вообще не бывало на Востоке, кроме как в туманных низинах гностицизма)...». Он особо отмечает «глубокое проникновение» всех этих элементов «в душу западного христианства, вместе с духом рыцарства и его культом», а уже через них вторичное влияние в Новое время, в частности, на русское литературно-романтическое сознание в XIX веке. Источник болезни – «фамильярность с Божеством... мистическое обмирщение, торжество языческого мироощущения, жертвою, а вместе и орудием которого сделались деятели Ренессанса». Нам представляется, что он указан совершенно точно.

Интересно, что и такой крупный филолог, как Ф. И. Буслаев своевременно писал о том же: «Ни в чём так резко не оказывается на Западе разлад между цивилизацией и религией, как в религиозной живописи»; новейшим художникам «вместо идеалов Св. Писания... в Мадонне или Иоанне Предтече виделись только любопытные для этнографии типы Палестины, или по крайней мере Евреи Римского квартала Гетто»; «в Италии... Богородица и некоторые Святые сделались до такой степени человечны, что давали повод к соблазну людей благочестивых».

Отец Сергей Булгаков за четверть века до неокатолического теолога Романо Гвардини и за полвека до православного подвижника в Америке иеромонаха Серафима Роуза даёт великолепную духовную диагностику Новому времени, последовательно вскрывая корневые слои и основания метафизической болезни: «...свидетельство духовного состояния западного мира, более подлинное и убедительное, чем все фолианты богословия... языческое человекобожие... <...> ...люди не видят, не понимают этого подмена... <...> ...прямая дорога отсюда, чрез это открывается в «новое время» с его пустотой и падением... <...> ...сопоставление европейского Запада и византийского Востока, который при всех своих ересьях, грехах и преступлениях мистического блуда вообще не знал... <...> ...на Западе воспользовались античностью, чтобы её осодомить... <...> ...то, что с такой остротой я почувствовал в Сикстине, это же самое имеет силу для всей религиозной живописи Ренессанса. <...> ...очеловечение и обмирщение божественного, <...> ...в терминах богословия... восторжествовало некое художественное арианство или же монофизитство... <...> ...божественное потускнело и заслонилось человеческой красотой... <...> ...человеческое без духа перестало быть человеческим, стало плотским. Это оплотянение человечества и ведёт к религиозному упадку нового времени... <...> ...это могущественнее Лютера и реформации... <...> ...отрыв Запада от Востока... духовно обездолил Запад более существенным образом, нежели Восток...».

В итоге же отец Сергей квалифицирует как «заблуждение» рассмотренное нами выше хайдеггеровское «мнение, будто бы картина Рафаэля является иконой и вообще «Мадонной»...»; самое большее, что здесь можно признать, согласно Булгакову, это – «прекрасную человечность», «героическое искусство», «трагическую жертвенность и волю к ней», «высший amor fati», «изображение пути человеческого восхождения», «трагическую судьбу», иными словами – добродетели античного мира, но истинно «трагический путь необходимо ведёт к религии», и он был пройден древним человечеством, призванным через Благоую Весть в неотмирное Царство Христа.

Призывая «не смешивать человеческого и благодатного», отец Сергей в итоге всё-таки признаёт за картиной Рафаэля, как и за любым явлением культурной жизни, некую онтологическую силу: она для него остаётся «творением, которое» само «смотрит в душу с своего холста и собою меряет времена и сроки души».

Кто ближе к истине: Хайдеггер или Булгаков? Православные, католики, евангельские христиане, агностики, атеисты, кто-то ещё – могут по-разному ответить на этот очевидный для нас в своей постановке и потому совсем не такой уж простой вопрос. Он требует прежде всего неких усилий в первую очередь экзистенциального, а не только теоретического характера. Поражают глаза младенца Христа на картине Рафаэля: они действительно смотрят на нас и видят всё... При конфессионально и мистически обусловленных различиях, Хайдеггер и Булгаков близки в диагностике состояния культуры Нового времени, они дополняют друг друга, а это в культурологическом отношении не менее важно, чем типизация различий.

Проблемное поле культурфилософии и богословия культуры для Нового времени не сводимо только к типологии многообразия культурно-исторического опыта, что само по себе, конечно же, очень важно и заслуживает всяческого внимания и изучения. Говоря о глобальном кризисе традиционных форм как объединяющем показателе культуры Нового времени, отметим: ещё не достаточно учитывалось большинством крупных авторов, писавших о «новоевропейском нигилизме», что для Нового времени была характерна и своя специфически религиозная настроенность, отнюдь не уступающая в интенсивности эпохам предшествующим, однако характеризующаяся прежде всего радикальной неоднородностью привлекаемых путей и смыслов, хотя и заведомо трансцендирующих всю проблематику так называемого межконфессионального диалога, слишком рационалистичного и абстрактного для всего реально пережитого в культурной истории на протяжении последних столетий. В конечном итоге, эта высокая мозаика слагается сначала из глубоко индивидуализированных духовных опытов, а затем, уже на излёте XX века из их беллетризованных осколков. Кризис мифологического сознания, составляя основу всей макроистории человеческой культуры, обретает изнутри собственно христианской истории дополнительное и продуктивное напряжение, однако романтический «поворот к мифу» в последние века, то есть во время, именуемое в большой истории культуры «новым», породил

совершенно новое качество прежде небывалого неомифологического сознания...

Мифопоэтика культуры индивидуально-авторского стиля иллюстрируется тем несомненным фактом, что концептуально репрезентированные Вселенные Гегеля и Шопенгауэра значительно дальше отстоят друг от друга в каком угодно отношении, чем древние миры Вавилона и Египта, Индии и Китая... Латентное движение к такой субъективизации и релятивизации реальности можно проследить от античных истоков самой философской мысли, совершенно по разному отвечавшей на знаменитый фалесовский вопрос «Что есть Всё?»... Ж. Делёз и Ф. Гваттари, отвечая на вопрос «что такое философия?» пишут: «...именно греки окончательно зафиксировали смерть Мудреца и заменили его философами, друзьями мудрости, которые ищут её, но формально ею не обладают. Однако между философом и мудрецом различие не просто в степени, словно по некоторой шкале: скорее дело в том, что древний восточный мудрец мыслил Фигурами, философ же изобрёл Концепты и начал мыслить ими» – антропологическая основа чисто философских построений вполне очевидна. Однако же, начиная с Вико и Гердера, Фабра д'Оливе и Гамана, Хомякова и Леонтьева, Ницше и Шпенглера – основоположники культурологической мысли, оставаясь в указанном смысле философами, тем не менее обращаются в своей рефлексии к религиозно-мифологической мудрости, то есть к до- и сверх- философским основаниям человеческого бытия, иными словами – к его теологической праоснове.

Взаимо-отчуждение сакрального и светского преодолевается, согласно в чём-то близкого отцу Сергию Булгакову западному теологу Паулю Тиллиху, в некоей теологии культуры, направленной на открытие сущностного единства религии и культуры. Тем не менее, нельзя не видеть кризисности и проблемности самого смыслового узла, в который пытается по-своему завязать культуру и религию Новое время.

Контринициация и десакрализация:

ведущие процессы в политике, эстетике, экономике, религии и науке

М. Хайдеггер, осмысляя процессы, происходящие в политике, эстетике, экономике, религии и науке писал: «Нигилизм, если мыслить его по его сущности, – это, скорее, основополагающее движение в историческом совершении Запада. И такова глубина этого движения, что его разворачивание может лишь повести к мировым катастрофам. Нигилизм – это всемирно историческое движение тех народов земли, которые вовлечены в сферу влияния Нового времени. Поэтому он и не явление только лишь современной эпохи, и не продукт XIX века, когда, правда, обострилось внимание к нигилизму и вошло в употребление само слово. Точно так же нигилизм и не порождение отдельных наций, чьи мыслители и литераторы говорят о нигилизме. Может случиться и так, что мнящие себя незатронутыми им наиболее основательно

способствуют его разворачиванию. Зловещ и неприятен гость, неприятнейший из всех, – ещё и тем зловещ, что не может назвать свой исток. И воцаряется нигилизм не только лишь тогда, когда начинают отрицать христианского Бога, бороться с христианством или, скажем, вольнодумно проповедовать незамысловатый атеизм. Пока мы ограничиваем свой взор исключительно таким отвращающимся от христианства неверием и его проявлениями, наш взгляд задерживается на внешнем, жалком фасаде нигилизма».

Глобальная десакрализация, согласно Р. Генону, составляет основное содержание человеческой истории, однако она чревата множеством подмен – псевдосакрализаций. Новое время претендует на радикальное расколдовывание мира; определяя этот процесс как поэтапное поствозрожденческое становление нигилизма: либерализм → реализм → витализм → нигилизм разрушения (отец Серафим Роуз, «Человек против Бога»); капитализм → социализм → анархизм (А. Ф. Лосев, приложения к «Диалектике мифа») – нельзя не заметить стоящее за всем этим «всемирно-историческое движение тех народов земли, которые вовлечены в сферу влияния Нового времени» (М. Хайдеггер). Оккультно-неогностическая «трансмутация истории» (А. Неклесса) в достаточно короткие в макроисторических масштабах сроки, исчисляемые всего несколькими столетиями, приводит к особому выделению и последующей жесткой дифференциации таких сфер человеческой жизни как политика, эстетика, экономика, религия, наука – совершенно очевидно при незашоренном современными теоретическими предрассудками взгляде, что Средние века и древность вообще не знали о таких разделениях и всё это взаимно поддерживалось и пребывало лишь как едва вычленимые аспекты какого-то более глубокого всепроникающего единства. Более того – мир и знание о нём составляли фундаментальную символическую целостность, которая была разрушена по мере углубления в Новое время: достаточно сказать, что в античной древности учёные трактаты «О природе» писались в стихах, а средневековый Данте даже не помышлял о литературе... Интересно, что эта атомизация-элементализация, всё же имея некоторые античные философские предпосылки, порождает новый профанический псевдохололизм – в его развёртывании сказывается специфическая метафизика Нового времени, суть которой хорошо передана в знаменитой ленинской фразе, что «в мире ничего нет, кроме развивающейся и движущейся материи». Указывали на то, что буржуазное сознание и тот «могильщик», что неуклонно следует за ним, кладёт конец всякой метафизике – но очевидно, что её место никогда не остаётся пустым, а кроме того мы сегодня уже далеки от подростковой мысли, что капитализм исключительно «стихийен» – так, например, Ф. Бродель и А. Неклесса справедливо говорят нём о как об управляемом «противорынке»... Фрактальный мировоззренческий униформизм Нового времени мыслит всё по своему «просвещённому» подобию и в своих понятийных границах, что обретает черты гротескные и комические: появляются «баскетбольные жрецы» и «сакральные потребители»...

Темы рефератов (творческих работ)

1. Пессимизм А. Шопенгауэра и философия культуры Ф. Ницше
2. В. Дильтей и А. Бергсон: дуалистическое учение о природе и истории
3. Морфология культуры О. Шпенглера
4. Культурологические идеи А.Дж. Тойнби
5. Антропологические идеи М. Шелера
6. Теологическая культурология Р. Гвардини
7. Философия культуры И.А. Ильина
8. Философия культуры Н.А. Бердяева
9. Философия культуры К. Ясперса
10. Первобытная онтология М. Элиаде
11. Онтологическая герменевтика М. Хайдеггера
12. Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера
13. Философское имяславие в России: В.Ф. Эрн, отец Павел Флоренский, отец Сергей Булгаков, А.Ф. Лосев и их современные последователи
14. «Глубинное» и «вершинное» в опыте осмысления культуры: теория архетипов К.-Г. Юнга и логотерапия В. Франкла
15. Эзотерический традиционализм Р. Генона и его рецепция в современной России
16. XIX век как культурно-исторический феномен
17. Культурно-морфологические концепции
18. Теория метакультурных типов
19. Античность и современный мир
20. Византизм и «Третий Рим»
21. «Фаустовская» культура
22. Феномен «американизма»
23. Проблема «столкновения цивилизаций»
24. Эгология и метафизические предпосылки терроризма
25. Традиционные культуры: проблемы изучения
26. Культурные особенности современной России
27. Р. Генон о кризисе современного мира
28. К.- Г. Юнг о современных мифах
29. Современная космология и уникальность человеческого бытия в мире: экзистенциальная проблематика
30. Проблематика Нового времени в работе Р. Генона «Кризис современного мира»
31. Проблематика картины мира в работе М. Хайдеггера «Время картины мира»
32. Трансформация представлений о времени в культуре Нового времени
33. Трансформация представлений о пространстве в культуре Нового времени
34. Десакрализация и абсолютизация человеческой власти в культуре Нового времени

35. Развитие новых экономических отношений в культуре Нового времени
36. Новоевропейская картина природы
37. Типология художественных стилей в культуре Нового времени
38. Религиозное чувство в культуре Нового времени
39. Тема Востока в культуре Нового времени
40. Закат символического миропонимания в китайской культуре Нового времени
41. Русский мир в культуре Нового времени

Тесты

1. Автор работы «Никомахова этика», где представлены основные морально-нравственные понятия

1. И. Кант
2. В. Соловьёв
3. Аристотель
4. Ф.Ницше
5. Платон

2. Моральные принципы практического поведения людей ... (этикет). К категориям универсальной этики НЕ относится

1. добро
2. честь
3. совесть
4. мужество

3. Категория этики, отражающая отношение личности к обществу, выражающееся в нравственной обязанности по отношению к ним в данных условиях

1. стыд
2. честь
3. долг
4. страх

4. Античный философ, выделявший социальность и разумность как две основные характеристики, отличавшие человека о животного....

Представителей сократических школ принято называть

1. сократофилы
2. сократики
3. сократофобы
4. сократоподы

5. Киренская школа развила принципы Сократа в направлении последовательного

1. гедонизма
2. утилитаризма
3. эвдемонизма
4. утопизма

6. Эпоха в которой человек рассматривался как часть мирового порядка, установленного Богом ...

7. Философ Средневековья, утверждавший противоположность независимых души и тела –

1. Эразм Роттердамский
2. Фома Аквинский
3. Николай Коперник
4. Августин Блаженный
5. Леонардо да Винчи

8. Эпоха, характеризующаяся пафосом гуманизма, автономией человека, вера в его безграничные возможности

1. Возрождение
2. средние века
3. Античность
4. Новое время

9. Основные проблемы этики средних веков НЕ включают проблему:

1. проблема оправдания Бога за существующее в мире зло, разработанная в рамках теодицеи (учения о богооправдании)
2. проблема соотношения божественной благодати и свободной воли человека в его нравственном поведении
3. проблема спасения души
4. проблему эвтаназии

10. Эпоха, выдвинувшая на первый план ценности гуманизма ...

1. Возрождение
2. средние века
3. Античность
4. Новое время

11. Эпоха, в которой ценности связывали с божественной сущностью и приобретают религиозный характер ...

1. Возрождение
2. Античность
3. Новое время

4 средние века

12. Теория естественного права возникла ...

1. в эпоху Возрождения
2. в Античности
3. в 19 веке
4. в 20 веке
5. В эпоху Просвещения

13. Субъективный принцип нравственности по Канту –

1. стыд
2. честь
3. долг
4. страх

14. Автор слов: «Кто превращает себя в червя, тот не должен потом жаловаться, что его топчут ногами» –

- 1 Ф. Аквинский
- 2 Сократ
- 3 И. Кант
- 4 Ж.-Ж.Руссо

15. Мораль – это

1. традиции, существующие в обществе
2. система этических смыслов и ценностей, задающая им гуманистический характер
3. межличностные отношения

16. Учение о ценностях – ...

- 1 аксиология
- 2 гносеология
- 3 праксиология
- 4 семантика

17. Философ античности, считавший, что ценности носят абсолютный характер ...

1. Сократ
2. Цицерон
3. Фалес
4. Аристотель

18. Понятие, указывающее на культурное, общественное или личностное значение явлений и фактов действительности ...

1. ценность

2. потребность
3. важность
4. нужда

19. Положительная или отрицательная значимость объектов окружающего мира для человека, общества в целом, определяемая вовлеченностью в сферу человеческой жизнедеятельности ...

20. Категория этики, отражающая отношение личности к обществу, выражающееся в нравственной обязанности по отношению к ним в данных условиях ...

1. стыд
2. честь
3. долг
4. страх

21. «Милосердная любовь является средством маскировка себялюбия, зависти, потворствования слабостям человека» – писал ...

1. Ницше
2. Цицерон
3. Кант
4. Гегель

22. Любовь – метафизическая основа нравственности

1. Ф.М. Достоевский
2. И. Кант
3. Л.Н. Толстой
4. В.С. Соловьев

23. Заповедь любви может быть реализована на основе ...

1. стыда и совести
2. чести и достоинства
3. долга, склонности и сострадания
4. страха и страдания

24. Доброжелательное, сострадательное отношение к другому человеку – это ...

1. справедливость
2. заботливость
3. миролюбие
4. милосердие

25. Милосердие является средством и содержанием ... человека.

1. справедливости

2. заботливости
3. сострадания
4. самосовершенствования

26. «Бескорыстное благоволение» –

1. справедливость
2. заботливость
3. сострадание
4. любовь

27. Закон справедливости Моисея (Декалог) является всеобщим законом, необходимым из-за обособленности людей – утверждал ...

1. Ницше
2. Цицерон
3. Кант
4. Гегель

28. Религиозное обрамление морали характерно для эпохи

1. Возрождение
2. Античность
3. Новое время
4. средние века

29. Тип морали, возникший в XX веке ...

1. буржуазный
2. социалистический
3. религиозный
4. традиционный

30. Система общеобразовательных социальных норм, установленных или санкционированных государством ...

ГЛАВА III. ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ЭТИКА

3.1. Социокультурные и нравственные основания педагогики

Высокая профессиональная культура и глубокие знания в области профессиональной этики – непереносимое требование к преподавателям высшей школы, осуществляющих подготовку специалистов, призванных вести инженерно-техническую, организационную и информационно-просветительскую работу по предупреждению пожаров.

Обучение специалистов в сфере пожарной безопасности предполагает их подготовку к педагогической, командно-организационной, технологической, административно-хозяйственной и др. деятельности. Формирование необходимых выпускнику профессиональных компетенций означает подготовку высоконравственных инженеров-профессионалов пожарной безопасности, способных руководить личным составом подразделений и квалифицированно выполнять практические задачи.

Результаты профессиональной подготовки специалистов для государственной противопожарной службы – это усвоенные знания, умения, навыки и освоенные компетенции, к которым относится и приверженность этическим ценностям. Эта компетенция включает глубокие знания в области профессиональной этики и высокую профессиональную культуру служебной деятельности; наличие высокоразвитых нравственных черт личности, соответствующих повышенным моральным требованиям к представителям профессии пожарного.

Профессиональные и нравственные ориентиры в деятельности специалистов государственной противопожарной службы актуализируют задачу для системы образования и воспитания, включающую психолого-педагогические технологии, этические нормы и правила взаимодействия преподавателей и обучающихся, основанные на общечеловеческих этических ценностях.

Педагогика – это область знания, связанная с обучением и воспитанием. Д.Б. Эльконин – крупнейший отечественный психолог говорил, что педагогика является областью практики. Она представляет собой сферу человеческой жизни, опирающуюся на целый ряд наук. Для педагогики научной основой является психология.

Для того чтобы воспитывать или учить, нужно ориентироваться в том, как обучающиеся воспринимают разные внешние воздействия, как у них протекает мышление, память, внимание, как на все это влияют эмоции и чувства. Нужно учитывать уникальный характер и особенности развития каждого из них, имеющиеся способности, жизненный опыт. Необходимо учитывать и особенности самих педагогов, понимать характер их деятельности. Необходимо хорошо разбираться в механизмах обучения как процесса передачи знаний и умений.

Все эти и многие другие педагогические вопросы тесно связаны с психическим развитием человека, именно в этом и заключается содержание психологической науки.

Педагогика строится на научном фундаменте, заданном психологией. Педагог, строящий работу на психологической основе, имеет практические цели и при этом ориентируется на личностные характеристики обучающихся. Однако, классическая («лабораторная»), естественнонаучная логика психологических исследований не всегда подходит в качестве основы для построения педагогического процесса. Выход за пределы этой парадигмы был предложен Л. С. Выготским в виде методологии новой, неклассической психологии, в которой снимается противопоставление субъекта (экспериментатора) и объекта (испытуемого), так как анализу подвергается деятельность обоих.

В неклассической психологии Л. С. Выготского в качестве главного условия и источника развития человека рассматривается его общение с другими людьми. Именно в общении человек проходит путь детского и взрослого этапов развития, овладевает культурой, становится членом общества.

Педагогика, в основе которой лежит неклассическая психология, предполагает построение обучения как общения, содержание которого – обмен мыслями и совместное изучение разных объектов и явлений.

Основная не просто социальная, а, скорее, государственная цель педагога – это воспроизведение культуры в новых поколениях и подготовка ко взрослой жизни молодых членов общества. Поэтому педагогика, в той или иной мере, всегда представляет общепризнанную идеологию. В то же время психология представляет личные потребности и интересы отдельной личности, и порой, защищает ее общества с его костными установками и оценками.

Взаимосвязь и взаимообусловленность педагогики и психологии состоит в том, что каждая из них помогает другой как целостной отрасли знания. При этом для педагога главной задачей является обучение и воспитание, а эффективность работы связана с его результатами. Психология для него выступает как основа, дающая возможность выбрать лучшие средства, создать мотивацию, учесть особенности обучающихся и т.п. В то же время для психолога главными остаются психологические механизмы, обеспечивающие созидание личности и формирование учебных результатов.

Таким образом, чтобы успешно преподавать какую-либо дисциплину студентам и курсантам, нужно научиться выделять логику этой дисциплины, а также элементарную единицу, пригодную для анализа. Все это необходимо соотносить с психологическими особенностями студентов, их мотивацией, уровнем развития познавательных процессов и имеющимися учебными умениями.

Для этого надо быть способным удерживать своеобразную «двойную» позицию, являясь одновременно и психологом, и педагогом, а также находить «точку вовне», позволяющую увидеть весь процесс обучения и развития в целом, управлять им сознательно и целенаправленно.

3.2. Науки об образовании в социокультурной среде высшей школы

Образование это процесс и результат усвоения определенной системы знаний и умений. Оно предполагает не только освоение обучающимися дидактически преобразованного социального опыта («ставшей» культуры) и развитие личности, но и сотворение образа мира и своего собственного образа в этом мире, т.к. образование — способ становления человека в культуре, преобразование и педагогического действия, и его участников.

Каждый преподаватель стремится к профессиональному росту, приобретению педагогического мастерства, неотъемлемой частью которого является профессиональная этика. Педагогика высшей школы имеет свои этические аспекты. Педагогическая этика - это этика отношения педагога к своему труду, включающая осознание ответственности перед студентами, коллегами и своей отраслью научного знания; это выбор стратегии и тактики обучения; это использование собственного научного опыта и др.

К деятельности педагога предъявляются определенные требования — это, прежде всего, свобода творчества, сочетание научной и учебной деятельности, а также персонифицированная ответственность за результаты обучения студентов.

Этика в высшей школе включает в себя этику отношений двух основных участников процесса непосредственной передачи знаний — преподавателя и студента, отношения между ними устанавливаются несколько иначе, более демократичные, нежели в школе между учителем и учеником.

Особый блок составляют отношения преподавателей между собой — этика взаимодействия педагогов в процессе достижения общей цели, а именно передачи студентам надежных знаний и становления их как будущих специалистов.

В этике взаимодействия преподавателей и студентов наглядно проявляются все особенности педагогики высшего образования.

Предметом педагогической науки является воспитание как особая функция человеческого общества, как особая, целенаправленная, социально и личностно детерминированная деятельность по приобщению человека к жизни общества. Педагогика высшей школы изучает закономерности процесса воспитания и профессиональной подготовки специалиста в условиях образовательной организации, разрабатывает на их основе теорию, методику, технологию организации и управления этим процессом.

Объект педагогики высшей школы — педагогические системы, функционирующие в образовательной организации, а также системы управления. Предмет педагогики высшей школы это процесс воспитания и профессиональной подготовки специалистов в условиях высшей школы, выявление закономерностей этого процесса.

Предмет психологии высшего образования - психологические закономерности и условия эффективности образовательного процесс в высшей школе.

Предмет психологии и педагогики высшей школы - образовательный процесс в образовательной организации высшего образования, его закономерности; психологические и педагогические особенности проектирования, организации и управления данным процессом.

Выделение такого предмета оправдано в условиях, когда определяющей чертой цивилизации является ее антропогенный характер, а образование становится ведущим социогенетическим механизмом, обеспечивающим опережающее развитие качеств человека и качеств общественного интеллекта. В понятийный аппарат педагогики высшей школы входят воспитание, обучение, образование, развитие, формирование, самовоспитание, самообразование, профессиональная подготовка, повышение квалификации.

Воспитание – социальное, целенаправленное создание условий (материальных, духовных, организационных) для усвоения новым поколением общественно-исторического опыта с целью подготовки его к общественной жизни и труду. Ближе всего по смыслу к приведенному выше обозначению того самого особого вида деятельности, который изучает педагогическая наука, стоит *социализация*, под которым понимается процесс включения растущего человека в общество благодаря усвоению и воспроизводству личностью социального опыта, исторически накопленного культуры.

В буквальном смысле слово «образование» означает создание образа, некую завершенность воспитания в соответствии с определенной возрастной ступенью. В этом смысле образование трактуется как результат усвоения человеком культуры и социального опыта поколений в виде системы знаний, навыков и умений, отношений. В образовании выделяют процессы, обозначающие непосредственно сам акт передачи и усвоения опыта. Это ядро образования – обучение.

Обучение – целенаправленный процесс непосредственной передачи в усвоения опыта поколений во взаимодействии педагога и обучаемого. Как процесс обучение включает в себя две части: преподавание, в ходе которого осуществляется передача (трансформация) системы знаний, умений, опыта деятельности, и учение, как усвоение опыта через его восприятие, осмысление, преобразование и использование.

В процессе воспитания осуществляется развитие личности. *Развитие* – объективный процесс внутреннего последовательного количественного и качественного изменения физических и духовных начал человека.

Формирование – процесс и результат развития личности под влиянием внешних и внутренних факторов (воспитания, обучения, социальной и природной среды, собственной активности личности).

Задачи психологии и педагогики высшей школы с педагогических позиций:

1. Разработка концептуальных основ непрерывного образования: профессиональной ориентации, профессиональной подготовки, дополнительного профессионального образования.

2. Разработка теории и методики профессионального образования.

3. Исследование сущности и закономерностей процесса воспитания студенческой молодежи, личности будущего специалиста.

4. Изучение содержания и закономерностей процесса обучения, различных его видов, разработка методических рекомендаций и прогрессивных педагогических технологий.

5. Теоретическое обоснование и разработка моделей специалиста XXI века.

6. Исследование деятельности общественных организаций и формирований, их роли в профессиональной подготовке и воспитании студентов, в развитии студенческого самоуправления.

7. Изучение и анализ деятельности профессорско-преподавательского состава, выявление наиболее продуктивных авторских методик и технологий, разработка профессиографических характеристик и требований к преподавателю.

8. Изучение вопросов руководства воспитательно-образовательным процессом на разных уровнях, определение оптимальных форм и методов деятельности управленческих структур.

Задачи психологии и педагогики высшей школы с психологических позиций:

1. Изучение психологии личности студента, современного специалиста с высшим образованием, психологии личности и труда преподавателя высшей школы, психологических основ его педагогического мастерства и творчества.

2. Проведение психологического анализа деятельности студентов, преподавателей, руководящих работников образовательных организаций с целью повышения эффективности образовательного процесса.

3. Изучение студенческого коллектива и психологических условий оптимального самоуправления в нем.

4. Разработка проблемы психологической подготовки студентов к практической деятельности.

5. Психологический анализ взаимодействия и общения преподавателей и студентов.

6. Анализ процесса адаптации поступивших в образовательную организацию, а выпускников - к трудовой деятельности.

7. Исследование психологических особенностей преподавания разных дисциплин.

8. Оказание помощи психологической службе образовательной организации.

Исходное значение для науки об образовании имеет философское знание, являющееся базой для осмысления целей воспитания и образования в современный период развития педагогического знания. Теория познания позволяет определить закономерности учебно-познавательной деятельности и механизмы управления ею. В связи с углубленным осмыслением феномена образования интенсивное развитие получает одно из философских направлений – философия образования.

Дополнительные возможности для исследования процессов воспитания и обучения открывает цифровое образование. Используя цифровые данные, наука об образовании разрабатывает закономерности, способы и механизмы управления образовательным процессом.

Осмысление общенаучных понятий применительно к педагогической науке приводит к обогащению ее собственной терминологии такими сочетаниями: педагогическая система, педагогическая деятельность, образовательный (педагогический) процесс, педагогическое взаимодействие.

Педагогическая система – это множество взаимосвязанных структурных компонентов, объединенных единой образовательной целью развития личности. По Н.В. Кузьминой структурными компонентами педагогической системы выступают цели, содержание, средства педагогической коммуникации, деятельность обучающихся и деятельность педагога. Каждый из компонентов взаимодействует со всеми остальными посредством функциональных связей.

Деятельность, рассматривая с философских позиций, выступает как специфически человеческая форма активного отношения к окружающему миру, содержание которой составляет его целесообразное изменение и преобразование. *Педагогическая деятельность* – совокупность видов деятельности, реализующих функцию приобщению человеческих существ к участию в жизни общества. *Процесс* определяется как смена состояний системы, следовательно, образовательный (педагогический) процесс – смена состояний системы образования как деятельности. *Педагогическое взаимодействие* – сущностная характеристика педагогического процесса, представляющая собой преднамеренный контакт (длительный или временный) педагога и воспитанника, следствием которого являются взаимные изменения в поведении, деятельности и отношениях.

В высшем образовании через совокупность принципов определения целей образования, отбора содержания, организации образовательного процесса и оценки образовательных ресурсов реализуется *компетентностный* подход. К его принципам можно отнести нацеленность на развитие у обучающихся способности самостоятельно решать профессиональные задачи в сфере профессиональной деятельности на основе использования социального опыта.

В модели образа результата подготовки специалиста образования Н.В. Кузьминой компетентность выступает как мобилизационная готовность субъекта к применению знаний в решении профессиональных задач, извлечению новых знаний из собственного опыта, необходимых для выработки своего почерка, авторской системы профессиональной деятельности.

Системный методологический принцип – это синтез системного и одновременно многомерного подхода к исследованию проблем высшего образования, проблем педагогики высшей школы. Его применяют как системно-целевой, системно-структурный, системно-функциональный, системно-кластерный.

Понятие ценность является основной категорией педагогической аксиологии. В постановке вопроса об образовании и воспитании студенческой

молодежи речь идет в первую очередь об *аксиологическом* уровне, духовно-нравственном содержании высшего образования, призванном формировать ценностное сознание личности. Духовные ценности направляют образовательное, профессиональное и социальное самоопределение личности обучающегося, его внутреннюю мотивацию, выбор им образа своего «Я», траектории жизненного пути. Преподаватель является носителем духовных и педагогических ценностей, последние в свою очередь составляют основу профессионализма его личности.

Важным теоретико-методологическим основанием является *акмеологический* подход, в основе которого лежат идеи о целостном развитии личности в условиях достижения наивысших результатов в продуктивной деятельности. Акмеологический подход опирается на фундаментальные идеи психологии развития: о "вершинной психологии" (Л.С. Выготский), об ориентации не только на уровень актуального развития (Л.С. Выготский), но и на перспективное развитие субъектов образования (Н.В. Кузьмина), о целостности развития человека как индивида, личности, индивидуальности и субъекта жизнедеятельности (Б.Г. Ананьев); о развитии у человека акмеологических способностей – способности к самореализации, творчеству, которые обеспечивают высшие формы продуктивности созидательной деятельности человека (Н.В. Кузьмина).

Эффективное решение многих актуальных проблем образования и воспитания невозможно без глубокого понимания *культурологического* принципа в педагогике. Этнопедагогика выработала универсальные механизмы приобщения человека к труду, к духовным и нравственным ценностям, к постижению гармонии и красоты окружающей нас природы.

Основы культуры, элементы культуры должны составлять ядро обновленного содержания высшего образования и развивать у студентов культуру деятельности, культуру мышления, культуру общения, этическую культуру, эстетико-художественную культуру, политическую, психологическую и физическую культуру.

Антропологический подход в педагогике – это такой философско-методологический принцип, в соответствии с которым исследование осуществляется с учетом достижений комплекса наук о человеке с целью получения целостного знания о человеке в условиях развития и саморазвития педагогических систем.

Личностно-ориентированная педагогика выводит на первый план самого человека, его ценности, его личностную свободу, его умение прогнозировать и планировать себя. В рамках этого направления рассматривается *гуманистический* принцип. Синергетизм для педагогических систем – это процесс взаимодействия двух сопряженных, взаимосвязанных подсистем (преподавания и учения, воспитания и самовоспитания), приводящий к новообразованиям, повышению творческого потенциала саморазвивающихся подсистем и обеспечивающий их переход от развития к саморазвитию.

Герменевтика рассматривается и как теория, и как искусство истолкования текстов, перевод их культурного содержания из знаково-отвлеченных форм в реально-временные, культурные формы и смыслы. *Герменевтический* принцип позволяет философски осмыслить и переосмыслить ранее наработанный педагогический опыт, так и приобщить педагогов к осмысленному овладению различными видами и формами педагогических инноваций.

Современные образовательные парадигмы. Традиционалистская парадигма (или знаниевая) нацеливает обучение и воспитание на овладение человеком глубокими, прочными разносторонними академическими знаниями. Основным источником знаний выступает обучающий (учитель, преподаватель). Обучаемый рассматривается главным образом как объект, который нужно наполнить знаниями. Личностные аспекты обучения сводятся к формированию познавательной мотивации и познавательных способностей. Поэтому основное внимание уделяется информационному обеспечению личности, не ее развитию, рассматриваемому как «побочный продукт» учебной деятельности.

Личностно-ориентированная (гуманистическая или субъект-субъектная) парадигма нацелена на обеспечение условий для развития способностей человека, развития его личности, его духовного роста, его нравственности и самосовершенствования, самореализации. Сущность гуманистической парадигмы заключается в последовательном отношении преподавателя к студенту как личности, самостоятельному и ответственному субъекту собственного развития и в тоже время как к субъекту воспитательного воздействия. Основное отличие данной парадигмы от традиционной заключается, прежде всего, в том, что субъект-объектные отношения заменяются на субъект-субъектные (табл. 1).

Таблица 1. Сравнительная характеристика традиционалистской и гуманистической парадигм образования

Сравниваемые показатели	Парадигма образования	
	Традиционалистская (субъект - объектная)	Гуманистическая (субъект - субъектная)
Основная миссия образования	Подготовка подрастающего поколения к жизни и к труду	Обеспечение условий самоопределения и самореализации
Аксиологическая основа	Потребности общества и производства	Потребности и интересы личности
Цели образования	Формирование личности с заранее заданными свойствами	Развитие личности как субъекта жизнедеятельности и человека культуры
Роль знаний, умений и навыков	Цель обучения	Средство развития
Содержание образования	Передача обучающимся	Созидание человеком

Сравниваемые показатели	Парадигма образования	
	Традиционалистская (субъект - объектная)	Гуманистическая (субъект - субъектная)
	готовых образцов знаний, умений и навыков	образа мира в себе самом посредством активного полагания себя в мир предметной, социальной и духовной культуры
Положение обучающегося	Объект педагогического воздействия, обучаемый	Субъект познавательной деятельности, обучающийся
Роль преподавателя	Предметно-ориентированная позиция: источник и контролер знаний	Личностно-ориентированная: координатор, консультант, помощник, организатор
Отношения обучающего и обучающегося	Субъект-объектные, монологические отношения: подражание, имитация, следование образцам. Соперничество преобладает над сотрудничеством.	Субъект-субъектные, диалогические отношения – совместная деятельность по достижению целей образования
Характер учебно-познавательной деятельности	Репродуктивная (ответная) деятельность обучаемого	Активная познавательная деятельность обучающегося

Вопросы для самоконтроля

1. В чем состоит сущность основных понятий науки об образовании: основные методологические подходы, парадигмы образования?
2. В чем заключается взаимосвязь между обучением, воспитанием и образованием?
3. В чем заключаются отличия между существующими парадигмами образования?

Задания

1. Охарактеризуйте структурные и функциональные компоненты педагогических систем.
2. Учитывая тенденции развития общества и воспитания, определите перспективы развития системы наук о человеке: значение каких наук возрастает? Какие новые научные дисциплины могут (или должны) появиться?

3.3. Профессионально-педагогическая культура преподавателя

У всех народов и во все времена существовали особенно авторитетные, выдающиеся учителя и деятели педагогической науки. Так, великим учителем китайцы называли Конфуция (VI-V вв. до н.э.). В одной из легенд об этом мыслителе приводится его разговор с учеником: «Эта страна обширна и густо населена. Что же ей недостает, учитель?» - обращается к нему ученик.

«Обогати ее», - отвечает учитель. «Но она и так богата. Чем же ее обогатить?» - спрашивает ученик. «Обучи ее!» - восклицает учитель.

Педагогическая профессия – это особый вид социальной деятельности, направленный на передачу от старших поколений младшим культурно-исторического опыта, создание условий для их личностного развития и подготовку к выполнению определенных социальных ролей в обществе. Сущность педагогической профессии состоит во взаимодействии с людьми, направленное на улучшение, преобразование, формирование личностных качеств человека.

Педагогическое призвание – означает склонность к педагогическому делу, основанную на осознании способности к нему. Педагогическое призвание формируется в процессе накопления педагогом опыта и самооценки своих педагогических способностей.

Педагогический опыт в широком смысле – это такое мастерство педагогов, которое дает стабильно высокие результаты в обучении и воспитании обучающихся. Педагогический опыт в узком смысле означает такую педагогическую практику, которая творчески использует все лучшее из теории, вносит новизну и прокладывает дорогу неизвестному, позволяющему совершенствовать качество и результаты образовательно-воспитательной деятельности.

В науке об образовании требования к педагогу выражаются разными терминами: «профессиональная пригодность», «профессиональная готовность». Под профессиональной пригодностью понимается совокупность психических и психофизиологических особенностей человека, необходимых для достижения успеха в выбранной профессии. Кроме этого утвердилось понятие «профессиональная готовность» как более емкое и подвижное.

Профессиональная готовность к педагогической деятельности кроме профпригодности включает в себя и уровень умений и навыков. В ее составе правомерно выделить, с одной стороны, психологическую, психофизиологическую и физическую готовность (т. е. профпригодность), а с другой - научно-теоретическую и практическую подготовку преподавателя.

Педагог - не только профессия, суть которой передавать знания, но и высокая миссия сотворения личности, утверждения человека в человеке. В этой связи можно выделить совокупность социально и профессионально обусловленных качеств педагога:

высокая гражданская ответственность и социальная активность;

потребность и способность сформировать в обучающихся готовность к выполнению профессионального долга;

подлинная интеллигентность, духовная культура, желание и умение работать вместе с другими;

высокий профессионализм, инновационный стиль научно-педагогического мышления, готовность к созданию новых ценностей и принятию творческих решений;

потребность в постоянном самообразовании и готовность к нему; физическое и психическое здоровье, профессиональная работоспособность.

К преподавателю высшей школы предъявляются требования к уровню культуры и нравственности, чувству нового, умению прогнозировать, максимальной реализации индивидуального потенциала в сочетании с педагогическим сотрудничеством, общности идей и интересов педагогов и обучающихся, творческому отношению к делу и социальной активности, высокому профессиональному уровню и стремлению к постоянному пополнению своих знаний, принципиальности и требовательности, отзывчивости, эрудиции и социальной ответственности.

Наиболее глубокой, фундаментальной характеристикой личности преподавателя по праву считается *убежденность*. Лицо педагога определяют гуманистическая позиция, стремление нести знания, нетерпимое отношение к недостаткам и нравственным порокам, унижающим достоинство человеческой личности, обостренное чувство долга и ответственности; стремление к повышению своей педагогической компетентности и к тому, чтобы стать образцом для воспитанников, способность нести культуру.

Направленность личности объединяет профессионально значимые свойства - интерес к профессии, призвание, профессионально-педагогические намерения и склонности.

В содержании этого понятия находят отражение нравственные требования не только к характеру поступков и отношений в сфере педагогического труда, но и к личным качествам преподавателя. Такие требования представляют своеобразный кодекс педагогической морали.

Проявлением индивидуальной духовной культуры педагога является творческая самоотдача, в которой собственное самоутверждение неразрывно связано со служением обществу. Одним из проявлений духовных сил и культурных потребностей личности являются потребность в знаниях и признание их самоценности. Стремление к образованию, его непрерывность следует рассматривать как норму профессионального и личностного роста педагога. Познавательная активность включает в себя стремление к учению (желание, интерес), сосредоточенность на предмете познания.

Одним из множества факторов, определяющих эффективность деятельности преподавателя, является его высокая психолого-педагогическая культура.

Педагог выполняет нормативно заданную функцию трансляции культуры, передачи деятельности. Являясь носителем культуры, он также является и образцом культуры. Современную же культуру называют «синкретической» или диалогической (или коммуникативной): есть много образцов, способов жизни и идей человека, и поэтому основная ценность состоит в диалоге и организации понимания. Центральная тяжесть в синкретической культуре все более падает на индивидуальность и индивидуальное сознание («Я думаю по-другому, но ты думаешь так, и я хочу это понять»). Эти свойства культуры, так или иначе, отражаются в педагогическом самосознании. Педагог - носитель

индивидуальности, это личность, которая хочет, чтобы ее поняли, и применяет все возможные средства для этого. Но такая личность и сама хочет понимать других, тоже как личностей, имеющих право на слово, на мышление. И это последнее как раз и является средством педагогической работы, управления, фактом самосознания.

Для эффективного выполнения педагогических функций современному преподавателю важно осознавать структуру педагогической деятельности, ее основные компоненты, педагогические действия и профессионально важные умения и психологические качества, необходимые для ее реализации. Основное содержание деятельности преподавателя включает выполнение нескольких функций - обучающей, воспитательной, организаторской и исследовательской. Эти функции проявляются в единстве, хотя у многих преподавателей одна из них доминирует над другими. Наиболее специфично для преподавателя сочетание педагогической и научной работы. Исследовательская работа обогащает внутренний мир преподавателя, развивает его творческий потенциал, повышает научный уровень знаний. В то же время педагогические цели часто побуждают к глубокому обобщению и систематизации материала, к более тщательному формулированию основных идей и выводов.

Профессионализм преподавателя в педагогической деятельности выражается в умении видеть и формировать педагогические задачи на основе анализа педагогических ситуаций и находить оптимальные способы их решения.

В исследовании Л.П.Иноземцевой преподавателей выделили в порядке предпочтения качества личности, на которых базируется авторитет преподавателя. В итоге был получен следующий перечень свойств:

- профессионализм и глубокое знание своего предмета;

- умение образно и доступно излагать свои мысли;

- высокая общая культура и эрудиция;

- быстрота реакции и мышления;

- умение отстаивать и защищать свою точку зрения;

- умение пользоваться невербальными средствами;

- способность понимать психологию студента, его достоинства и недостатки;

- внимательность по отношению к людям, доброжелательность и терпеливость;

- строгость в сочетании со справедливостью;

- психологическая устойчивость и находчивость в трудных ситуациях;

- аккуратный внешний вид.

В то же время преподавателю противопоказаны такие качества, как:

- высокомерие, грубость, недоброжелательность;

- самовлюбленность;

- менторство;

- застенчивость;

- медленная реакция и консерватизм;

стремление подавить студента;
 несобранность и лень;
 излишняя эмоциональность, неуравновешенность;
 отсутствие педагогического мастерства.

В структуре педагогических способностей и соответственно педагогической деятельности выделяются следующие компоненты: гностический, конструктивный, организаторский и коммуникативный.

Таблица 2. Компоненты деятельности преподавателя

Этапы и компоненты	Педагогические действия	Профессионально-важные качества и умения
Подготовительный этап	Формулирование педагогических целей. Диагностика особенностей и уровня обученности студентов	1. Высокие научные профессиональные знания
I. Конструктивная деятельность	1. Выбор содержания учебного материала будущих занятий 2. Выбор методов обучения 3. Проектирование своих действий и действий обучающихся	2. Психолого-педагогические и методические знания 3. Практическое владение методиками учебно-воспитательных воздействий
Этап осуществления педагогического процесса	1. Установление дисциплины, рабочей обстановки на занятиях 2. Стимулирование деятельности обучающихся	4. Наблюдательность, понимание психического состояния студентов, настроения коллектива в целом. 5. Быстрая ориентация в обстановке 6. Доступно, логически последовательно, эмоционально объяснить материал. 1, 2, 3 способности
II. Организаторская деятельность	3. Организация своей деятельности по изложению учебного материала	7. Культура речи, эрудиция 8. Экспрессивные способности 9. Хорошее распределение внимания, смысловая память, гибкое творческое мышление
	4. Организация своего поведения в реальных условиях	10. Выдержка, умение управлять собой, настроением 11. Умение управлять своим телом, голосом, мимикой, жестами

Этапы и компоненты	Педагогические действия	Профессионально-важные качества и умения
	5. Организация деятельности обучающихся 6. Организация контроля результатов педагогических воздействий и корректировки	4, 5 - способности 12. Организаторские способности 2, 3, 4, 5, 9 - способности 13. Умение получать обратную информацию о степени усвоения объясняемого материала
III. Коммуникативная деятельность	1 Установление правильных взаимоотношений с обучающимися 2 Осуществление воспитательной работы	14. Наличие потребности общения 15. Педагогический такт 16. Педагогическая импровизация, умение применять разные средства психологического воздействия 17. Демократический стиль общения и руководства 2, 4, 5 – способности
Этап анализа результатов IV. Гностическая деятельность	1. Анализ результатов обучения, воспитания 2. Выявление отклонений результатов от поставленных целей 3. Анализ причин этих отклонений 4. Проектирование мер по устранению этих причин 5. Творческий поиск новых методов обучения, воспитания	18. Критическая оценка достоинств и недостатков своей личности, своей деятельности 19. Самообразование, изучение новых методов обучения, воспитания 20. Творческий подход к педагогической деятельности

Преподавателю образовательной организации государственной противопожарной службы необходимо в качестве образа результата подготовки будущих пожарных иметь представление о модели сотрудника.

В модель сотрудника ГПС МЧС России включены выделенные Э.Ф. Зеером подструктуры личности: профессиональная направленность; профессиональная компетентность; профессионально важные качества; профессионально значимые психофизиологические свойства.

Профессиональная направленность сотрудника государственной противопожарной службы включает: систему нравственных ценностей, понимание сущности и социальной значимости деятельности сотрудника ГПС; мотивы самореализации посредством профессиональной деятельности.

Компетентность сотрудника ГПС МЧС России в целом должна включать следующие разновидности компетенций: профессиональную; социальную; персональную; информационную; экологическую.

Профессиональная компетентность сотрудников ГПС МЧС России включает компетенции: специальную; коммуникативную; аутокомпетентность; организаторскую.

Профессионально важные качества сотрудника ГПС МЧС России включают: активность, ответственность, память, оперативное мышление, организованность, собранность, настойчивость, эмоциональную устойчивость, наблюдательность, внимание, решительность, контактность.

К наиболее важным психофизиологическим свойствам сотрудника ГПС следует отнести: гибкость (пластичность); абстрагирование; рефлексивность; вербализацию; эмоциональную стабильность, хорошую приспособляемость к сложным условиям, адекватную самооценку.

Деятельность пожарных, сотрудников ГПС МЧС России осуществляется на основе принципов:

принцип гуманизма и милосердия; принцип единоначалия руководства; принцип оправданного риска и обеспечения безопасности при проведении работ;

принцип постоянной готовности к оперативному реагированию на чрезвычайные ситуации и проведению работ по их ликвидации.

В модели сотрудника ГПС МЧС России также учтены возложенные на него обязанности.

Модель сотрудника ГПС МЧС России, служащая основой процесса воспитания в образовательных организациях ГПС МЧС России, также включает следующие компоненты и отличительные особенности деятельности при ликвидации чрезвычайной ситуации: субъект деятельности – сотрудник ГПС, обладающий профессиональной компетентностью, набором специфических качеств и характеристик; сложный объект деятельности; содержание деятельности; формы осуществления деятельности; максимальное напряжение психических и физических сил; специфика приемов, методов и средств деятельности; высокая личностная, общественная и государственная значимость результатов деятельности, достижение особого её результата (спасение людей, имущества, материальных и культурных ценностей; обеспечение безопасности личности, общества и государства и т.д.).

Таким образом, основными направлениями профессионального воспитания, понимаемого в онтологическом смысле, должны стать:

- создание в образовательной организации культуросообразной среды (по Н. Е. Щурковой - предметно пространственного, поведенческого, событийного и информационного культурного окружения);

- обеспечение условий для максимального и всестороннего самовыражения курсанта и преподавателя в конструктивной, социально полезной деятельности;

- стимулирование разноуровневого и разноаспектного педагогического взаимодействия преподавателей и курсантов в различных видах совместной деятельности.

При этом важнейшей воспитательной функцией системы непрерывного образования является стимулирование самосовершенствования человека, его самопреобразования для решения задач усложняющейся креативной социальной практики, когда человек на всех этапах образования и социализации выступает как самоорганизующийся субъект учебной и профессиональной деятельности.

Вопросы для самоконтроля:

1. Охарактеризуйте методологическую структуру педагогической деятельности.
2. Почему педагогическая деятельность является организационно-управленческой деятельностью?
3. Какие функции присущи деятельности преподавателя?
4. Охарактеризуйте этапы и компоненты педагогической деятельности. Какие психологические качества и умения являются необходимыми и профессионально важными для педагогической деятельности?

Задания

1. Проанализируйте и проранжируйте десять ваших личностных качеств, которые:
а) способствуют профессионально-педагогическому саморазвитию Вас как преподавателя высшей школы; б) препятствуют Вашему профессионально-педагогическому саморазвитию.
2. Разработайте программу своего профессионального саморазвития на ближайшие два года с учетом результатов выполнения предыдущего задания.
3. Разработайте «Я–концепцию» профессионального саморазвития с учетом своих индивидуальных склонностей и способностей.

3.4. Педагогическая этика как основа профессиональной деятельности преподавателя

Педагогическая этика – это самостоятельный раздел этической науки, которая изучает особенности педагогической морали, выясняет специфику реализации общих принципов нравственности в сфере труда преподавателя, раскрывает ее функции и специфику реализации основных нравственных принципов и этических категорий.

Педагогическая этика изучает также характер отношений в педагогическом коллективе, нормы педагогического этикета как специальных правил общения в воспитательно-образовательном пространстве. Профессиональная деятельность преподавателя относится к профессиям типа «человек – человек», поэтому ее специфической чертой является ее гуманистическая направленность. Следовательно, педагогическая мораль – это система общих и частных норм, правил и традиций, которые между собой соподчинены и являются общими требованиями, предъявляемыми обществом и

государством к педагогу. Нравственное сознание как социокультурный продукт требует от преподавателя реализации в профессиональной деятельности таких моральных ценностей, как гуманное отношение к обучающимся, справедливость, уважение к личности студента.

А.М. Столяренко выделяет следующие виды преподавательской деятельности: воспитательную, обучающую, образовательную, преподавательскую, научно-педагогическую, социально-педагогическую, общественно-педагогическую, научно-исследовательскую, а также педагогическую помощь. Все виды педагогической деятельности должны основываться на нравственной позиции педагога, на соблюдении этических норм. Поэтому педагогическую деятельность следует рассматривать как нравственный процесс взаимодействия ее участников. Такие взаимодействия носят полифункциональный характер и охватывают как профессиональные, так и морально-нравственные критерии деятельности педагога. Уважение, тактичное отношение к обучающимся, понимание их проблем и поиск совместных решений подчеркивают гуманную основу педагогического труда.

В структуре профессиональной этики педагога Т.В.Мишаткина выделяет такие виды этических отношений как этика отношения педагога к своему труду; этика отношений «по вертикали» (преподаватель – студент); этика отношений «по горизонтали» (педагог – педагог); этика административно-деловых отношений преподавателя и руководящих структур. Профессия педагога имеет непосредственное отношение к воспитанию нравственных качеств будущих поколений, поэтому результат педагогического труда отражается на всей последующей жизни человека.

Квалификационные навыки педагога реализуются в рамках их нравственной оформленности. Именно нравственность напрямую влияет на результаты педагогического труда. Однако специфика реализации морали связана с особенностями педагогической деятельности:

1. Педагог является государственным служащим, однако это публичная профессия, которая делает его узнаваемым в любых социальных коммуникациях, даже на обыденном уровне. Кроме того, его рабочий день не имеет границ.

2. Результаты труда педагога пролонгированы в будущее. Обучающихся необходимо воспитывать не для сегодняшнего дня, а для будущего.

3. Очень важна мировоззренческая и социально-политическая зрелость преподавателя. Он должен иметь четкие мировоззренческие позиции, социально-политическую ориентацию согласно Конституции, так как он выполняет «государственный заказ» по воспитанию демократической личности, гражданина будущего общества.

4. Профессионально-педагогические качества преподавателя предполагают высокий уровень культуры и эрудиции (в том числе эмоциональной культуры), знание своего предмета, владение новейшими методиками преподавания.

5. Педагогический труд универсален и пронизывает многие сферы социальной коммуникации, поэтому необходима точность нравственного идеала самой личности преподавателя, где важен тщательный нравственный самоконтроль.

6. Основная норма делового поведения педагога – это следование Уставу образовательной организации и этике делового общения на основе профессиональных знаний и личностных качеств.

Профессионализм преподавателя складывается из многих составляющих его деятельности, но только высоконравственная личность способна руководствоваться ценностями высокой морали в профессии. Во многом и интерес к изучаемому предмету и профессии основывается на уважении к личности преподавателя, и наоборот, педагог, не способный стать авторитетом, теряет уважение, как к себе, так и к преподаваемому им предмету. Задача преподавателя создать в студенческой аудитории такой микроклимат, в котором каждый из студентов почувствует себя полноправным членом студенческого коллектива. Это возможно лишь в случае, когда личные моральные качества преподавателя становятся для студентов примером для уважения и подражания. Поэтому педагогический процесс невозможен без осмысления педагогом этических сторон своей деятельности.

Формирование нравственных установок обучающихся осуществляется в рамках современного образовательного пространства. В профессиональном стандарте "Педагог профессионального обучения, профессионального образования и дополнительного профессионального образования" (утв. приказом Министерства труда и социальной защиты РФ от 8 сентября 2015 г. N 608н) определены трудовые функции преподавателей высшей школы. На уровне стандарта сформулированы трудовые действия, связанные с нравственным и культурным развитием студентов:

- содействовать формированию лидерских качеств, правовых, культурных и нравственных ценностей студентов, системы общекультурных компетенций;
- оказывать помощь каждому студенту в наиболее полном удовлетворении его потребностей в интеллектуальном, культурном, нравственном развитии, профессиональном самоопределении; в выборе образовательной траектории, в планировании самостоятельной работы;
- создавать условия для развития мотивации профессиональной деятельности, формирования профессионального мышления и профессиональной культуры.

Этические категории «совесть», «добро и зло», «справедливость», «ответственность» укореняются в сознании студенчества во многом благодаря личности преподавателя.

Нравственно ориентированная направленность педагогического труда находит свое отражение в ценностных ориентациях личности студентов, в ее гражданской позиции, базирующейся на моральном выборе. Это возможно лишь в случае, когда нравственное воспитание основано на использовании в профессиональной деятельности преподавателя моральных ценностей и

суждений, выступающих фундаментальной основой духовно-нравственного развития личности. Регулятором нравственной культуры преподавателя, его императивом выступают этические категории, основными из которых являются:

1. Профессиональная мораль педагога, регламентирующая его поведение на основе устойчивых моральных принципов, характерных для педагогического сообщества, главным из которых является принцип гуманизма.

2. Профессиональный педагогический долг, выражающийся в принятии преподавателем общественного долга как личной задачи, в его ответственности перед обществом и перед обучающимися за воспитание достойного гражданина подготовку профессионала.

3. Профессиональная совесть педагога, характеризующая его ориентацию на достижение профессионального совершенства, на внутреннюю цельность и полноту профессионального сознания, способность к нравственному самоконтролю, критической оценке своих поступков и регуляции поведения в рамках профессиональной деятельности.

4. Профессиональная честь педагога, выражающаяся в неоспоримости его авторитета, в его высокой нравственности.

5. Профессиональная справедливость педагога, в основе которой лежит способность к объективной оценке личностных качеств и образовательных результатов обучающихся.

Педагогическая справедливость - понятие морального сознания, выражающее должный порядок человеческих взаимоотношений в педагогической деятельности. Понятие «справедливость» включает соотношение между достоинством всех участников образовательного процесса (прежде всего, в системе «преподаватель – студент») с их правами и обязанностями.

Справедливость в педагогической морали представляет собой мерило объективности преподавателя, уровня его нравственной воспитанности (принципиальности, человечности), проявляющейся в его оценках поступков студентов, их учебной деятельности и т.д. Следовательно, справедливость, с одной стороны, воспринимается как нравственное качество преподавателя, с другой – как оценка мер его воздействия на студентов, соответствующая их реальным заслугам.

6. Профессиональный педагогический такт. Педагогический такт – это особый элемент нравственного творчества как вида умственной деятельности, это форма реализации педагогической морали, где совпадают поступок, предвидение результатов и гуманизм, это интуитивное чувство меры, помогающее дозировать воздействия и уравнивать одно средство другим. Педагогический такт основан на следующих принципах:

- соблюдение прав человека;
- уважение личности;
- справедливость;
- непримиримость к порокам.

Педагогический такт во многом зависит от личных качеств педагога, его кругозора, культуры, воли, гражданской позиции и профессионального мастерства. Он является той основой, на которой вырастает духовная связь между педагогами и обучающимися, зарождается доверие. Особенно отчетливо педагогический такт проявляется в контрольно-оценочной деятельности педагога, где крайне важны особая внимательность, требовательность и справедливость.

А.М. Столяренко выделяет следующие правила психолого-педагогического такта:

не подавлять активность обучающихся своей чрезмерной активностью;
проявлять настойчивость, неотступность, твердость, решительность в воздействиях;

уметь поучать, советовать, делать замечания без проявления высокомерия, превосходства и навязчивого морализирования;

быть демократичным, без либерализма и проявления слабости в достижении педагогических целей;

быть простым, естественным, доступным, но без наигранности, фамильярности, панибратства;

быть щедрым на похвалу, но без захваливания;

быть внимательным;

доверять, но не попустительствовать;

стремиться использовать наиболее различные способы воздействий (рекомендации, советы, поручения, указания и в уместных случаях даже просьбы), но строго индивидуально и не останавливаться, когда это необходимо, перед использованием более категоричных мер; применять юмор, шутку, иронию, но без пошлости, издевки, оскорблений и др.

Вопросы для самоконтроля

1. Что является предметом профессиональной этики преподавателя высшей школы?
2. К какому типу профессий относится профессия преподавателя? Дайте характеристику профессии.
3. В чем заключается сущность основных этических категорий, регулирующих деятельность преподавателя высшей школы?

Задания

1. Основываясь на понимании основных этических категорий, разработайте «Мой моральный кодекс».

3.5. Этика инженера

Потребности этической направленности диктуются особенностями социокультурного развития страны, ориентациями на общественное развитие личности. Современные профессиональные требования к подготовке инженера

выделяют этическую составляющую. Игнорирование нравственного аспекта всегда ведет к деформациям и искажениям в технической подготовке специалиста.

В инженерной этике акцент делается на формировании ответственности инженера как руководителя коллектива и процесса. Любое инженерное мероприятие (план, доклад, решение, документация) должны быть этически выдержанным, грамотным в нравственном отношении.

Роль инженера в современном обществе, его возможности в решении социальных проблем и, в то же время, ограничения, накладываемые на него социокультурными механизмами – все это является широким полем для этического анализа, результаты которого позволяют принимать успешные практические решения.

III съездом Российского Союза научных и инженерных общественных объединений (НИО) в 2002 г. был утвержден кодекс этики ученых и инженеров, определяющий основные моральные принципы.

Эти принципы выработаны социальной и научно-технической практикой развивающегося общества, отражают нравственные ценности, накопленный опыт, опираются на славную историю и традиции Русского технического общества, созданного в ноябре 1866 года. Использование этого нравственного потенциала в деле формирования духовно богатой и высокопрофессиональной личности российского ученого, инженера, изобретателя должно стать основой его активной гражданской позиции, служить утверждению истинной ценности научного и инженерного труда, умножению авторитета российских научных и инженерных школ.

Базовые принципы профессиональной этики российских ученых и инженеров исходят из того, что свободный, творческий труд на благо человека, стремление к новаторству – дело чести и профессионального достоинства инженера, главный мотив научной и инженерной деятельности. Уважая достижения прежних поколений, профессиональный инженер, ученый нацелен на их совершенствование и поиск принципиально новых решений, открывает или создает новое, способствует его утверждению, распространению. Открытия, изобретения, рационализация, создание принципиально новой техники и технологии, внедрение инноваций в жизнь общества для блага человека – основа его творческой деятельности.

Основными нравственными принципами творческой личности должны стать:

- постоянный поиск достоверных фактов, даже если он сопряжен с какими-либо трудностями, для установления и защиты истины как основной цели познания;
- уважение к созидательному труду своих коллег;
- критическая оценка собственных результатов и достижений, противодействие любым попыткам присвоения результатов труда других исследователей, специалистов;
- отсутствие стяжательства и интеллектуальная честность;

- способность рассматривать проблему или ситуацию в перспективе и с учетом всех ее социальных, экологических и иных последствий для общества;
- умение выделить гражданские и этические аспекты проблем, связанных с поиском новых знаний, инженерных решений, которые на первый взгляд представляются исключительно техническими;
- готовность к творческому общению с представителями смежных профессий;
- стремление свести до минимума связанные с применением техники отрицательные воздействия на человека, общество и окружающую среду;
- отрицание консерватизма и застоя в творческой деятельности;
- повышение престижа российского ученого и инженера.

В целях возрождения и развития лучших традиций российской научно-технической общественности необходимым соблюдать и развивать такие нравственные ценности, как:

- коллективизм и товарищество в организации научного и инженерного труда, развитие профессионального и общечеловеческого общения, обеспечение свободы научно-технической информации, регулярный обмен идеями, опытом, взаимное консультирование, поиск и поддержка молодых талантливых специалистов, содействие их адаптации в науке и на производстве, интерес к новейшим достижениям научно-технического прогресса;
- патриотизм, стремление постоянно заботиться о благе Отечества, содействие его техническому развитию, выведение своего региона (республики, края, области) и всей страны на передовые рубежи научной и инженерной мысли и практики, создание благоприятных творческих условий, препятствующих эмиграции талантливых ученых и специалистов за рубеж;
- развитие на взаимовыгодной основе научно-технического сотрудничества с зарубежными коллегами, активное изучение и применение зарубежного опыта, открытий, технологий и новейших разработок;
- гуманность как одно из проявлений профессиональной деятельности, выраженное в создании условий, необходимых для творчества, эргономичности технических решений, заботе о безопасности и росте технической вооруженности труда, технологичности новых устройств и процессов, расширении удельного веса автоматизированных рабочих мест, необходимых для высокопроизводительного труда;
- эффективность научно-технической деятельности, преодоление затратной экономики, целевая направленность при решении научно-технических задач, способствующих снижению себестоимости продукции, энерго- и ресурсосбережению, росту производительности труда;
- добросовестность, которая заключается, прежде всего, в исключении небрежного труда. Точность фактов в науке, логичность мышления, строгость выводов, следующих из установленных посылок в научном и инженерном труде, правильность расчетов и соблюдение принятых стандартов. При выявлении несоответствия установленных правил реальности, новым фактам,

новым условиям, стремление добиваться официального, законного изменения устаревших норм деятельности;

- настойчивость в доведении новых научных идей, инженерных решений до их реализации, в поиске истины, в разрешении сложных проблем, борьба с волокитой в инновационном процессе;

- объективность, непредвзятость в анализе и оценке ситуации, научных теорий, проектов, решений, поиск объективных критериев оценок, борьба против необъективных оценок, субъективизма в решениях; участие в дискуссиях не для утверждения своих амбиций, а для отыскания истины, лучших технических решений, разрешения возникших проблем; уважение к оппоненту, умение выслушать и понять его, не извращая противоположную позицию;

- стремление к повышению квалификации, обогащению знаний, приобретению профессиональных навыков и умения, овладению современной компьютерной культурой как необходимому условию освоения новейших методов познания, проектирования, разработки экономически грамотных, научно обоснованных технических решений, организации труда и управления, к повышению общей культуры поведения и общения;

- сочетание научности и практичности, использование всех возможностей для перевода новейших достижений фундаментальных и прикладных наук на язык технической мысли;

- активное просветительство, борьба с невежеством, некомпетентностью, технофобией, повышение технической культуры трудящихся;

- организованность и дисциплинированность в поступках и мышлении;

- ответственность за выполнение взятых обязательств, реализацию своих идей и последствия своей деятельности, открытое признание ошибок;

- отстаивание интересов научной и инженерной интеллигенции, выполнение решений съездов и конференций их профессиональных творческих общественных объединений, стремление улучшать деятельность отраслевых, региональных и Российского союзов НИО;

- любая идея, всякое творческое предположение, даже самая высокопрофессиональная научно-техническая деятельность, не отвечающая жизненным потребностям личности и интересам общества, является аморальной, заслуживающей безусловного и повсеместного осуждения и предусмотренной ответственности в соответствии с законами Российской Федерации, моральными нормами общества;

- нетворческий труд там, где возможно творчество, – безнравственен.

Вопросы для самоконтроля.

1. Что такое этический кодекс?
2. В чем состоят особенности профессионального кодекса инженера? Что является предметом регулирования?
3. Проанализируйте соотношение риска и безопасности в контексте ответственности инженера в чрезвычайной ситуации.

Задания.

1. Изучите профессиональный кодекс инженера, принятый национальным обществом профессиональных инженеров США (National Society of professional Engineers, USA).
2. Сравните особенности профессиональных кодексов этики.

3.6. Особенности воспитательной работы в образовательной организации МЧС России

Педагогический словарь указывает: «Воспитание как общественное явление - сложный и противоречивый социально-исторический процесс передачи новым поколениям общественно-исторического опыта, осуществляемый всеми социальными институтами: общественными организациями, средствами массовой информации и культуры, церковью, семьей, образовательными учреждениями разного уровня и направленности». Воспитание рассматривается как целенаправленная, организованная деятельность по формированию и развитию личности, характеризующаяся взаимодействием педагогов и обучающихся в соответствии с этическими нормами и правилами поведения, с культурой общества.

Современное воспитание обладает гуманистичностью, направлено на формирование личности в духе общечеловеческих ценностей и норм. Гуманизация воспитания означает признание обучаемого как личности, его прав на академическую свободу, социальную защиту, на развитие и проявление индивидуальности. Гуманистическое воспитание личности предполагает формирование способностей к саморазвитию, культивирование импульса к самосовершенствованию, субъектом и движущей силой которого является сама личность.

Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года базируется на принципе социокультурного развития, позитивной социализации и духовно-нравственном становлении подрастающего поколения. Приоритетной задачей Российской Федерации в сфере воспитания является развитие высоконравственной личности, разделяющей российские традиционные духовные ценности, обладающей актуальными знаниями и умениями, способной реализовать свой потенциал в условиях современного общества, готовой к мирному созиданию и защите Родины.

Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года предполагает развитие и совершенствование системы патриотического воспитания граждан и ориентирована на становление патриотизма в качестве нравственной основы формирования их активной жизненной позиции. Для противодействия угрозам в сфере науки, технологий и образования осуществляется гражданское воспитание новых поколений в традициях престижа труда ученого и педагога.

Федеральная целевая программа «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России» акцентирует необходимость формирования общероссийской гражданской идентичности.

Государственная национальная политика Российской Федерации на период до 2025 года нацелена на развитие гражданственности и укрепление патриотизма.

Согласно современной теории воспитания, одной из важнейших задач воспитания как человекообразующего процесса является его возвращение в контекст культуры, ориентация на общечеловеческие ценности.

К общечеловеческим относятся следующие ценности:

Земля - как общий дом человечества, жизнь и природа как ценности; экологически чистая среда обитания (воздух, вода, грунт, продукты питания и т.д.); здоровье человека;

Отечество - единственная для каждого человека Родина, данная ему судьбой и завещанная предками; родной язык, история своей страны, религия, нравственность, законы;

дом, квартира, нормальные условия для жизнедеятельности человека, материальны: ценности;

семья - естественная среда развития ребенка, закладывающая основы личности; любовь и супружеские отношения;

труд - основа человеческого бытия, профессия, заработная плата, трудовой коллектив, социальный статус работника;

знания - результат познания, разнообразного труда, прежде всего творческого; опыт производственной и духовной деятельности;

культура - духовные и материальные ценности, накопленные человечеством, произведения искусства, художественная литература;

мир - согласие между людьми, народами, государствами, главное условие существования человечества;

человек - абсолютная ценность, цель и результат воспитания;

право на свободу совести, мысли и развития творческого потенциала личности; право на образование;

право личности на равенство, братство, порядок, безопасность, правовая защищенность человека;

общечеловеческие нормы межличностных отношений, общение с людьми как ценность.

Важнейшая задача воспитания - формирование базовой культуры личности, представленной как реализуемые в деятельности человека знания, умения, навыки, уровень интеллектуального, нравственного, эстетического развития, способы и формы общения.

Процесс воспитания в образовательных организациях МЧС России осуществляется как в ходе образовательного процесса, так и непосредственно путем проведения воспитательной работы. Основной целью воспитания является формирование не только профессионально подготовленной личности

сотрудника МЧС России, но и всесторонне развитой, морально и психологически устойчивой личности.

Курсанты образовательных организаций МЧС России взаимодействуют с другими людьми во всех жизненных сферах: в процессе труда и на отдыхе, в период учебы, службы и досуга, занимаясь общественной деятельностью и проводя время в кругу семьи. Поэтому взаимодействие носит как вертикальный (педагог – курсант), так и горизонтальный (курсант – курсант) характер. Следовательно, воспитание, выступая стороной взаимодействий участников образовательного процесса в образовательных организациях МЧС России, пронизывает всю учебную, служебную, общественную, спортивную, бытовую и другие виды деятельности и не может быть локализовано лишь только в педагогической сфере.

Среди главных задач воспитательной деятельности в образовательных организациях МЧС России - создание полноценной социально-педагогической воспитывающей среды и условий для самореализации личности студента, раскрытие широкого поля выборов, которое часто не открывается самим обучающимся из-за ограниченного жизненного опыта, недостатка знаний и неосвоенности всего богатства культуры.

Такая постановка цели воспитания предусматривает реализацию следующих задач:

- формирование гуманистического мировоззрения, общечеловеческих норм морали, культуры поведения, нравственное воспитание обучающихся;
- воспитание патриотизма, активной гражданской позиции, правовой и экологической культуры;
- трудовое воспитание студентов, формирование и развитие интереса к профессии, подготовка к профессиональной деятельности;
- выявление и развитие творческого потенциала личности, приобщение к системе культурных ценностей общества, эстетическое воспитание студентов;
- формирование и развитие традиций, корпоративной культуры образовательной организации;
- совершенствование физического состояния студентов, привитие потребностей в здоровом образе жизни.

Воспитательная работа в образовательных организациях МЧС России осуществляется по следующим основным направлениям: государственно-патриотическое; профессионально-нравственное; воинское; правовое, экономическое; эстетическое; физическое; экологическое.

Государственно-патриотическое воспитание - формирование и развитие у курсантов и студентов личностных качеств гражданина-патриота, способного активно участвовать в укреплении и совершенствовании основ общества, высокого патриотического сознания, готовности к выполнению задач по предназначению.

Профессионально-нравственное воспитание - формирование и развитие у курсантов и студентов представления о нравственных основах службы, антикоррупционного поведения, знания профессионально-этических

требований к поведению на службе и в быту, взаимоотношениям в служебном (трудовом, воинском) коллективе.

Правовое воспитание - формирование у обучающихся устойчивых правовых знаний, взглядов и представлений, развитие высокой правовой культуры, навыков и привычек активного правового поведения.

Экономическое воспитание - воздействие на студентов и курсантов в целях формирования у них экономических знаний, навыков, умений, необходимых для успешного выполнения должностных обязанностей.

Эстетическое воспитание - воздействие на студентов образовательных организаций МЧС России в целях разностороннего развития эмоционально-чувственной сферы их духовного мира.

Физическое воспитание - воздействие на студентов для совершенствования их физической культуры, формирования морально-волевых, профессиональных и психологических качеств, необходимых для выполнения задач по предназначению.

Экологическое воспитание - формирование системы практических знаний, умений и ценностных ориентаций в сфере охраны окружающей среды и экологической безопасности при пожарах и чрезвычайных ситуациях.

Нравственное воспитание - оказание воздействия на сознание, чувства и волю курсантов и студентов с целью формирования необходимых духовно-нравственных черт и качеств.

Основными целями нравственного воспитания будущих пожарных являются: разъяснение требований к их профессиональному и нравственному облику, социальной значимости их службы; стимулирование потребности курсантов к моральному самосовершенствованию, стремления к положительному нравственному идеалу; целенаправленная организация нравственно-значимой деятельности личного состава, в процессе которой предотвращаются негативные действия и поступки, формируются нравственные чувства, такие как ответственность, гордость и доблесть; использование духовно-нравственного потенциала общественных объединений в воспитании обучающихся.

Реализация задач воспитательной работы включает в себя:

- информационно-воспитательную работу;
- работу по укреплению дисциплины и правопорядка;
- социальную работу;
- психологическую работу;
- культурно-досуговую работу.

Организационные формы воспитательного процесса в образовательной организации МЧС России.

Умение планировать воспитательную работу является одним из важнейших профессиональных качеств педагога. Формы воспитания – это варианты организации конкретного воспитательного процесса; композиционное построение воспитательного мероприятия.

В процессе коллективного планирования воспитательного мероприятия, подготовки и проведения создается обстановка сотворчества, продумывания коллективного дела, совместного ожидания и переживания. Каждое воспитательное мероприятие, не должно быть спонтанным (хотя в некоторых случаях нельзя исключить и таковые), каждому из них должна предшествовать соответствующая подготовка.

Приведем некоторые правила применения организационных форм:

- Соответствие формы поставленной цели воспитания.
- Высокий нравственный уровень применяемых форм.
- Доброжелательность, тактичность.
- Учет возрастных и индивидуальных особенностей воспитанников.
- Переход группы из статуса «объект управления» в статус «субъект управления».

Краткий перечень форм воспитания, рекомендуемых к организации и проведению в образовательных организациях МЧС России:

конкурсы студенческих учебных и творческих работ;
соревнования между студентами, группами по показателям учебной, научной, общественной и других видов деятельности;
диспуты по актуальным вопросам политики, экономики, культуры, различных наук (по специальности):
кружки (спортивные, художественные, технические и др.);
клубы по интересам; посещение кинотеатров, музеев, выставок, театров;
посещение кинотеатров, музеев, выставок, театров;
встречи курсантов и преподавателей с выдающимися людьми (учеными, политиками, писателями, музыкантами, художниками, артистами и др.);
выпуск стенгазет, участие студентов в подготовке и выпуске газеты, радио- и телепередач;
спектакли, концерты;
агитбригады, дискотеки;
спортивные соревнования;
тематические вечера, вечера вопросов и ответов;
участие в районных, городских и республиканских общественных мероприятиях;
студенческое самоуправление;
добровольчество;
производительный труд студентов во время производственной практики, летних каникул и др.

Конкурсы отражают стремление каждого студента проявить свои творческие способности, эрудицию, смелость, активность. Здесь возможен значительный диапазон видов: конкурс эрудитов, интеллектуалов, ораторов, изобретателей, конкурс на лучший научный доклад или статью, реферат, курсовой (дипломный) проект и т.д. При проведении конкурсов необходимо соблюдение следующих правил:

- максимальное вовлечение студентов в число участников конкурса.

- организация компетентного (а возможно, и независимого жюри) для определения победителей и занятых мест.

- обязательное награждение победителей.

Соревнование - одна из разновидностей интеракции (взаимодействия).

Диспут - серьезная организационная форма, весьма трудоемкая, требующая длительной и высокопрофессиональной подготовки. Диспут является одним из самых сильных способов убеждения, так как призывает участников к напряженной мыслительной деятельности, к спору, в котором рождается истина. Современную молодежь волнуют многие нравственные, социальные, экономические, политические и другие вопросы. И все же необходимо очень тщательно подбирать темы для диспута. Огромную роль играет сама формулировка темы.

Специалисты советуют начать подготовку к диспуту не менее чем за месяц. Целесообразно собрать для диспута две или три группы вместе, что вызовет более острую конкурентную борьбу за свое «единственно правильное» мнение.

Приведем некоторые примеры из тематики диспутов:

Студент - это не сосуд, который нужно наполнить, а факел, который нужно зажечь.

Кто такой «герой нашего времени»?

Что есть призвание?

Существует ли проблема отцов и детей?

Что такое свобода личности?

Можно ли победить наркотическую зависимость?

Что лучше: престижная профессия или любимое дело?

В образовательной организации МЧС России воспитательная работа пронизывает все уровни структуры.

На уровне образовательной организации и на уровне факультета. Начальник учебного заведения организует планирование воспитательной работы, а его заместители планируют воспитательную работу и ставят задачи офицерам.

На уровне Ученого совета. Ученый совет должен не реже одного раза в семестр анализировать состояние воспитательной работы и воинской дисциплины.

На уровне кафедры. Принцип воспитывающего обучения делает учебно-научные и научные коллективы важнейшими субъектами воспитания курсантов и студентов в учебном процессе. Кафедры являются не только научно-методическим, но и воспитательным центром. Кафедры, осуществляющие специальную, тактическую и общеобразовательную подготовку курсантов, проводят воспитательную работу посредством реализации педагогического потенциала учебных дисциплин в ходе их преподавания. При изучении дисциплин на кафедрах гуманитарных дисциплин у курсантов формируется научное и философское мировоззрение, философские, исторические, правовые, культурологические, экономические знания обеспечивают твердые убеждения,

ясные представления, моральные нормы, необходимые в воинской деятельности.

На уровне курса (подразделения) осуществляется непосредственное воспитание студентов через реализацию воспитательных возможностей их повседневной жизнедеятельности. Особенно велика в процессе воспитания курсантов и студентов роль офицеров: начальника курса (командира роты), курсового офицера (командира взвода). От морально-нравственных качеств офицера, уровня его культуры, умения обучать и воспитывать подчинённых, его уважения к воинскому мундиру зависит отношение курсантов к своей будущей профессии. В должностные обязанности начальника курса входит ежемесячное планирование, организация и проведение мероприятий воспитательной работы на курсе. На постоянной основе начальником курса должна проводиться культурно-досуговая, спортивно-массовая работа, руководство художественной самодеятельностью курса. Курсовой офицер организует и лично проводит мероприятия воспитательной работы в учебных группах (взводах).

Библиотека является одним из главных субъектов воспитательной работы. Библиотека может стать точкой пересечения технических и гуманитарных типов духовной культуры, может способствовать приобщению будущих пожарных к гуманитарным наукам.

Общественные организации. Работа клубов может включать создание лекториев, кружков, факультативов по изучению произведений художественной литературы.

В системе воинского воспитания значительную роль всегда играла Церковь. Православная церковь содействовала государству в патриотическом воспитании граждан, пропаганде славных боевых традиций России, вынужденной необходимости и святости ратного труда, сохранении памяти о славных воинах Отечества. Священники в структуре военного духовенства всегда вели кропотливую работу по религиозно-нравственному воспитанию.

В последние годы связь структур Русской православной церкви и Министерства Российской Федерации по делам гражданской обороны, чрезвычайным ситуациям и ликвидации последствий стихийных бедствий значительно укрепилась на основе общего понимания долга спасателя. Обеспечение пожарной безопасности, защита государства и граждан от последствий чрезвычайных ситуаций является задачей внутренней службы и армии, и церковь как духовная сила страны наделяет высоким статусом воинский долг, его значимость в служении отечеству и вере. Поскольку задачи нравственного воспитания стоят в центре внимания и Православной Церкви и системы образования можно прибегать к опыту православной церкви при формировании системы нравственных ценностей. Православный священник поможет курсантам разобраться с понятиями «нравственный идеал», «любовь к Родине», «служение Отечеству» и т.п.

Но все же здесь важно знать, что понимание важности выполнения патриотического долга во многом достигается воздействием на эмоционально-

чувственную сферу психики будущего пожарного. Поэтому произведения художественной культуры являются важнейшим средством воспитательного процесса. Кроме того, в художественной культуре сохраняются базовые ценности традиционной культуры, как «патриотизм», «долг», «совесть», «честность», «порядочность». В курсах социально-гуманитарных дисциплин следует постоянно усиливать патриотическую направленность. Важно организовать эту работу таким образом, чтобы влияние ее на курсантов было значимым, чтобы в результате будущие военные приобретали высокий уровень развития патриотизма. В этом случае курсанты будут иметь патриотическую убежденность и готовность к выполнению обязанностей по защите Отечества.

Вопросы для самоконтроля

1. Происходит ли социализация и воспитание курсантов в процессе обучения? В чем они различаются?
2. Какие механизмы воздействия на курсантов наиболее приемлемы в образовательной организации МЧС России?
3. Каково традиционное понимание воспитательного процесса в высшей школе?
4. Какова роль студенческого коллектива и студенческого самоуправления в процессе воспитания?
5. Может ли стиль руководства и психосоциотип преподавателя-куратора влиять на функционирование студенческой группы?

Задания

1. Выпишите ключевые слова, отражающие содержание социокультурной образовательной среды и проблемы воспитания в образовательной организации МЧС России.
2. Изучите воспитательную систему образовательной организации МЧС России. Выделите направления, задачи деятельности. Опишите процесс организации внеаудиторной деятельности курсантов.
3. Объясните основные направления и формы организации деятельности студенческого самоуправления в образовательной организации МЧС России.
4. Разработайте методику изучения курсантами «Кодекса чести сотрудника системы МЧС», утвержденного Приказом МЧС России от 06 марта 2006 г. №136.

КОДЕКС ЧЕСТИ

сотрудника системы Министерства Российской Федерации по делам гражданской обороны, чрезвычайным ситуациям и ликвидации последствий стихийных бедствий

Кодекс чести сотрудника системы Министерства Российской Федерации по делам гражданской обороны, чрезвычайным ситуациям и ликвидации последствий стихийных бедствий (далее – сотрудник системы МЧС России) определяет моральные принципы и правила его поведения.

Высокую репутацию сотрудника системы МЧС России, право на доверие и поддержку граждан Российской Федерации можно заслужить только профессионализмом, порядочностью и добрыми делами.

Долг чести сотрудника системы МЧС России – быть примером в исполнении Конституции Российской Федерации, законов Российской Федерации, верным гражданскому и служебному долгу, военной присяге (для военнослужащих), присяге сотрудника органов внутренних дел (для сотрудников Государственной противопожарной службы), глубоко осознавать свою личную ответственность за добросовестное исполнение функциональных обязанностей в области гражданской обороны, защиты населения и территорий от чрезвычайных ситуаций природного и техногенного характера, обеспечения пожарной безопасности и безопасности людей на водных объектах.

Долг чести руководящих кадров МЧС России – умело сочетать требовательность и ответственность за создание здорового морально-психологического климата в подчиненном подразделении, формировать нравственную культуру сотрудников МЧС России, заботиться о подчиненных, обеспечивать их социально-правовую защищенность, окружать вниманием ветеранов, а также семьи сотрудников, погибших при исполнении служебного долга.

В военной службе (службе), работе и повседневной жизни сотрудник системы МЧС России должен руководствоваться следующими нравственными принципами и этическими нормами настоящего Кодекса чести:

читать и уважать государственные символы Российской Федерации и символику МЧС России;

использовать предоставленные государством полномочия разумно, строго в рамках закона;

служить во имя обеспечения безопасности жизни простого гражданина России, каждого конкретного человека, нуждающегося в помощи, ради его спокойствия и стабильности;

быть требовательным к себе, принципиальным, правдивым, беспристрастным в решениях, не допускать, чтобы на них влияли какие-либо предубеждения, враждебные или дружеские взаимоотношения, национальность и вероисповедание;

быть постоянно готовым прийти на помощь, никогда не использовать беспомощность пострадавших в корыстных целях, не принимать подношений за исполнение служебных обязанностей, не допускать злоупотреблений служебным положением, фактов коррупции, всемерно препятствовать таким явлениям и бороться с ними, как подрывающими авторитет МЧС России в глазах общественности;

быть мужественным и смелым, не останавливаться перед лицом опасности в обстановке, требующей спасения жизни людей; трусость и малодушие - качества, неприемлемые для сотрудника системы МЧС России;

всегда помнить, что общие усилия и результаты работы системы МЧС России могут быть ослаблены или сведены на нет бездействием, аморальным поступком даже одного нерадивого сотрудника;

постоянно помнить, что пользу простому человеку и обществу может принести сотрудник системы МЧС России, постоянно совершенствующий свою квалификацию, профессиональную подготовку, стремящийся быть всесторонне развитым, высокообразованным, использующий в своей деятельности прогрессивные методы, технологии и передовой опыт;

всегда проявлять уважение и тактичность по отношению к гражданам при исполнении должностных обязанностей и в повседневной жизни; помнить, что это непереносимое условие позитивных результатов делового общения и авторитета МЧС России в целом;

считать своим моральным долгом дисциплинированность, исполнительность и организованность;

проявлять в работе инициативу, правильно воспринимать критику, своевременно признавать допущенные ошибки, не искать ложного самооправдания;

с честью и достоинством носить форму одежды, заботиться о своем внешнем виде;

хранить и приумножать лучшие традиции МЧС России: патриотизм, верность служебному долгу, товарищество, взаимовыручку, мужество, бескорыстие, благородство, самопожертвование, профессионализм, особый командный дух корпоративной культуры МЧС России, а также внимание к людским чувствам и горю.

Темы рефератов (творческих работ)

1. «Миф о Сизифе» А. Камю.
2. А. Швейцер о соотношении культуры и этики.
3. Задачи и структура этики.
4. Концепция одномерного человека Г. Маркузе.
5. Мировое лидерство как главная ценность западной культуры.
6. Научно-рационалистические этические концепции и иррационалистические этико-философские системы.
7. Новое понимание свободы человека: отношение к телу, полу, семье.
8. Нравственная ответственность сотрудников МЧС России.
9. Нравственно-понимающее отношение к природе как основа экологической этики.
10. Отличия понятий справедливость и нравственная справедливость.
11. Педагогическая этика.
12. Понятие профессионального долга.
13. Проблема одиночества, смерти и самоубийства в современном обществе.
14. Профессиональная этика инженера.
15. Профессиональный и деловой этикет.
16. Религиозная этика неотомизма.
17. Современные биотехнологии: проблема морального выбора.
18. Специфика этики как философской дисциплины.
19. Экологическая этика А. Швейцера.
20. Экологическая этика О. Леопольда и Б. Калликотта.
21. Эмос учёного.

Тесты

1. Толерантность – это
 1. терпимость, уважение, понимание богатого многообразия культур нашего мира
 2. моральный долг
 3. политическая необходимость

4. принятие самого себя
- 2.** Единичный представитель человеческого рода
 1. индивид
 2. индивидуальность
 3. личность
 4. субъект
- 3.** Совокупность черт, отличающих данного индивида от всех других ...
 1. индивидуальность
 2. личность
 3. субъект
 4. объект
- 4.** Тип мировоззрения в основе которого лежит противопоставление отдельного индивида обществу
- 5.** Определение человека как совокупности характерных социальных качеств
- 6.** Человек как субъект отношений и сознательной деятельности ...
 1. личность
 2. индивид
 3. индивидуальность
 4. темперамент
- 7.** Процесс и результат усвоения индивидом определенной системы знаний, норм и ценностей, позволяющих осуществлять жизнедеятельность адекватным образом –... .
 1. социализация
 2. гуманизация
 3. аккультурация
 4. индивидуализация
- 8.** Размышление и практика решения нравственных проблем, существующих в конкретных профессиональных сферах деятельности
 1. биоэтика
 2. профессиональная этика
 3. экологическая этика
 4. экономическая этика
- 9.** Автор высказывания « ... каждый класс и даже профессия имеют свою мораль»
 1. К. Маркс
 2. И. Кант
 3. П. Сорокин
 4. О. Шпенглер
 5. Ф. Энгельс
 6. П. Флоренский
- 10.** Деловой этикет – это

1. правила целесообразного поведения, способствующие успеху в деловых отношениях
2. нормы, закреплённые в законодательстве
3. учение о поведении
4. совокупность этических учений

11. Моральные принципы практического поведения людей

12. Социальный статус – это

1. положение, занимаемое человеком в обществе и связанное с правами и обязанностями
2. орудие влияния на подчинённых
3. законодательное положение
4. положение, занимаемое человеком на работе

13. Управленческая этика это –

1. система теоретико-прикладных этических знаний и практических рекомендаций, ориентированных на качественное исполнение административно-хозяйственных функций
2. нормы, установленные государством для руководителей предприятий
3. правила приличия для представителей властных структур
4. система запретов

14. Этический кодекс позволяет

1. наладить отчётность и учёт
2. повысить качество продукции
3. избежать конфликтов интересов, психологических проблем
4. закрепить власть руководителя

15. Управленческая этика в эпоху постиндустриального общества

1. ориентируется только на ответственность человека перед фирмой
2. выполняет юридические законы
3. включает в понятие «ответственности» ответственность перед обществом, природой
4. основана на удовлетворении «воли к власти»

16. Создал иерархическую модель мотиваций

1. М. Вебер
2. Г. Спенсер
3. А. Х. Маслоу
4. Э. Дюркгейм

17. Обмен деятельностью, распределения различных предметов и услуг – ...

1. духовные отношения
2. производственные отношения
3. деловые отношения
4. межличностные отношения

18. Сфера общественной жизни, осуществляющая производство, распределение и потребление разного рода предметов и услуг ...

1. производственная сфера
2. духовная сфера

3. политическая сфера

4. социальная сфера

19. Процесс взаимодействия людей их совместного воздействия на природу, с целью удовлетворения потребности....

1. игра

2. производство

3. учение

4. общение

20. Педагогический такт основан на принципах:

1. соблюдение прав человека и прав ребенка

2. уважение личности

3. состязательность

4. снисхождение к порокам

ГЛАВА IV. ПРАКТИКУМ

4.1. Джамбатиста Вико «Основания новой науки об общей природе наций»

Новая наука, т. е. Метафизика в Свете Божественного Провидения, размышляя об общей природе наций и открыв такое происхождение дел божеских и человеческих у языческих наций, строит на них систему естественного права народов, которое проходит совершенно одинаково и с полным постоянством через три Века, протекшие, как говорили египтяне, за всё время до них, а именно: Век Богов, когда языческие люди думали, что живут под божественным управлением и что всё решительно им приказывается ...оракулами – самыми древними вещами языческой истории; Век Героев, когда последние повсюду царствовали в Аристократических Республиках на основе, как они полагали, превосходства своей природы, отличающейся от природы их плебеев; и наконец, – Век Людей, когда все признали, что они равны по человеческой природе; потому в этот век сначала процветали Народные Республики, а под конец – Монархии. < ... >

Соответственно этим трём видам природы и правлений люди говорили на трёх разных Языках, составляющих словарь данной науки. < ... > первым языком был Иероглифический, т.е. священный, или божественный, вторым – Символический, посредством знаков, т.е. героических гербов; третьим – письменный, чтобы удалённые друг от друга люди могли взаимно сообщать о своих насущных жизненных нуждах. < ... >

Поэтическая Метафизика, или Теология Поэтов, была первой, т. е. Божественной Поэзией; Поэтическая Мудрость – первая Мудрость Язычества – должна была начинать с Метафизики, не рациональной и абстрактной Метафизики современных учёных, а с чувственной и фантастической Метафизики первых людей. Метафизика была их настоящей Поэзией, а последняя – естественной для них способностью... Такая Поэзия первоначально была у них Божественной... они приписывали сущность вызывавшим удивление вещам... совершенно как дети... дети берут в руки неодушевлённые предметы, забавляются и разговаривают с ними, как если бы то были живые личности. < ... > слова расскажут нам о Происхождении различных словесных Языков, сходящихся в одном общем Идеальном Языке. < ... > с таких оснований... должны были бы все философы и филологи начинать рассуждение о происхождении языков и букв; обе эти вещи, объединённые по своей природе... трактовались до сих пор порознь. < ... >

«По шуму грома латиняне первоначально называли Юпитера Jous; греки по свисту молнии называли его Zevs; по звуку, который производит огонь, когда он сжигает, восточные люди должны были называть его Ur, – отсюда Урим, «сила огня»; то же самое происхождение должно было у греков породить название uranos – «небо», а у латинян глагол igo – «жечь»; у латинян же от свиста молнии должно было произойти Cel...» < ... >

Первые люди Язычества воспринимали идеи вещей посредством фантастических характеров, представлявших одушевлённые субстанции, и, немые, объясняли их посредством движений или тел, имеющих непосредственное отношение к идеям (например, троекратное движение жнеца или три колоса обозначали три года); ...они объяснялись посредством языка, который естественно обозначал эти идеи...»

Задание.

Сопоставьте размышления Л. Н. Толстого об исторических событиях с концепцией исторического круговорота Дж. Вико. Найдите точки соприкосновения в идеях русского и итальянского мыслителей.

Л. Н. ТОЛСТОЙ
об исторических событиях
«Война и мир», том 4, часть 2, I

Для человеческого ума недоступна совокупность причин явлений, но потребность отыскивать причины вложена в душу человека. И человеческий ум, не вникнувший в бесчисленность и сложность условий явлений, из которых каждое отдельно может представляться причиною, хватается за первое, самое понятное сближение и говорит: вот причина. В исторических событиях (где предметом наблюдения суть действия людей) самым первобытным сближением представляется воля богов, потом воля тех людей, которые стоят на самом видном историческом месте, – исторических героев. Но стоит только вникнуть в сущность каждого исторического события, то есть в деятельность всей массы людей, участвовавших в событиях, чтобы убедиться, что воля исторического героя не только не руководит действиями масс, но сама постоянно руководима. Казалось бы, всё равно понимать значение исторического события так или иначе. Но между человеком, который говорит, что народы Запада пошли на Восток, потому что Наполеон захотел этого, и человеком, который говорит, что это свершилось, потому что должно было свершиться, существует то же различие, которое существовало между людьми, утверждавшими, что земля стоит твёрдо и планеты движутся вокруг неё, и теми, которые говорили, что они не знают, на чём держится земля, но знают, что есть законы, управляющие движением и её, и других планет. Причин исторического события – нет и не может быть, кроме единственной причины всех причин. Но есть законы, управляющие событиями, отчасти неизвестные, отчасти нащупываемые нами. Открытие этих законов возможно только тогда, когда мы вполне отрешимся от искания причин в воле одного человека, точно так же, как открытие законов движения планет стало возможно только тогда, когда люди отрешились от представления утверждённости земли.

4.2. Алексей Степанович Хомяков «О старом и новом» (1839)

Говорят, в старые годы лучше все было в земле русской. Грамотность! Но на копии (которая находится у меня) с присяги русских дворян первому из Романовых, вместо подписки князя Троекурова, двух дворян Ртищевых и

многих других, не менее известных, находится крест с меткою: по неумению грамоте. – Порядок! Но еще в памяти многих, мне известных, стариков сохранились бесконечные рассказы о криках ясных и беспрестанно в первопрестольном граде этот крик сзывал приверженцев, родственников и клиентов дворянских, которые при малейшей ссоре высыпали на улицу, готовые на драку и сражение до смерти или до синяков. – Правда! Но князь Пожарский был отдан под суд за взятки; старые пословицы полны свидетельств против судей прежнего времени. – Довольство! При малейшем неурожае люди умирали с голода тысячами, бежали в Польшу, кабалили себя татарами, продавали всю жизнь свою и будущих потомков крымцам или своим братьям русским, которые едва ли были лучше крымцев и татар. – Власть дружная с народом! Не только в отдельных краях, но в Рязани, в Калуге и в самой Москве бунты народные и стрелецкие были происшествием довольно обыкновенным, и власть царская частехенько сокрушалась о препоны, противопоставленные ей какой-нибудь жалкою толпою стрельцов, или делала уступки какой-нибудь подлой дворянской крамоле. – Церковь просвещенная и свободная! Но назначение патриарха всегда зависело от власти светской, как скоро только власть светская хотела вмешиваться в дело избрания. Что же было в золотое старое время? Взгрустнется поневоле. Искать ли нам добра и счастья прежде Романовых? Ничего доброго, ничего благородного, ничего достойного уважения или подражания не было в России. Везде и всегда были безграмотность, неправосудие, разбой, крамолы, личности, угнетение, бедность, неустройство, непросвещение и разврат.

Хорошо! Да что же нам делать с сельскими протоколами, отысканными Языковым, с документами, открытыми Строевым? Это не подделка, не выдумка, это не догадка систематиков; это факты ясные, неоспориваемые. Была же грамотность и организация в селах: от нее остатки на сходах и мирских приговорах, которых не могли уничтожить ни власть помещика, ни власть казенных начальств. Что делать нам с явными свидетельствами о городском порядке? Что делать с судом присяжных, который существовал бесспорно в северной и средней России, или судом словесным, публичным, который и существовал везде и сохранился в названии [совестного] суда? Что делать с песнями, в которых воспевается быт крестьянский? Что с равенством, почти совершенным, всех сословий, в котором люди могли переходить все степени службы государственной и достигать высших званий и почестей?

После краткого обзора обоих мнений едва ли можно пристать к тому или другому. Вопрос представляется в виде многосложном и решение затруднительным.

Уничтожение областных прав, угнетение быта общинного, покорение всякой личности мысли государства, сосредоточение мысли государства в лице государя, – добро и зло допетровской России. С Петром начинается новая эпоха. Россия сходится с Западом. Она из Москвы выдвигается на границу, на морской берег, чтобы быть доступнее влиянию других земель, торговых и просвещенных. Но это движение не было действием воли народной: Петербург

был и будет единственно городом правительственным. Жизнь власти государственной и жизнь духа народного разделилась даже местом их сосредоточения, личность государства получает решительную и определенную деятельность, свободную от всякого внутреннего волнения, и в то же время сознание души народной развивается более и более в удалении от всякого временного интереса и от пагубного влияния сухой практической внешности.

Когда же все обычаи старины, все права и вольности городов и сословий были принесены в жертву для составления плотного тела государства, когда люди стали жить не друг с другом, а, так сказать, друг подле друга, язва безнравственности общественной распространилась безмерно, и все худшие страсти человека развились на просторе. Явился Петр и, обняв одним взглядом все болезни отечества, постигнув все прекрасное и святое значение слова государство, он ударил по России, как страшная, но благодетельная гроза.

Быть может, я строго судил о старине; но виноват ли я, когда она сама себя осудила? Если ни прежние обычаи, ни церковь не создали никакого видимого образа, в котором воплотилась бы старая Россия, не должны ли мы признаться, что в них недоставало одной или даже нескольких стихий? Так и было. Общество, которое вне себя ищет сил для самосохранения, уже находится в состоянии болезненном.

При всем том перед Западом мы имеем выгоды неисчислимы. На нашей первоначальной истории не лежит пятно завоевания. Кровь и вражда не служили основанием государству русскому, и деды не завещали внукам преданий ненависти и мщенья. Церковь, ограничив круг своего действия, никогда не утрачивала чистоты своей жизни внутренней и не проповедовала уроков неправосудия и насилия. Простота дотатарского устройства областного не чужда была истины человеческой, и закон справедливости и любви взаимной служил основанием этого быта, почти патриархального. Теперь, когда эпоха создания государственного кончилась, настало для нас время понимать, что человек достигает своей нравственной цели только в обществе, мы будем продвигаться вперед смело и безошибочно, занимая случайные открытия Запада, но придавая им смысл более глубокий или открывая в них те человеческие начала, которые для Запада остались тайными, спрашивая у истории церкви и воскрешая древние формы жизни русской, потому что они были основаны на святости уз семейных и на неиспорченной индивидуальности нашего племени. Тогда, в просвещенных и строгих размерах, в оригинальной красоте общества, соединяющего патриархальность быта областного с глубоким смыслом государства, представляющего нравственное и христианское лицо, воскреснет древняя Русь, но уже сознающая себя, полная сил живых и органических.

Задание.

Прочитайте фрагмент из романа «Идиот». Как раскрывается проблема «Россия и Запад» в размышлениях Ф. М. Достоевского и А. С. Хомякова?

Именно, именно так, — вскричал князь, — великолепнейшая мысль! Именно «от скуки, от нашей скуки», не от пресыщения, а, напротив, от жажды... не от пресыщения, вы в этом ошиблись! Не только от жажды, но даже от воспаления, от жажды горячешной! И... и не думайте, что это в таком маленьком виде, что можно только смеяться; извините меня, надо уметь предчувствовать! Наши как доберутся до берега, как уверуют, что это берег, то уж так обрадуются ему, что немедленно доходят до последних столпов; отчего это? ...И не нас одних, а всю Европу дивит в таких случаях русская страстность наша: у нас коль в католичество перейдет, то уж непременно иезуитом станет, да еще из самых подземных; коль атеистом станет, то непременно начнет требовать искоренения веры в бога насилием, то есть, стало быть, и мечом! Отчего это, отчего разом такое исступление? Неужто не знаете? Оттого, что он отечество нашел, которое здесь просмотрел, и обрадовался; берег, землю нашел и бросился ее целовать! Не из одного ведь тщеславия, не всё ведь от одних скверных тщеславных чувств происходят русские атеисты и русские иезуиты, а и из боли духовной, из жажды духовной, из тоски по высшему делу, по крепкому берегу, по родине, в которую веровать перестали, потому что никогда ее и не знали! Атеистом же так легко сделаться русскому человеку, легче чем всем остальным во всем мире! И наши не просто становятся атеистами, а непременно *уверуют* в атеизм, как бы в новую веру, никак и не замечая, что уверовали в нуль. Такова наша жажда! «Кто почвы под собой не имеет, тот и бога не имеет». Это не мое выражение. Это выражение одного купца из старообрядцев, с которым я встретился, когда ездил. Он, правда, не так выразился, он сказал: «Кто от родной земли отказался, тот и от бога своего отказался». Ведь подумать только, что у нас образованнейшие люди в хлыстовщину даже пускались... Да и чем, впрочем, в таком случае хлыстовщина хуже, чем нигилизм, иезуитизм, атеизм? Даже, может, и поглубже еще! Но вот до чего доходила тоска!.. Откройте жаждущим и воспаленным Колумбовым спутникам берег Нового Света, откройте русскому человеку русский Свет, дайте отыскать ему это золото, это сокровище, сокрытое от него в земле! Покажите ему в будущем обновление всего человечества и воскресение его, может быть, одною только русскою мыслью, русским богом и Христом, и увидите, какой исполин могучий и правдивый, мудрый и кроткий вырастет пред изумленным миром, изумленным и испуганным, потому что они ждут от нас одного лишь меча, меча и насилия, потому что они представить себе нас не могут, судя по себе, без варварства. И это до сих пор, и это чем дальше, тем больше!

4.3. Николай Яковлевич Данилевский, «Россия и Европа», глава III: «Европа ли Россия?»

...Итак, принадлежит ли Россия к Европе? ... Как угодно, пожалуй - принадлежит, пожалуй - не принадлежит, пожалуй - принадлежит отчасти и притом, насколько кому желательно. В сущности же, в рассматриваемом теперь смысле, и Европы вовсе никакой нет, а есть западный полуостров Азии, вначале менее резко от нее отличающийся, чем другие азиатские полуострова, а к оконечности постепенно все более и более дробящийся и расчленяющийся.

Неужели же, однако, громкое слово "Европа" – слово без определенного значения, пустой звук без определенного смысла? О, конечно, нет! Смысл его

очень полновесен – только он не географический, а культурно-исторический, и в вопросе о принадлежности или непринадлежности к Европе география не имеет ни малейшего значения. Что же такое Европа в этом культурно-историческом смысле? Ответ на это – самый определенный и положительный. Европа есть поприще германо-романской цивилизации, ни более ни менее; или, по употребительному метафорическому способу выражения, Европа есть сама германо-романская цивилизация. Оба эти слова – синонимы. Но германо-романская ли только цивилизация совпадает с значением слова *Европа*? Не переводится ли оно точнее "общечеловеческой цивилизацией" или, по крайней мере, ее цветом?

Не на той же ли европейской почве возростали цивилизации греческая и римская? Нет, поприще этих цивилизаций было иное. То был бассейн Средиземного моря, совершенно независимо от того, где лежали страны этой древней цивилизации – к северу ли, к югу или к востоку: на европейском, африканском или азиатском берегу этого моря. Гомер, в котором, как в зеркале, заключалась вся (имевшая впоследствии развиться) цивилизация Греции, родился, говорят, на малоазиатском берегу Эгейского моря. Этот малоазиатский берег с прилежащими островами был долго главным поприщем эллинской цивилизации. Здесь зародилась не только эпическая поэзия греков, но и лирика, философия (Фалес), скульптура, история (Геродот), медицина (Гиппократ), и отсюда они перешли на противоположный берег моря. Главным центром этой цивилизации сделались, правда, потом Афины, но закончилась она и, так сказать, дала плод свой опять не в европейской стране, а в Александрии, в Египте. Значит, древнеэллинская культура, совершая свое развитие, обошла все три так называемые части света – Азию, Европу и Африку, а не составляла исключительной принадлежности Европы. Не в ней она началась, не в ней и закончилась.

Греки и римляне, противопоставляя свои образованные страны странам варварским, включали в первое понятие одинаково и европейские, азиатские и африканские прибрежья Средиземного моря, а ко второму причисляли весь остальной мир – точно так же, как германо-романы противопоставляют Европу, т. е. место своей деятельности, прочим странам. В культурно-историческом смысле то, что для германо-романской цивилизации – Европа, тем для цивилизации греческой и римской был весь бассейн Средиземного моря; и, хотя есть страны, которые общи им обеим, несправедливо было бы, однако же, думать, что Европа составляет поприще человеческой цивилизации вообще или, по крайней мере, всей лучшей части ее; она есть только поприще великой германо-романской цивилизации, ее синоним, и только со времени развития этой цивилизации слово "Европа" получило тот смысл и значение, в котором теперь употребляется.

Принадлежит ли в этом смысле Россия к Европе? К сожалению или к удовольствию, к счастью или к несчастью – нет, не принадлежит. Она не питалась ни одним из тех корней, которыми всасывала Европа как благотворные, так и вредоносные соки непосредственно из почвы ею же

разрушенного древнего мира, не питалась и теми корнями, которые почерпали пищу из глубины германского духа. Не составляла она части возобновленной Римской империи Карла Великого, которая составляет как бы общий ствол, через разделение которого образовалось все многоветвистое европейское дерево, не входила в состав той теократической федерации, которая заменила Карлову монархию, не связывалась в одно общее тело феодально-аристократической сетью, которая (как во время Карла, так и во время своего рыцарского цвета) не имела в себе почти ничего национального, а представляла собой учреждение общеевропейское – в полном смысле этого слова. Затем, когда настал новый век и зачался новый порядок вещей, Россия также не участвовала в борьбе с феодальным насилием, которое привело к обеспечениям той формы гражданской свободы, которую выработала эта борьба; не боролась и с гнетом ложной формы христианства (продуктом лжи, гордости и невежества, величающим себя католичеством) и не имеет нужды в той форме религиозной свободы, которая называется протестантством. Не знала Россия и гнета, а также и воспитательного действия схоластики и не вырабатывала той свободы мысли, которая создала новую науку, не жила теми идеалами, которые воплотились в германо-романской форме искусства. Одним словом, она не причастна ни европейскому добру, ни европейскому злу; как же может она принадлежать к Европе? Ни истинная скромность, ни истинная гордость не позволяют России считаться Европой. Она не заслужила этой чести и, если хочет заслужить иную, не должна изъяслять претензии на ту, которая ей не принадлежит. Только выскочки, не знающие ни скромности, ни благородной гордости, втираются в круг, который считается ими за высший; понимающие же свое достоинство люди остаются в своем кругу, не считая его (ни в каком случае) для себя унижительным, а стараются его облагородить так, чтобы некому и нечему было завидовать.

Но если Россия, скажут нам, не принадлежит к Европе по праву рождения, она принадлежит к ней по праву усыновления; она усвоила себе (или должна стараться усвоить) то, что выработала Европа; она сделалась (или, по крайней мере, должна сделаться) участницей в ее трудах, в ее триумфах. Кто же ее усыновил? Мы что-то не видим родительских чувств Европы в ее отношениях к России; но дело не в этом, а в том – возможно ли вообще такое усыновление? Возможно ли, чтобы организм, столько времени питавшийся своими соками, вытягиваемыми своими корнями из своей почвы, присосался сосальцами к другому организму, дал высохнуть своим корням и из самостоятельного растения сделался чужездным? Если почва тоща, то есть если недостает ей каких-либо необходимых для полного роста составных частей, ее надо удобрить, доставить эти недостающие части, разрыхлить глубокою пахотою те, которые уже в ней есть, чтобы они лучше и легче усвоились, а не чужездничают, оставляя высыхать свои корни. Но об этом после. Мы увидим, может быть, насколько и в какой форме возможно это усвоение чужого, а пока пусть будет так; если не по рождению, то по усыновлению Россия сделалась Европой; к дичку привит европейский черенок. Какую пользу приносит

прививка, тоже увидим после, но на время признаем превращение. <...> Будучи Европой, можно, конечно, в том или другом быть не согласну в отдельности с Германией, Францией, Англией, Италией; но с Европой, то есть с самим собой, надо непременно быть согласным, надо отказаться от всего, что Европа – вся Европа – единодушно считает несогласным со своими видами и интересами, надо быть добросовестным, последовательным принятому на себя званию.

Какую же роль предоставляет нам Европа на всемирно-историческом театре? Быть носителем и распространителем европейской цивилизации на Востоке, – вот она та возвышенная роль, которая досталась нам в удел, роль, в которой родная Европа будет нам сочувствовать, содействовать своими благословениями, всеми пожеланиями души своей, будет рукоплескать нашим цивилизаторским деяниям, к великому услаждению и умилению наших гуманитарных прогрессистов. С Богом – отправляйтесь на Восток! Но, позвольте, на какой же это Восток? Мы было и думали начать с Турции. Чего же лучше? Там живут наши братья по плоти и по духу, живут в муках и страданиях и ждут избавления; мы подадим им руку помощи, как нам священный долг повелевает. Куда? не в свое дело не соваться! – кричит Европа. Это не ваш Восток, и так уже много развелось всякой славянщины, которая мне не по нутру. <...> Принялись мы также за Кавказ – тоже ведь Восток. Очень маменька гневаться изволили: не трогайте, кричала, рыцарей, паладинов свободы; вам ли братья за такое благородное племя; ну да на этот раз, слава Богу, не послушали, забыли свое европейское призвание. Ну так в Персии нельзя ли позаняться разбрасыванием семян цивилизации и европеизма? Немцы, пожалуй, и позволили бы: они так далеко своего "дранга" не думают, кажется, простирать; но ведь дело известное, – рука руку моет, – из уважения к англичанам нельзя. Индию они уже на себя взяли; что и говорить, отлично дело сделают, первого сорта цивилизаторы, на том уже стоят. Нечего их тут по соседству тревожить, отправляйтесь дальше. В Китай, что ли, прикажете? Ни-ни, вовсе незачем туда забираться; чаю надо? – кантонского сколько хотите привезем. Цивилизация, европеизация, как и всякое учительство, недаром ведь делается; и гонорарии кое-какие получают. Китай – страна богатая, есть, чем заплатить, – сами поучим. И успехи, благодаря Бога, старинушка хорошие оказывает – индийский опиум на славу покуривает; не надо вас здесь. Да где же, Господи, наш-то Восток, который нам на роду написано цивилизовать? Средняя Азия – вот ваше место; всяк сверчок знай свой шесток. Нам ни с какого боку туда не пробраться, да и пожива плохая. Ну так там и есть ваша священная историческая миссия, – вот что говорит Европа, а за нею и наши европейцы. Вот та великая роль, которую, сообразно с интересами Европы, нам предоставит; и – никакой больше: все остальное разобрано теми, которые почище, как приказывает сказать Хлестакову повар в "Ревизоре".

Тысячу лет строиться, обливаясь потом и кровью, и составить государство в восемьдесят миллионов (из коих шестьдесят – одного роду и племени, чему, кроме Китая, мир не представлял и не представляет другого примера) для того, чтобы потчевать европейской цивилизацией пять или шесть

миллионов кокандских, бухарских и хивинских оборванцев, да, пожалуй, еще два-три миллиона монгольских кочевников, – ибо таков настоящий смысл громкой фразы о распространении цивилизации в глубь Азиатского материка. Вот то великое назначение, та всемирно-историческая роль, которая предстоит России как носительнице европейского просвещения. Нечего сказать: завидная роль, – стоило из-за этого жить, царство строить, государственную тяготу нести, выносить крепостную долю, Петровскую реформу, бироновщину и прочие эксперименты. Уж лучше было бы в виде древлян и полян, вятичей и радимичей, по степям и лесам скитаться, пользуясь племенной волею, пока милостью Божьей ноги носят. „Parturiunt montes, nascitur ridiculus mus". Поистине, горою, рождающей мышь, – каким-то громадным историческим плеоназмом, чем-то гигантски лишним является наша Россия в качестве носительницы европейской цивилизации.

Зачем с такой узкой точки зрения смотреть на предмет, скажут мне? Под распространением цивилизации и европеизма на Востоке надобно разуметь не только внесение этих благ в среднеазиатские степи, но и усвоение их себе, разлитие их по лицу всей обширной русской земли. Пусть же так думающие понапрягут несколько свою фантазию и представят себе, что на всем этом обширном пространстве нет могучего русского народа и созданного им царства, а раздолье лесов, вод и степей, по которым бродят только финские звероловы: зыряне, вогуличи, черемисы, мордва, весь, меря да татарские кочевники, и пусть в таком виде открывают эту страну настоящие европейские цивилизаторы (ну, хоть Ченслер и Вилоуби, например). Сердце должно забиться восторгом от такой картины у настоящего европейца. Вместо сынов противления, которым обухом приходилось прививать европеизм (и все еще дело плохо на лад идет), сюда нахлынули бы поселенцы чисто германской крови, без сомнения, под водительством благороднейшей из самих германских – англосаксонской расы. Ведь тут бы на просторе завелись восточноевропейские, или западноазиатские, – называйте как хотите, – соединенные штаты. Цивилизация полилась бы волною, и к нашему времени все обстояло бы давным-давно благополучно. Каналов было бы невесть сколько накопано, железных дорог - десятки тысяч верст настроено, о телеграфах и говорить нечего; на Волге, что на Миссисипи, не сотни, а тысячи бы пароходов плавало; да на одной ли только Волге! – и Дон был бы сделан как надо судоходным, и Днепровские пороги – взорваны, что ли, или прорыты; и какой бы славный *jaг East* открывался в дальней перспективе. А спичей-то, спичей лилось бы, я думаю, в самом маленьком штате (в каком-нибудь на Неве или даже на Москве лежащем Мери или Бетсилэнде) более, чем на всех теперешних земских и дворянских собраниях, вместе взятых. Общины, ненавистной высокопросвещенному уму, и в помине не было бы и пр. и пр. Несомненно, что общечеловеческая цивилизация, если только европейская есть действительно единственно возможная цивилизация для всего человечества, неизмеримо бы выиграла, если бы, – вместо славянского царства и славянского народа, занимающего теперь Россию, – было тут (четыре или три века тому назад)

пустопорожнее пространство, по которому изредка бы бродили кое-какие дикари, как в Соединенных Штатах или в Канаде при открытии их европейцами.

Итак, при нашей уступке, что Россия если не прирожденная, то усыновленная Европа, мы приходим к тому заключению, что она – не только гигантски лишний, громадный исторический плеоназм, но даже положительное, весьма трудно преодолимое препятствие к развитию и распространению настоящей общечеловеческой, т. е. европейской, или германо-романской, цивилизации. Этого взгляда, собственно, и держится Европа относительно России. Этот взгляд, выраженный здесь только в несколько резкой форме, в сущности, очень распространен и между корифеями нашего общественного мнения и их просвещенными последователями. С такой точки зрения становится понятным (и не только понятным, а в некотором смысле законным и, пожалуй, благородным) сочувствие и стремление ко всему, что клонится к ослаблению русского начала по окраинам России, – к обособлению (даже насильственному) разных краев, в которых, кроме русского, существуют какие бы то ни было инородческие элементы, к покровительству, к усилению (даже искусственному) этих элементов и к доставлению им привилегированного положения в ущерб русскому. Если Русь, в смысле самобытного славянского государства, есть препятствие делу европеизма и гуманитарности и если нельзя притом, к сожалению, обратить ее в *tabula rasa* для скорейшего развития на ее месте истинной европейской культуры, *pur sang*, то что же остается делать, как не ослаблять то народное начало, которое дает силу и крепость этому общественному и политическому организму? Это жертва на священный алтарь Европы и человечества. Не эта ли возвышенная и благородная любовь к человечеству, чуждая всякого народного эгоизма и национальной узкости взгляда, возведена в идеал в маркизе Поза, этом идеальном создании Шиллера, перед которым мы с детства привыкли благоговеть? Будучи природным испанцем, ведь странствовал же благородный маркиз по Европе, отыскивая врагов своему отечеству, которое считал препятствием для свободы и благоденствия человечества, и даже Солимана уговаривал выслать турецкий флот против Испании. Такая аберрация, такое искажение естественного человеческого чувства на основании логического вывода, конечно, более извинительно в немецком поэте конца прошедшего столетия, чем в ком-нибудь другом. Ведь он, родившись в каком-нибудь Вюртемберге, собственно говоря, не имел отечества и не приобрел его до тех пор, пока в лице Валленштейна не сознал, что это отечество – целая Германия. Но и такое отечество только постигалось мыслью, а не непосредственным чувством. Русскому такое состояние духа должно бы быть менее возможно, но и оно объясняется тем же, не находящим себе примирения, противоречием между *народным чувством и идеей о возвышенности пожертвования низшим для высшего* и, хотя в искаженном виде, выказывает черту чисто славянского бескорыстия, так сказать, порок славянской добродетели. Этим объясняется и то, что русский патриотизм проявляется только в критические минуты. Победа

односторонней идеи над чувством бывает возможна только при спокойном состоянии духа, но, коль скоро что-либо приводит народное чувство в возбужденное состояние, логический вывод теряет перед ним всякую силу и бывший гуманитарный прогрессист, поклонник Поэты, становится на время настоящим патриотом. Такие вспышки патриотизма не могут, конечно, заменить сознательного, находящегося в мире с самим собою чувства народности, и понятным становится, что страны, присоединенные к России после Петра, не русеют, несмотря ни на желанья правительства достигнуть этого, ни на бесконечно усилившиеся средства его действовать на народ, между тем как в старину все приобретения, без всякого насилия, которое не было ни в духе правительства, ни вообще в духе русского народа, быстро обращались в чисто русские области.

Столь же непримиримым с самим собою (более сочувственным, но зато гораздо менее логическим) представляется другой взгляд, получивший такое распространение в последнее время. Он признает бесконечное во всем превосходство европейского перед русским и непоколебимо верует в единую спасительную европейскую цивилизацию; всякую мысль о возможности иной цивилизации считает даже нелепым мечтанием, а между тем, однако, отрекается от всех логических последствий такого взгляда; желает внешней силы и крепости без внутреннего содержания, которое ее оправдывало бы, - желает свища с крепкою скорлупою. Здесь, очевидно, народное чувство пересилило логический вывод, и потому-то этот взгляд более сочувствен. Народное чувство, конечно, не имеет нужды ни в каком логическом оправдании; оно, как всякое естественное человеческое чувство, само себя оправдывает и потому всегда сочувственно; но тем не менее жалка доля того народа, который принужден только им довольствоваться, который как бы принужден, если не говорить, так думать: я люблю свое отечество, но должен сознаться, что проку в нем никакого нет. Под таким внешним политическим патриотизмом кроется горькое сомнение в самом себе, кроется сознание жалкого банкротства. Он как бы говорит себе: я ничего не стою; в меня надобно вложить силу и вдунуть дух извне, с Запада; меня надобно притянуть к нему, насильно в него втиснуть – авось выйдет что-нибудь вылепленное по той форме, которая одна достойна человечества, которая исчерпывает все его содержание. В нашей литературе с лишком тридцать лет тому назад появилась журнальная статья покойного Чаадаева, которая в свое время наделала много шума. В ней выражалось горькое сожаление о том, что Россия, вследствие особенностей своей истории, была лишена тех начал (как, например, католицизма), из развития которых Европа сделалась тем, что она есть. Соболезнуя об этом, автор отчаивается в будущем своего отечества, не видя и не понимая ничего вне европеизма. Статья эта имела на своей стороне огромное преимущество внутренней искренности. В сущности, то же горькое сознание лежит и в основе нашего новейшего, чисто внешнего политического патриотизма; он только менее искренен сам с собой, менее последователен, надеется собирать там, где не сеял. Если в самом деле европеизм заключает в

себе все живое, что только есть в человечестве, столь же всесторонен, как и оно, в сущности, тождествен с ним; если все, что не подходит под его формулу, - ложь и гниль, предназначенные на ничтожество и погибель, как все неразумное, то не надобно ли скорей покончить со всем, что держится на иной почве своими корнями? К чему заботиться о скорлупе, не заключающей в себе здорового ядра, - особенно ж к чему стараться о придании большей и большей твердости этой скорлупе? Крепкая внешность сохраняет внутреннее содержание; всякая твердая, плотная, компактная масса труднее подвергается внешнему влиянию, не пропускает животворных лучей света, теплоты и оплодотворяющей влажности. Если внешнее влияние благотворно, то не лучше ли, не сообразнее ли с целью широко открыть ему пути, - расшатать связь, сплавляющую массу, дать простор действовать чуждым, посторонним элементам высшего порядка, вошедшим, по счастью, кое-где в состав этой массы? Не скорее ли проникнется через это и вся масса влиянием этих благодетельных элементов? Не скорее ли, в самом деле, проникнется европеизмом, очеловечится вся Русь, когда ее окраины примут европейский склад, благо в них есть уже европейские дрожжи, которые - только не мешайте им - скоро приведут эти окраины в благодетельное брожение. Это брожение не преминет передаться остальной массе и разложить все, что в ней есть варварского, азиатского, восточного; одно чисто западное останется. Конечно, все это произойдет в том только случае, когда в народных организмах возможны такие химические замещения, но в такой возможности ведь не сомневается просвещенный политический патриотизм. Зачем же мешать благодетельному химическому процессу? ...Если бы, например, политический организм Римской империи сохранил свою крепость, то разве могли бы вошедшие в состав его народы подвергнуться благодетельному влиянию германизма? Нет, как хотите: г. Шедо-Ферроти прав. Справедливо также и название ультрарусской партии, придаваемое такому чисто внешнему политическому патриотизму. Если Русь есть Русь, то, конечно, смешно говорить о русской партии в этой Руси. Но если Русь есть вместе с тем и Европа, то почему же не быть в ней русской, и европейской, и ультрарусской, и ультраевропейской партии? Отчего же, однако, нет чего-либо подобного в других государствах, - отчего не может быть, например, ультрафранцузской партии во Франции? Оттого, что Франция есть вместе с тем и настоящая Европа, что существенного противоречия между интересами Франции и интересами Европы быть не может, как и не может его быть (в нормальном положении вещей, по крайней мере) между Целым и его частью. Но в некоторых исключительных обстоятельствах и это, однако же, может случиться. Так, при Наполеоне I была партия, обнимавшая собою почти всех французов, которая желала поработить Европу так и теперь есть партия, которая желает присоединить Бельгию и вообще левый берег Рейна. Такая партия может быть названа ультрафранцузскою, в противоположность партии европейской, не желающей этих захватов. Но Россия, по мнению Европы, не составляет плоти от плоти ее и кости от костей ее. По мнению самих русских

европейцев, Россия только еще стремится сделаться Европой, заслужить ее усыновление. Не вправе ли Европа сказать им: "Если вы истинно хотите быть Европой, зачем же вам противодействовать германизации Балтийского края, – вы еще только хотите сделаться европейцами (и я не знаю, как это вам удастся), а вот тут уже есть настоящие природные европейские деятели, зачем же вы хотите остановить их действия во благо Европы, а следовательно, – и человечества? Значит, слова ваши неискренни; вы свои частные русские интересы ставите выше европейских, – вы, значит ультрарусская партия". То же самое могут сказать и по отношению к западным губерниям, и по многим другим вопросам Противоположность интересов, которая временно возникает между Европой и Францией, – между Россией и Европой постоянна, по крайней мере, во мнении самой Европы. Не вправе ли после этого Европа в стране, имеющей претензию на принадлежность к Европе, называть ультрарусской ту партию, которая, разделяя эту претензию, не хочет вместе с тем подчинять частных русских интересов интересам общеевропейским? Как примирить со всем этим естественное и святое чувство народности – не знаю; думаю, что на почве чисто политического патриотизма примирение это вовсе и не мыслимо.

Чисто политический патриотизм возможен для Франции, Англии, Италии, но невозможен для России, потому что Россия и эти страны – единицы неодинакового порядка. Они суть только политические единицы, составляющие части другой высшей культурно-исторической единицы – Европы, к которой Россия не принадлежит по многим и многим причинам, как постараюсь показать дальше. Если же – наперекор истории, наперекор мнению и желанию самой Европы, наперекор внутреннему сознанию и стремлениям своего народа – Россия все-таки захочет причислиться к Европе, то ей, чтобы быть логической и последовательной, ничего другого не остается, как отказаться от самого политического патриотизма, от мысли о крепости, цельности и единстве своего государственного организма, от обрусения своих окраин, ибо эта твердость наружной скорлупы составляет только препятствие к европеизации России. Европа, не признающая (как и естественно) другого культурного начала, кроме германо-романской цивилизации, так и смотрит на это дело. Наши шедоферротисты и вообще гуманитарные прогрессисты, великодушничая а la Поза, разделяют этот же взгляд, хотя (к извинению их, должно полагать) и не совсем сознательно; только наши политические патриоты, желая результатов, отвергают (к чести их народного чувства, но не их логики) пути, ведущие к ним самым скорым, легким и верным образом.

Где же искать примирения между русским народным чувством и признаваемыми разумом требованиями человеческого преуспевания или прогресса? Неужели в славянофильской мечте, в так называемом учении об особой русской, или всеславянской, цивилизации, над которым все так долго глумились, над которым продолжают глумиться и теперь, хотя уже и не все? Разве Европой не выработано окончательной формы человеческой культуры, которую остается только распространять по лицу земли, чтоб осчастливить все племена и народы? Разве не пройдены все переходные фазисы развития

общечеловеческой жизни и поток всемирно-исторического прогресса, столько раз скрывавшийся в подземные пропасти и низвергавшийся водопадами, не вступил, наконец, в правильное русло, которым остается ему течь до скончания веков, напоая все народы и поколения, увлажняя и оплодотворяя все страны земли? Несмотря на всю странность такого взгляда, который в подтверждение свое не может найти решительно ничего аналогического в природе (где все имеющее начало имеет и конец, все исчерпывает, наконец, свое содержание), таков, однако же, исторический догмат, в который верует огромное большинство современного образованного человечества. Что в него верует Европа, – в этом нет ничего удивительного, – это совершенно сообразно с законами человеческого духа. Только та деятельность плодотворна, то чувство искренне и сильно, которые не сомневаются в самих себе – и считают себя окончательными и вечными. Не считает ли всякий истинный художник создаваемые им формы последним словом искусства, далее которого уже не пойдут; не считает ли ученый, вырабатывающий какую-нибудь теорию, что он сказывает последнее слово науки, объясняет всю истину, – что после него, конечно, будут пополняться частности, но данное им направление останется навсегда неизменным? Не считает ли государственный муж, что принятая им система должна навеки благодетельствовать его страну? Не считает ли, наконец, влюбленный, несмотря на знаменитый стих "а вечно любить невозможно" и на опыт огромного большинства людей, что его чувство составляет исключение и продлится в одинаковой силе столько же, сколько сама жизнь? Без этой иллюзии ни истинно великая деятельность, ни искреннее чувство невозможны. Рим считался вечным, несмотря на то, что Мемфис, Вавилон, Тир, Карфаген, Афины уже пали, и потому только казался он римлянам стоящим тех жертв, которые для него приносились. Но и те, которые, собственно, не могут претендовать на честь принадлежать к Европе, так ослеплены блеском ее, что не понимают возможности прогресса вне проложенного ею пути, хотя при сколько-нибудь пристальном взгляде нельзя не видеть, что европейская цивилизация так же односторонняя, как и все на свете. Теперь поняли, что политические формы, выработанные одним народом, собственно только для одного этого народа и годятся, но не соглашаются распространить эту мысль и на прочие отправления общественного организма.

Кроме только что упомянутого мной личного чувства, требующего нескончаемости, есть еще причины, по которым мысль о возможности возникновения иной цивилизации, кроме европейской, или германо-романской, кажется более чем странной огромному большинству образованных людей не только в самой Европе, но и между славянами. Причины эти заключаются, по моему мнению, главнейше в неверном понимании самых общих начал хода исторического процесса, – в неясном, так сказать, туманном представлении исторического явления, известного под именем прогресса, в неправильном понятии, которое обыкновенно составляют себе об отношении национального к общечеловеческому, и еще в одном предрассудочном понятии о характере того, что называется Западом и Востоком, – понятии, принимаемом за аксиому и

потому не подвергаемом критике. Обращаюсь прежде к этому предрассудку, хотя он далеко не имеет того значения, которое я приписываю первым причинам. Это поможет нам несколько расчистить почву под ногами, ибо весьма часто мы не принимаем какой-либо истины не потому, чтобы вывод ее казался сам по себе сомнительным, а потому, что он противоречит другим нашим убеждениям, этому выводу, собственно, посторонним.

Вопросы.

1. Имеет ли значение, по мнению Н.Я. Данилевского, географическое положение при решении вопроса о принадлежности России к Европе?
2. Как вы понимаете слова автора о том, что Россия принадлежит к Европе не по «праву рождения», а по «праву усыновления»?
3. Какую роль, по убеждению Н.Я. Данилевского, предоставляет нашей Родине Европа на всемирно-историческом театре?
4. Почему автор убеждён, что «Русь, в смысле самобытного славянского государства, есть препятствие делу европеизма и гуманитарности»? Каков Ваш взгляд на эту проблему?
5. Как соотносятся, согласно Н.Я. Данилевскому, такие понятия, как «Европа», «романо-германская цивилизация» и «общечеловеческая цивилизация»?

Задание.

Прочитайте отрывок из романа Ф. М. Достоевского «Идиот». Согласитесь ли Вы со словами Лизаветы Прокофьевны? Аргументируйте свой ответ.

«...» Бедной Лизавете Прокофьевне хотелось бы в Россию, и, по свидетельству Евгения Павловича, она желчно и пристрастно критиковала ему всё заграничное: «Хлеба нигде испечь хорошо не умеют, зиму, как мыши в подвале, мерзнут, — говорила она, — по крайней мере вот здесь, над этим бедным, хоть по-русски поплакала», — прибавила она, в волнении указывая на князя, совершенно ее не узнававшего. «Довольно увлекаться-то, пора и рассудку послужить. И всё это, и вся эта заграница, и вся эта ваша Европа, всё это одна фантазия, и все мы, за границей, одна фантазия... помяните мое слово, сами увидите!» — заключила она чуть не гневно, расставаясь с Евгением Павловичем «...».

4.4. Константин Николаевич Леонтьев «Епископ Никанор о вреде железных дорог, пара и вообще об опасностях слишком быстрого движения жизни»

«...» Я жил тогда в Константинополе. Незадолго до этих знакомств или встреч, важных для меня не по значению самих этих людей, а по роду мыслей, которые они в уме моем тогда пробуждали, мне случилось прочесть в "Московских ведомостях" маленькую заметку об открытии где-то в России новой железной дороги и об освящении вокзала епархиальным архиереем. Где, в какой губернии — не помню. Преосвященный говорил по этому поводу небольшую речь; содержание ее было передано газетой, в нескольких строках

без всяких замечаний и оговорок. Но эти несколько строк были таковы, что я бросил газету и мысленно воскликнул... "Боже мой! и архиерей... и архиерей русский глаголет то же и все то же!"

— *Ускорение сообщений, цивилизация... даже и благоденствие...*

Да, я помню, было даже и *благоденствие!*

— Господи! — подумал я тогда, — *на что же все это епископу?..*

Именно — епископу *на что!* Его долг по всякому подобному поводу, напротив того, или напомнить нам притчу о том богатом, который сказал душе своей: "Пей, ешь и веселись" — и в ту же ночь умер; или посоветовать молиться усерднее, садясь в вагон, на случай внезапной гибели; или сказать вообще, чтобы мы не носились с человеческим "разумом", как наивные дурни с писаной торбой, что уметь видеть мрачную сторону всех этих высокоумий научных есть тоже *разум*, и даже самого высшего порядка.

Размышляя так, я даже старался вообразить, какого рода проповедь или поучение сказал бы я сам в этом случае на месте епископа, рискуя даже возбудить против себя то светское начальство, которое пригласило меня освятить вокзал.

После всех этих печальных размышлений прошло *двенадцать лет*. Во многом я оказался пророком и седины мои теперь многим утешены! Но ничто, кажется, из всех событий, перемен и *знаменательных зачатий* за последние четыре года не восхитило меня так глубоко, как то, что преосвященный Никанор Херсонский осуществил прошлого года мою давнюю и словно как бы несбыточную мечту о русском иерархе, громящем пар и всю эту оргию "обмена" на каком-нибудь вокзале, то есть в *самой берлоге* беспощадного чудовища.

Епископ Никанор, которого я и прежде уже глубоко чтил за его книгу "Позитивизм и Христианство", превзошел даже мои ожидания в своем поучении.

Я мечтал лишь о сухости, о холодности отношения иерарха к триумфам механики — и встретил неожиданно карающие громы! Для *понимающего*, для человека хоть сколько-нибудь дальновидного это поучение страшно... в своей ученой и ораторской силе.

Это луч божественного света в сатанинском хаосе индустриального космополитизма и современного вавилонского *всесмешения*.

Это *Мани-Фекель-Фарес* вселикующему и безбожно-надменному рационализму *среднего всеевропейца*.

Не зная, имею ли я право перепечатать в своей книге всю эту замечательную речь сполна из "Православного обозрения», воспользуюсь только тем сокращением ее, которое появилось в одной очень умной, хотя и самой маленькой по размеру из московских газет, в "Вестнике", Фед. Алекс Гилярова (1884 г. 1 декабря, № 71):

"Явный вред и ясно предвидимая опасность быстрых путей сообщения заключаются в том, что мы скоро живем и торопимся жить. Быстрые современные сообщения развивают до неимоверности ту быстроту, с какою мы

несемся неведомо куда, опасно, как бы не в бездну. Излишняя быстрота всегда и везде опасна.

Вообразим, что наша земля, кружась по своему эллиптическому пути около солнца, делает 26 верст в секунду, более 1500 верст в минуту, около 100 000 верст в час, а в год развивает страшную быстроту многих миллионов верст своего бега вокруг солнца. Но и солнце не стоит. По новейшим вычислениям оказывается, что скорость поступательного движения всей солнечной системы равняется 232 500 900 верст в год, что составляет в сутки для солнечной системы 637 000 верст, которую для земли нужно умножить еще на скорость ее движения вокруг солнца, а для каждой местности на земле, напр., для этого пункта, на котором мы стоим, нужно умножить еще на скорость вращения нашей широты вокруг земной оси. Таким образом, земля вращается на своей оси и носится в пространстве вокруг солнца; солнце само вращается около своей оси и совершает поступательное движение другого центрального солнца. Но и на этом остановиться нельзя. Без сомнения, и солнце нашего солнца подчиняется общему закону движения. Тут же в вычислении скорости вселенной изнемогает и воображение. Пусть эта скорость вращения земли вокруг своей оси, вокруг солнца уже для нашего солнца нами не замечается и не чувствуется. Но можно ли сказать, что и эта внесознательная для нас быстрота движения вселенной не влияет на нашу жизнь? Конечно, влияет, показывает влияние огромное на распределение земных сил, обнаруживающих прямое влияние на благосостояние человека, на равновесие суши и вод и воздуха, на известное распределение воздуха и тепла, электричества и тяготения. А к этой всемирной теллурической-астрической скорости движения человек присоединяет еще свою самодельную одуряющую скорость движения по железным путям, на крыльях ветра, на парах и электричестве, по морю и под водою, и под землею, на аэростатах, посредством нагретого воздуха, водорода и чего-то там еще, скоро, быть может, понесется и посредством солнечного света. А что электричество будет запряжено, как мощный двигатель-сороход, это не подлежит сомнению. Это вопрос не только близкого будущего, но уже и настоящего времени. Не все же молниям празднично бороздить небо, а на земле только жечь и крошить. Скоро, скоро обуздают их и погонят и возить, и мельницы вертеть, и всякие тяжести двигать.

Пусть это фантазия. Но вот что действительно. Всякая скорость развивает в мировой системе мену силы, а на земной поверхности, а в человеке (в сем последнем даже скорость мысли) развивает и трату силы, так что чем больше быстрота действия, тем больше требует она и траты силы. В мировой системе эта трата силы незаметна. Да ее там и нет, так как полнота мировых сил, по нашим, быть может, и ошибочным расчетам, сама себе равна. Но на поверхности земной всякая скорость издерживает уходящую на нее силу. Тем более это заметно в человеке. Увеличивая какую бы то ни было скорость, опять-таки хотя бы быстроту мысли, человек издерживает уходящую на нее силу. Тут в трате силы на всякую скорость, на скорость даже мысли, один вред, одна опасность. А вот и другая.

Всякая быстрота умножает опасность развития разрушающей силы в случае помехи движению, а тем более остановки. Если бы земля в своем полете на своей оси и на пути вокруг солнца была остановлена непреодолимою преградой, то она развила бы какие-то премногие миллионы единиц тепла, которые, при столкновении земли с равновесным или тяжелейшим телом, мгновенно превратили бы ее в горючий газ, превратили бы всю всецело, со всеми ее водами и камнями и внутренними толщами. А если бы солнечная наша система столкнулась с другою таковою же при своем невообразимо быстром полете, то обе они превратились бы мгновенно в ту тончайшую небесную эфирную материю, из которой ткуются нововозникающие звездные системы, мелькающие легким туманом глубже наших туманных звездных планет. Так и на земной поверхности всякая развиваемая быстрота пропорционально своему увеличению развивает и опасность разрушительного удара в случае затруднения скорости, а тем более в случае остановки движения.

Приложим теперь эти психофизические законы к скорости человеческой жизнедеятельности, развиваемой увеличенной скоростью движения посредством пара и электричества. Производит ли современная быстрота передвижения трату силы? Без сомнения, и громадную. Во-первых, производит трату силы материальной, уходящей на производство этой скорости. Возьмем вот пар. На производство его уходит громадное количество воды, железа и топлива. Пусть воды на Руси и не занимать стать, но на ее добывание уходит в огромном количестве тоже железо и топливо. Пусть и железной руды на Руси не занимать стать, но на производство и железа уходит, кроме всего прочего, огромное же количество того же топлива! Итак, топливо да топливо. А что такое топливо? Это запас органического материала, собранный веками веков бытия земного шара, еще прежде бытия исторического человека. Древнее человечество тратило этот запас не бережно же, как тратим и мы, но умеренно. Лесные чащи выросли тогда, превышая потребность в них жившего до нас человечества. Современный же человек истощает этот запас так, что природа явно уже оказывается восстановить его. Давно ли заведены паровые источники силы и движения, но в Англии не только леса уже истощены, но и запас давних веков — залежи каменного угля истощаются, и через 100 лет, а, быть может, и прежде истощатся совсем. Что мы видим на Руси? Еще живое поколение видело неисходные, почти неизмеримые чащи лесов, а теперь что? На пространстве от Оренбурга до Одессы наблюдательный путник не видит ни одного даже молодого перелеска. Путник этот еще видел целые пуши тысячелетних деревьев-громадин, годных на корабли и прочее. Все пожрано, особенно же около железных дорог.

Пожирая леса, дороги производят недостаток топлива для домов. Этот недостаток на огромном пространстве Руси вознаграждается потреблением соломы и других органических остатков. В то же время запасенные веками залежи тучного чернозема на полях, которые до нашего времени никогда не были паханы от начала мира, также быстро истощаются, крепко напоминая об искусственном утучнении полей, а истребление утучняющих веществ повсюду

на топливо производит недостаток их для удобрения полей. Вся же эта логика истребления того, чем жив человек, живо его тело, будет иметь в весьма недалеком будущем, да по местам имеет уже и в настоящем, своим роковым последствием нужду в хлебе, в тепле и строительном материале, а быстрота современного движения будет поглощать последние остатки запаса органических веществ на земле. Что же впереди?

Еще. Громадное, повсюду на наших глазах оканчивающееся решительным уничтожением истощение лесов производит на Руси истощение водных источников, речек и рек, которое, в свою очередь, сопровождается часто повторяющимися засухами земли. Истреблением лесов мы истребляем богоданное жилище для зверей, диких и кротких, для птиц, для насекомых. Что же отсюда? Мы знаем, что на земле исчезли многие роды животных. Некоторые исчезли на памяти живого поколения. Скоро в Европе останутся только воспоминанием естественной истории медведь, волк, лисица, лось, зубр, буйвол и многое множество живых родов. Воспоминанием останутся многие роды птиц, гадов, насекомых. Насильственно выселенные из лесов многие роды, особенно насекомых, ринулись теперь в наши нивы, увеличивая с каждым десятилетием опасность голода для человечества. Истребление лесов, обезводнение, жадность увеличения пахоты производят повальную, так называемую экспекорацию, истребление в образованном мире скота, который гибнет от сокращения и истощения пастбищ, гибнет от постоянных повальных болезней, происходящих от тех же причин, от недостатка влаги в воздухе, от увеличения около человеческих жилищ массы видимых и невидимых насекомых, от истощения в воздухе оздоравливающего кислорода и озона, производимых дыханием живых растений и обилием испаряющейся чистой влаги. Кроме того, скот истребляется жадностью культивируемого человека к животной пище, невоспособляемой добычей охоты, почти уничтоженной за уничтожением лесов и за истощением рыбных ловлей тою же жадностью и беспощадностью увеличивающегося в количестве человечества, как и более искусным применением снарядов для вылавливания рыбы, так что почти все наши реки, на памяти живого поколения, совершенно отощали рыбою; в западно-европейских же реках рыба осталась только преданием и темным воспоминанием. Мы намекнули, но не развили мысли, что и для человека истощение лесных чащ губительно и тем, что эти массы самой цветущей зелени производили массу живительного кислорода и озона, которые так необходимы нам для здорового дыхания, которые, оживляя и укрепляя силы человека, наоборот, губительно действуют на незримые массы вибрионов, подрывающих в самом зерне человеческую жизнь и порождающих повальные болезни. Посмотрите теперь на наши города с их дымом, копотью, смрадом — чем там дышать? Разве только губительными миазмами? Даже по селам теперь, при истощении водных источников и живительной растительности, когда к ним приближаешься, сейчас же чувствуешь, что с лона живой и животворящей и благоуханной природы вступаешь в жильё человека с его отбросами и смрадом,

источником гибели для него самого и всего живого около него, за исключением губительных вибрионов, источника зараз для людей и скотов.

Таким образом, истощение благотворных для человека сил вещественных увеличением быстроты передвижений очевидно.

Тратит ли эта быстрота жизни и движения силу нравственную, силу духовную? Скажите, увеличила ли эта быстрота сообщения внешнее благосостояние людей? По-видимому, напр., железные дороги строятся для увеличения благосостояния. Я скажу, как и сказал, что они строятся для удовлетворения потребностей. И удовлетворяют им — это правда. Но удовлетворяют, пропорционально же увеличивая самые потребности, увеличивая тем, что усложняют жизнь более и более, так что жизнь становится дороже, затруднительнее и требовательнее. Этому доказательство в том печальном повсюдном опыте, что везде на Руси, где пока не было железных дорог, там жизнь была проще и дешевле. А как только появится железная дорога, сейчас же все ценности возвышаются, прежние способы истощаются, новые если и увеличиваются, то создают собой и новую потребность, напр., потребность виноградных вин, которой еще деда, да даже и отцы наши, не ведали, равно как новые потребности и в других заморских вещах, без которых легко обходились. Таким образом, железная дорога, в существе дела, нигде и не возвысила благосостояния, чувства довольства, покоя и счастья, напротив, породила всюду тревогу, потребность в средствах жизни, погоню за наживою.

Кроме того, где прошла по широте русской земли безлесная пустынная гладь, там прощай поэзия старины, поэзия наших отцов и дедов да еще и нашей собственной юности. Наши дети не поймут скоро поэтического выражения "не шуми ты, темный лес, зеленая дубровушка", равно не поймут и всего неисчерпаемого запаса как мифологической, так и позднейшей поэзии, основанной на таинственной, то возвышающей, то грозной, то прелестной внушительности повсюдных, еще недавно непроходимых, лесных чащ. А это будет огромным истощением душевных сокровищ нашего поэтического народа. Куда девалась эта тысячеголосая восхитительная песнь хвалы Богу, песнь птичьих и всяких животных голосов, какою гремели еще так недавно неисходные зеленые цветущие чащи в прелестные майские утра? В могильное, глухое безмолвие погружается теперь оголяемая тупою корыстью пустынная русская земля. Эта корысть скоро убьет самый вкус к прелестям природы, как убивает самую красоту природы. Опасно, как бы земля не стала скоро походить на всемирный паутинник, который опутывает весь земной шар, в котором плавают только отошальный всеядный человек, как голодный паук, не имый кого и что поглотити, так как сам же он пожрал, побил, истерзал все живое на поверхности всей земли. Эти железнодорожные линии не похожи ль на нити всемирной паутины?.."

Таково это удивительно смелое для *русского духовного лица* поучение.

И здесь еще не все. В самой речи есть превосходные переходы к религиозным идеям и к великим примерам общеисторического прошлого. Вот

эта проповедь, эта речь — действительно "русское слово", действительно — поучение "современное" по предмету, православное по духу.

Это не то, что нервная и космополитическая обмолвка Достоевского о каком-то русском окончательном слове: "всеобщей гармонии". *Окончательное слово?..* Что такое *окончательное* слово на земле?

Окончательное слово может быть одно: *Конец всему на земле!*

Прекращение истории и жизни... Иначе почему же и в каком смысле *окончательное*. Ведь *неподвижным* и *неизменным* не может же стать человечество ни умом, ни вкусами, ни волей?

Не в *окончательном примирении* дело, а в *самобытном развитии*.

Для того чтобы нация приобрела хотя бы и преходящее (как все на свете), но все-таки истинное и прочное *мировое* значение, ей надо *творить свое* и *для себя*. Только созданное *для себя* и *по-своему* может послужить и другим.

Слово *мировое* я противопоставляю в этом случае слову — *космополитическое*. Только тогда, когда мы не будем обращаться к собственной жизни и к собственной истории нашей с готовыми, взятыми у других последними, вчерашними идеями; когда мы не будем *сознательно служить* космополитизму, а, напротив того, скорее уже идти *против* него, — только тогда-то, говорю я, мы будем в силах сделать и остальному человечеству *мировую* пользу; только тогда-то и будет признана русская нация всеми за нацию истинно-культурную, т. е. такую, какими были в свое время нации египетская, древнеэллинская, римская, византийская и все главные народы романо-германского Запада, давшие в *свое время* миру не одни только орудия *всесмешительного разрушения*, как дают они теперь (т. е. машины, пар, телеграфы, эгалитарную свободу, демократические парламенты и т. д.), а многое множество великого, изящного и могучего в своем своеобразии.

Иначе, если задаваться сознательно идеями космополитическими, то можно в истории ближайшего будущего разыграть ту культурно-незавидную роль, которая выпала некогда на долю Македонии: все завоевать, все покорить, все *смешать*, все разрушить и, ничего *действительно своего* не создавши на память векам грядущим, приготовить только для других (для Рима, Византии и т. д.) почву, разрыхленную чем-то средним, чем-то полуотрицательным и вседопускающим!

Одним же из главных признаков благотворного в этом (ново-культурном) смысле поворота в русских умах должно быть, прежде всего, скептическое, даже до крайностей пессимизма, пожалуй, расположенное доходить отношение ко всем почти европейским выводам и продуктам отходящего XIX века, с *эгалитарным плутократизмом* его социального строя и с *обманчивым утилитарным идеализмом* его умственной жизни.

"Если дерево начало расти криво, то, чтобы выпрямить его, надо насильственно перегнуть его в противоположную сторону", — сказал про наше отечество покойный Н. Я. Данилевский в своей монументальной книге "Россия и Европа".

Нельзя *создавать свое*, не отрицая и не отвергая в то же время *чужих разрушительных начал и приемов*.

Вопросы.

1. Какие аргументы приводит епископ Никанор для утверждения тезиса о том, что «излишняя быстрота всегда и везде опасна»?
2. Приведите свои аргументы в защиту следующего положения епископа Никанора: «истощение благотворных для человека сил вещественных увеличением быстроты передвижений очевидно».
3. Как вы считаете, увеличила ли быстрота сообщения внешнее благосостояние людей?
4. Понимают ли современные дети, по вашему мнению, поэтическое выражение "не шуми ты, темный лес, зеленая дубровушка"?
5. На каких основаниях К. Леонтьев противопоставляет слова «мировое» и «космополитическое»?
6. Согласны ли Вы с утверждением К. Леонтьева о том, что «нельзя создавать свое, не отрицая и не отвергая в то же время чужих разрушительных начал и приемов»? Аргументируйте свой ответ.

Задание.

Прочитайте высказывание Жан-Жака Руссо и напишите ответное развернутое сочинение (тему сформулируйте самостоятельно).

“Народы, знайте же, что природа хотела уберечь вас от науки, подобно тому, как мать вырывает опасное оружие из рук своего ребенка, что тайны, которые она скрывает от вас, — это несчастья, от которых она вас оберегает, что трудности на пути к знанию — одно из ее благодеяний. Люди испорчены; они были бы еще хуже, если бы имели несчастье родиться учеными”.

4.5. Владимир Сергеевич Соловьёв, «Краткая повесть об Антихристе» (отрывок)

... старый традиционный строй отдельных наций повсюду теряет свое значение, и почти везде исчезают последние остатки старых монархических учреждений. Европа в XXI веке представляет союз более или менее демократических государств – европейские соединенные штаты. Успехи внешней культуры, несколько задержанные монгольским нашествием и освободительной борьбой, снова пошли ускоренным ходом.

А предметы внутреннего сознания – вопросы о жизни и смерти, об окончательной судьбе мира и человека, осложненные и запутанные множеством новых физиологических и психологических исследований и открытий, остаются по-прежнему без разрешения. Выясняется только один важный отрицательный результат: решительное падение теоретического материализма. Представление о вселенной как о системе пляшущих атомов и о жизни как результате механического накопления мельчайших изменений вещества, – таким представлением не удовлетворяется более ни один

мыслящий ум. Человечество навсегда переросло эту ступень философского младенчества. Но ясно становится, с другой стороны, что оно также переросло и младенческую способность наивной, безотчетной веры. Таким понятиям, как Бог, сделавший мир из ничего, и т. д., перестают уже учить в начальных школах. Выработан некоторый общий повышенный уровень представлений о таких предметах, ниже которого не может опускаться никакой догматизм. И если огромное большинство мыслящих людей остается вовсе не верующими, то немногие верующие все по необходимости становятся и мыслящими, исполняя предписание апостола: будьте младенцами по сердцу, но не по уму.

Был в это время между немногими верующими спиритуалистами один замечательный человек, - многие называли его сверхчеловеком, - который был одинаково далек как от умственного, так и от сердечного младенчества. Он был еще юн, но благодаря своей высокой гениальности к тридцати трем годам широко прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель. Сознывая в самом себе великую силу духа, он был всегда убежденным спиритуалистом, и ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию. В это он верил, но любил он только одного себя. Он верил в Бога, но в глубине души невольно и безотчетно предпочитал Ему себя. Он верил в Добро, но всевидящее око Вечности знало, что этот человек преклонится перед злою силою, лишь только она подкупит его - не обманом чувств и низких страстей, и даже не высокою приманкой власти, а через одно безмерное самолюбие. Впрочем, это самолюбие не было ни безотчетным инстинктом, ни безумным притязанием. Помимо исключительной гениальности, красоты и благородства высочайшие проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбие великого спиритуалиста, аскета и филантропа. И обвинять ли его за то, что столь обильно снабженный дарами Божиими, он увидел в них особые знаки исключительного благоволения к нему свыше и счел себя вторым по Богу, единственным в своем роде сыном Божиим. Одним словом, он признал себя тем, чем в действительности был Христос. Но это сознание своего высшего достоинства на деле определилось в нем не как его нравственная обязанность к Богу и миру, а как его право и преимущество перед другими, и прежде всего перед Христом.

У него не было первоначально вражды и к Иисусу. Он признал Его мессианское значение и достоинство, но он искренно видел в Нем лишь своего величайшего предшественника - нравственный подвиг Христа и Его абсолютная единственность были непонятны для этого омраченного самолюбием ума. Он рассуждал так: «Христос пришел раньше меня; я являюсь вторым; но ведь то, что в порядке времени является после, то по существу первее. Я прихожу последним, в конце истории, именно потому, что я совершенный, окончательный спаситель. Тот Христос - мой предтеча. Его призвание было - предварить и подготовить мое явление». И в этой мысли великий человек XXI века будет применять к себе все, что сказано в Евангелии о втором пришествии, объясняя это пришествие не как возвращение того же

Христа, а как замещение предварительного Христа окончательным, то есть им самим.

На этой стадии «грядущий человек» представляет еще немного характерного и оригинального. Ведь подобным же образом смотрел на свое отношение к Христу, например, Мухаммед, человек правдивый, которого ни в каком злом умысле нельзя обвинить.

Самолюбивое предпочтение себя Христу будет оправдываться у этого человека еще таким рассуждением: «Христос, проповедуя и в жизни Своей проявляя нравственное добро, был исправителем человечества, я же призван быть благодетелем этого отчасти исправленного, отчасти неисправимого человечества. Я дам всем людям все, что нужно. Христос как моралист разделял людей добром и злом, я соединю их благами, которые одинаково нужны и добрым и злым. Я буду настоящим представителем Того Бога, Который возводит солнце свое над добрыми и злыми, дождит на праведных и неправедных. Христос принес меч, я принесу мир. Он грозил земле страшным последним судом. Но ведь последним судьей буду я, и суд мой будет не судом правды только, а судом милости. Будет и правда в моем суде, но не правда воздаятельная, а правда распределительная. Я всех различу и каждому дам то, что ему нужно».

И вот в этом прекрасном расположении ждет он какого-нибудь ясного призыва Божия к делу нового спасения человечества, какого-нибудь явного и поразительного свидетельства, что он есть старший сын, возлюбленный первенец Божий. Ждет и питает свою самость сознанием своих сверхчеловеческих добродетелей и дарований – ведь это, как сказано, человек безупречной нравственности и необычайной гениальности.

Ждет горделивый праведник высшей санкции, чтобы начать свое спасение человечества, – и не дожидается. Ему уж минуло тридцать лет, проходят еще три года. И вот мелькает в его уме и до мозга костей горячею дрожью пронизывает его мысль: «А если?.. А вдруг не я, а Тот... Галилеянин... Вдруг Он не предтеча мой, а настоящий, первый и последний? Но ведь тогда Он должен быть жив... Где же Он?.. Вдруг Он придет ко мне... сейчас, сюда... Что я скажу Ему? Ведь я должен буду склониться перед Ним, как последний глупый христианин, как русский мужик какой-нибудь бессмысленно бормотать: «Господи, Сусе Христе, помилуй мя, грешного», – или как польская баба растянуться кжижем? Я, светлый гений, сверхчеловек. Нет, никогда!» И тут на место прежнего разумного холодного уважения к Богу и Христу зарождается и растет в его сердце сначала какой-то ужас, а потом жгучая и все его существо сжимающая и стягивающая зависть и яростная, захватывающая дух ненависть. «Я, я, а не Он! Нет Его в живых, нет и не будет. Не воскрес, не воскрес, не воскрес! Сгнил, сгнил в гробнице, сгнил, как последняя...» И с пенящимся ртом, судорожными прыжками выскакивает из дому, из сада и в глухую черную ночь бежит по скалистой тропинке... Ярость утихла и сменилась сухим и тяжелым, как эти скалы, мрачным, как эта ночь, отчаянием. Он остановился у отвесного обрыва и услышал далеко внизу смутный шум бегущего по камням потока.

Нестерпимая тоска давила его сердце. Вдруг в нем что-то шевельнулось. «Позвать Его, - спросить, что мне делать?» И среди темноты ему представился кроткий и грустный образ. «Он меня жалеет... Нет, никогда! Не воскрес, не воскрес!» И он бросился с обрыва. Но что-то упругое, как водяной столб, удержало его в воздухе, он почувствовал сотрясение, как от электрического удара, и какая-то сила отбросила его назад. На миг он потерял сознание и очнулся стоящим на коленях в нескольких шагах от обрыва. Перед ним обрисовывалась какая-то светящаяся фосфорическим туманным сиянием фигура, и из нее два глаза нестерпимым острым блеском пронизывали его душу...

Видит он эти два пронзительные глаза и слышит не то внутри себя, не то снаружи какой-то странный голос, глухой, точно сдавленный, и вместе с тем отчетливый, металлический и совершенно бездушный, вроде как из фонографа. И этот голос говорит ему: «Сын мой возлюбленный, в тебе все мое благоволение. Зачем ты не взыскал меня? Зачем почитал Того, дурного, и Отца Его? Я бог и отец твой. А Тот нищий, распятый – мне и тебе чужой. У меня нет другого сына, кроме тебя. Ты единственный, однородный, равный со мной. Я люблю тебя и ничего от тебя не требую. Ты и так прекрасен, велик, могуч. Делай твое дело во имя твое, не мое. У меня нет зависти к тебе. Я люблю тебя. Мне ничего не нужно от тебя. Тот, Кого ты считал Богом, требовал от Своего Сына послушания, и послушания беспредельного – до крестной смерти, и Он не помог Ему на Кресте. Я ничего от тебя не требую, и я помогу тебе. Ради тебя самого, ради твоего собственного достоинства и превосходства и ради моей чистой бескорыстной любви к тебе - я помогу тебе. Прими дух мой. Как прежде мой дух родил тебя в красоте, так теперь он рождает тебя в силе». И с этими словами неведомого уста сверхчеловека невольно разомкнулись, два пронзительные глаза совсем приблизились к лицу его, и он почувствовал, как острая ледяная струя вошла в него и наполнила все существо его. И с тем вместе он почувствовал небывалую силу, бодрость, легкость и восторг. В тот же миг светящийся облик и два глаза вдруг исчезли, что-то подняло сверхчеловека над землю и разом опустило в его саду, у дверей дома.

На другой день не только посетители великого человека, но даже его слуги были изумлены его особенным, каким-то вдохновенным видом. Но они были бы еще более поражены, если бы могли видеть, с какою сверхъестественною быстротою и легкостью писал он, запершись в своем кабинете, свое знаменитое сочинение под заглавием «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию».

Прежние книги и общественные действия сверхчеловека встречали строгих критиков, хотя это были большею частью люди особенно религиозные и потому лишенные всякого авторитета, – ведь я о времени пришествия антихриста говорю, – так что немногие их слушали, когда указывали они во всем, что писал и говорил «грядущий человек», признаки совершенно исключительного, напряженного самолюбия и самомнения при отсутствии истинной простоты, прямоты и сердечности.

Но своим новым сочинением он привлечет к себе даже некоторых из своих прежних критиков и противников. Эта книга, написанная после приключения на обрыве, покажет в нем небывалую прежде силу гения. Это будет что-то всеобъемлющее и примиряющее все противоречия. Здесь соединится благородная почтительность к древним преданиям и символам с широким и смелым радикализмом общественно-политических требований и указаний, неограниченная свобода мысли с глубочайшим пониманием всего мистического, безусловный индивидуализм с горячею преданностью общему благу, самый возвышенный идеализм руководящих начал с полной определенностью и жизненностью практических решений. И все это будет соединено и связано с таким гениальным художеством, что всякому одностороннему мыслителю или деятелю легко будет видеть и принять целое лишь под своим частным наличным углом зрения, ничем не жертвуя для самой истины, не возвышаясь для нее действительно над своим я, нисколько не отказываясь на деле от своей односторонности, ни в чем не исправляя ошибочности своих взглядов и стремлений, ничем не восполняя их недостаточность. Эта удивительная книга сейчас будет переведена на языки всех образованных и некоторых необразованных наций. Тысячи газет во всех частях света будут целый год наполняться издательскими рекламами и восторгами критиков. Дешевые издания с портретами автора будут расходиться в миллионах экземпляров, и весь культурный мир, – а в то время это будет почти значить то же, что весь земной шар, – наполнится славою несравненного, великого, единственного! Никто не будет возражать на эту книгу, она покажется каждому откровением всецелой правды. Всему прошедшему будет воздана в ней такая полная справедливость, все текущее оценено так беспристрастно и всесторонне, и лучшее будущее так наглядно и осязательно придвинуто к настоящему, что всякий скажет: «Вот оно, то самое, что нам нужно; вот идеал, который не есть утопия, вот замысел, который не есть химера». И чудный писатель не только увлечет всех, но он будет всякому приятен, так что исполнится слово Христово: «Я пришел во имя Отца... и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете». Ведь для того, чтобы быть принятым, надо быть приятным.

Правда, некоторые благочестивые люди, горячо восхваляя эту книгу, станут задавать только вопрос, почему в ней ни разу не упомянуто о Христе, но другие христиане возразят: «И слава Богу! – довольно уже в прошлые века все священное было затаскано всякими непризванными ревнителями, и теперь глубоко религиозный писатель должен быть очень осторожен. И раз содержание книги проникнуто истинно христианским духом деятельной любви и всеобъемлющего благоволения, то что же вам еще?» И с этим все согласятся. Вскоре после появления «Открытого пути», который сделал своего автора самым популярным изо всех людей, когда-либо появлявшихся на свете, должно было происходить в Берлине международное учредительное собрание союза европейских государств. Союз этот, установленный после ряда внешних и внутренних войн, связанных с освобождением от монгольского ига и

значительно изменивших карту Европы, подвергался опасности от столкновении теперь уже не между нациями, а между политическими и социальными партиями. Заправила общей европейской политики, принадлежавшие к могущественному братству франкмасонов, чувствовали недостаток общей исполнительной власти. Достигнутое с таким трудом европейское единство каждую, минуту готово было опять распасться. В союзном совете или всемирной управе ... не было единодушия, так как не все места удалось занять настоящими, посвященными в дело масонами. Независимые члены управы вступали между собою в сепаратные соглашения, и дело грозило новою войною. Тогда «посвященные» решили учредить единоличную исполнительную власть с достаточными полномочиями. Главным кандидатом был негласный член ордена – «грядущий человек». Он был единственным лицом с великою всемирною знаменитостью. Будучи по профессии ученым артиллеристом, а по состоянию крупным капиталистом, он повсюду имел дружеские связи с финансовыми и военными кругами. Против него в другое, менее просвещенное время говорило бы то обстоятельство, что происхождение то было покрыто глубоким мраком неизвестности. Мать его, особа снисходительного поведения, была отлично известна обоим земным полушариям, по слишком много разных лиц имели одинаковый повод считаться его отцами. Эти обстоятельства, конечно, не могли иметь никакого значения для века столь передового, что ему пришлось даже быть последним. Грядущий человек был выбран почти единогласно в пожизненные президенты европейских соединенных штатов, когда же он явился на трибуне во всем блеске своей сверхчеловеческой юной красоты и силы и с вдохновенным красноречием изложил свою универсальную программу, увлеченное и очарованное собрание в порыве энтузиазма без голосования решило воздать ему высшую почесть избранием в римские императоры. Конгресс закрылся среди всеобщего ликования, и великий избранник издал манифест, начинавшийся так: «Народы земли! Мир мой даю вам!», и кончавшийся такими словами: «Народы земли! Свершились обетования! Вечный вселенский мир обеспечен. Всякая попытка его нарушить сейчас же встретит неодолимое противодействие. Ибо отныне есть на земле одна срединная власть, которая сильнее всех прочих властей, и порознь, и вместе взятых. Эта ничем неодолимая, все преобладающая власть принадлежит мне, полномочному избраннику Европы, императору всех ее сил. Международное право имеет наконец недостававшую ему доселе санкцию. И отныне никакая держава не осмелится сказать: война, когда я говорю: мир. Народы земли – мир вам!» Этот манифест произвел желанное действие. Повсюду вне Европы, особенно в Америке, образовались сильные империалистские партии, которые заставили свои государства на разных условиях присоединиться к европейским соединенным штатам под верховною властью римского императора. Оставались еще независимые племена и державцы кое-где в Азии и Африке. Император с небольшою, но отборною армией из русских, немецких, польских, венгерских и турецких полков совершает военную прогулку от Восточной Азии

до Марокко и без большого кровопролития подчиняет всех непокорных. Во всех странах двух частей света он ставит своих наместников из европейски образованных и преданных ему туземных вельмож. Во всех языческих странах пораженное и очарованное население провозглашает его верховным богом. В один год основывается всемирная монархия, в собственном и точном смысле. Ростки войны вырваны с корнем. Всеобщая лига мира сошлась в последний раз и, провозгласив восторженный панегирик великому миротворцу, закрыла себя за ненадобностью. В новый год своего властвования римский и всемирный император издает новый манифест: «Народы земли! Я обещал вам мир, и я дал вам его. Но мир красен только благоденствием. Кому при мире грозят бедствия нищеты, тому и мир не радость. Придите же ко мне теперь все голодные и холодные, чтобы я насытил и согрел вас». И затем он объявляет простую и всеобъемлющую социальную реформу, уже намеченную в его сочинении и там уже пленявшую все благородные и трезвые умы. Теперь, благодаря сосредоточению в его руках всемирных финансов и колоссальных поземельных имуществ, он мог осуществить эту реформу по желанию бедных и без ощутительной обиды для богатых. Всякий стал получать по своим способностям, и всякая способность – по своим трудам и заслугам. Новый владыка земли был прежде всего сердобольным филантропом, – и не только филантропом, но и филозоем. Сам он был вегетарианцем, он запретил вивисекцию и учредил строгий надзор за бойнями; общества покровительства животных всячески поощрялись им. Важнее этих подробностей было прочное установление во всем человечестве самого основного равенства – равенства всеобщей сытости. Это свершилось во второй год его царствования. Социально-экономический вопрос был окончательно решен. Но если сытость есть первый интерес для голодных, то сытым хочется чего-нибудь другого.

Даже сытые животные хотят обыкновенно не только спать, но и играть. Тем более человечество, которое всегда *post panem* требовало *circenses*. Император-сверхчеловек поймет, что нужно его толпе. В это время с Дальнего Востока прибудет к нему в Рим великий чудодей, окутанный в густое облако странных былей и диких сказок. По слухам, распространенным среди необуддистов, он будет происхождения божественного: от солнечного бога Сурьи и какой-то речной нимфы.

Этот чудодей, по имени Аполлоний, человек несомненно гениальный, полуазиат и полуюропеец, католический епископ *in partibus infidelium* (в стране неверных), удивительным образом соединит в себе обладание последними выводами и техническими приложениями западной науки со знанием и умением пользоваться всем тем, что есть действительно солидного и значительного в традиционной мистике Востока. Результаты такого сочетания будут поразительны. Аполлоний дойдет, между прочим, до полунучного, полумагического искусства притягивать и направлять по своей воле атмосферическое электричество, и в народе будут говорить, что он сводит огонь с небес. Впрочем, поражая воображение толпы разными несслыханными диковинками, он не будет до времени злоупотреблять своим могуществом для

каких-нибудь особенных целей. Так вот этот человек придет к великому императору, поклонится ему, как истинному сыну Божию, объявит, что в тайных книгах Востока он нашел прямые предсказания о нем, императоре, как о последнем спасителе и судии вселенной, и предложит ему на службу себя и все свое искусство. Очарованный им император примет его как дар свыше и, украсив его пышными титулами, не будет уж более с ним разлучаться. И вот народы земли, благодетельствованные своим владыкой, кроме всеобщего мира, кроме всеобщей сытости получают еще возможность постоянного наслаждения самыми разнообразными и неожиданными чудесами и знаменами. Кончался третий год царствования сверхчеловека.

Задание.

Сопоставьте фрагмент из «Краткой повести об Антихристе» с фрагментом статьи С.Н. Булгакова « Об экономическом идеале» и напишите рассуждение о том, каким Вам видится будущее России.

«Историческое развитие ведёт в представлениях Зомбарта от зверочеловечества (как выражался Соловьёв) к свиночеловечеству, и в конце скорбного исторического пути ему видится в качестве его цели самодовольный, “не этический, а эстетический” филистер, с идеалами модной барыни! Где здесь место, в этой парикмахерской цивилизации, мучению рождающейся мысли, томлению мятущейся совести, подвигу любви и самоотвержения, неустанной борьбе с собой, куда в этом всемирном ресторане поместится наш бедный дух с его мировыми вопросами? Дух сдан здесь без боя удовлетворённой чувственности, его первородство продано за чечевичную похлёбку. Отсутствие идеалов заменяется здесь ”жизнью в красоте“».

4.6. Освальд Шпенглер о России

«Двойной лик России и немецкие восточные проблемы»

«... Необходимо понимать всемирно-историческое значение России, её место между великими старыми культурами: Европой, Китаем, Индией и Исламом, её сложившуюся в течение тысячелетий душу».

«Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность»

«...прасимвол русскости, *бесконечная равнина*, не находит пока твёрдого выражения как в религиозном, так и в архитектурном отношении»; «...отсутствие какой-либо вертикальной тенденции в русском жизнечувствовании проявляется и в былинном образе Ильи Муромца. Русский начисто лишён отношения к Богу-*Отцу*. Его *этос* выражен не в сыновней, а в исключительно братской любви, всесторонне излучающейся в человеческой плоскости. Даже Христос ощущается как брат. Фаустовское, совершенно

вертикальное стремление к личному совершенствованию представляется подлинному русскому тщеславным и непонятым. Вертикальная тенденция отсутствует и в русских представлениях о государстве и собственности».

«Русский астроном – ничего более естественного быть не может. Он просто не видит звёзд; он видит один только горизонт. Вместо небесного купола он видит небесный откос. Это есть нечто, образующее где-то вдали с равниной горизонт. Коперниканская система для него смехотворна в душевном смысле, что бы там она ни значила в смысле математическом... Под этим низким небом не существует никакого "я"... Русская "воля"... значит прежде всего отсутствие должностования, состояние свободы, причём не для чего-то, но *от чего-то*, прежде всего от обязанности личного деяния...».

«Человек и техника»

«...русский со страхом и ненавистью взирает на эту тиранию колёс, проводов и рельсов, и если сегодня и в ближайшем будущем он с такой неизбежностью мирится, то когда-нибудь он сотрёт всё это из своей памяти и своего окружения и создаст вокруг себя совершенно другой мир, в котором не будет ничего из этой дьявольской техники...».

«...культуры растут независимо друг от друга и одна за другой сдвигаются с Юга к Северу. Фаустовская, западноевропейская культура, быть может, не последняя, но она, наверняка, самая насильственная, страстная, трагичнейшая в своём внутреннем противоречии между всеохватывающей одухотворённостью и глубочайшей разорванностью души. Возможно, в следующем тысячелетии, где-нибудь между Вислой и Амуром, запоздало явится её бледный наследник, но здесь борьба между природой и человеком, восставшим против неё своим историческим существованием, будет вестись практически до самого конца».

«Вместо того чтобы держать в тайне технические знания, величайшее сокровище "белых" народов, им стали хвастаться и предлагать всему миру в высших школах, да ещё гордились, глядя на изумление индийцев и японцев. <...> Непременные *привилегии* белых народов промотаны, растрчены, преданы. Их противники могут достичь того же или даже превзойти свой образец с помощью хитрости цветных рас и перезрелого интеллекта древнейших цивилизаций. <...> Но для цветных – а в их число входят и русские – фаустовская техника не является внутренней потребностью... Для "цветного" она лишь оружие в борьбе с фаустовской цивилизацией, что-то вроде временки в лесу, которую оставляют, когда она выполнила свою роль. Машинная техника кончится вместе с фаустовским человеком, однажды она будет разрушена и *позабыта* – все эти железные дороги, пароходы, гигантские города с небоскрёбами, как некогда были оставлены римские дороги или Великая китайская стена, дворцы древних Мемфиса и Вавилона. История этой техники приближается к скорому и неизбежному концу. Она будет взорвана изнутри,

как и все великие формы всех культур. Когда и как это произойдёт – мы не знаем».

«Прусская идея и социализм»

«Русские вообще не представляют собой народа... В них заложены возможности многих народов будущего... Русский дух знаменует собой обещание грядущей культуры... Разницу между русским и западным духом необходимо подчёркивать самым решительным образом... Нас обманывает впечатление от некоторых, принявших западную окраску, жителей русских городов. Настоящий русский нам внутренне столь же чужд, как римлянин эпохи царей и китаец времён задолго до Конфуция, если бы они внезапно появились среди нас. Он сам это всегда сознавал, проводя разграничительную черту между "матушкой Россией" и "Европой". Для нас русская душа – за грязью, музыкой, водкой, смирением и своеобразной грустью – остаётся чем-то непостижимым. Наши суждения о России – суждения поздних и духовно созревших городских жителей совсем иной культуры, мы создаём их сами. То, что мы здесь "познаём", – это не первые проблески теперь лишь рождающейся души, о которой даже Достоевский говорит лишь беспомощными намёками, но созданный нашим духом образ этой души... Тем не менее некоторым, быть может, доступно едва выразимое словами впечатление об этой душе. Оно, по крайней мере, не заставляет сомневаться в той неизмеримой пропасти, которая лежит между нами и ими. Эта детски-туманная и полная предчувствий Россия была замучена, разорена, изранена, отравлена "Европой", навязанными ей формами уже мужественно зрелой, чужой, властной культуры. Города нашего типа... были внедрены в живое тело этого народа, перезрелые способы мышления, жизненные взгляды, государственные идеи, науки, привиты его неразвитому сознанию... Истинный русский – всегда крестьянин, кем бы он ни был: учёным или чиновником... Русский... переносит в душе своей деревню в русские города... Что такое панславизм, как не западнополитическая маска, за которой кроется чувство великой религиозной миссии?.. Но духовные подонки наших городов воодушевляются большевизмом... В России его сменит единственно возможная при таких условиях народная форма в виде нового царизма какого-либо типа, и можно предположить, что этот строй будет стоять ближе к прусско-социалистическим формам, чем к парламентарно-капиталистическим. Однако будущее скрытой в глубоких недрах России заключается не в разрешении политических и социальных затруднений, но в *подготавливающемся рождении новой религии*, третьей из числа богатых возможностей, заложенных в христианстве, подобно тому, как германско-западная культура начала к 1000 году бессознательно создавать вторую. Достоевский – один из идущих впереди глашатаев этой безымянной, но ныне уже с тихой, бесконечно нежной силой распространяющейся веры. Мы, люди Запада, в религиозном отношении конченные люди... И нет ничего обманчивее надежды на то, что русская религия будущего оплодотворит западную...

Русский дух отодвинет в сторону западное развитие и через Византию непосредственно примкнёт к Иерусалиму».

Вопросы.

1. Какой прасимвол русскости выдвигает О. Шпенглер?
2. Каковы, согласно Шпенглеру, внутренние причины цивилизационного распада Европы: творчества, культуры и искусства?
3. Объясните слова О. Шпенглера о том, что «русские вообще не представляют собой народа».

4.7. Отец Сергей Булгаков, «Догматическое обоснование культуры»

Есть разные определения человека, которые давались ему в разные времена:

- 1) Человек есть существо общественное;
- 2) Человек есть существо мыслящее;
- 3) Человек есть существо «пиитическое» в греческом смысле слова, т.е.

творчески действующее в мире.

Это третье определение наиболее полно выражает сущность человека, ибо, как говорит русский мыслитель Фёдоров, «мир дан человеку не для погляденья, а для действия». Бог сотворил человека как вершину мира, как существо космическое, а мир как бытие человеческое, т.е. человек космичен, а мир человекен.

Человеку дано осуществлять свою человечность – быть существом пиитическим, творчески действующим в мире – не пассивно, а активно, и от этого долга человек не может уклониться.

Бог создал человека, чтобы он владел тварью, чтобы возделывал и хранил рай и дал имена животным, познав их. Человек создан по образу и подобию Божию, и это одновременно есть для него и данность и заданность. Бог сотворил человека так, чтобы он образ Божий осуществил в своём подобию. Человек сам себе задан для того, чтобы творческим усилием осуществлять свой предвечный образ. Это не значит, что творчество человека отождествляется с Божьим творчеством, потому что Божие творчество извлекает бытие из пустоты, а человек творит из Божественной полноты. Можно сказать, что тема человека вложена в него Богом, а задача человеческого творчества – осуществление и развитие этой темы. Человек призван быть со-творцом мира. Конечно, не в том смысле, что он может сотворить что-то, Богом не созданное, но человек продолжает раскрытие Божественного замысла о мире. Об этом сказано в VIII главе Притчей: премудрость была для Бога «радостью», «и радость моя с сынами человеческими».

Можно сказать, что в шестодневе Бог сотворил мир «добро зело» и человеку поручил дело до-творения мира. Например, рай был создан в одной части земли, а человек должен распространить его во всей вселенной. Если мир дан человеку не для поглядения, не объективно, то он дан проективно. Итак, творчество в человеке есть черта Божия. Но человек создан не как обособленное существо, а как родовое, как живое и живущее многоединство. Поэтому творчество отдельного человека всегда входит в творческое дело человечества как целого, в общее дело, - и в этом печать образа Божия.

Не изгладило ли грехопадение образа Божия в человеке? Нет, потому что образ Божий не может быть изглажен, Бог не раскаивается в делах своих. Но может измениться сила и степень подобия, это и произошло после грехопадения. Творческие силы человека ослабели. Нарушилось отношение человека к миру и к самому себе. Человек перестал с очевидностью сознавать бытие Божие и бытие собственного духа. Очевидным осталось для него лишь бытие плоти мира. Поэтому у него появилась необходимость аскетически осознавать свой богоподобный дух, выходить из плена миру. Человек сделался пленником космоса из-за недолжного отношения к миру.

После грехопадения человек обречён на рабство своим телесным потребностям, находится в плену у плоти. Но всё же человек пленник, а не раб. И у него остаются черты его царственного происхождения.

В результате грехопадения творчество человека приобретает трагическую раздвоенность, происходит борение духа и плоти – аскетическое противоборство двух возможностей для творчества человека: с одной стороны, человек, подчиняющийся стихиям мира, живущий жизнью этих стихий, с другой – человек, борющийся со стихиями и осуществляющий образ Божий в себе.

Таким образом, открываются два пути для осуществления творческих способностей человека: путь *цивилизации* и путь *творчества (культуры)*. Цивилизация есть приспособление к условиям природной жизни. Культура – творческое отношение человека к миру и к самому себе, когда человек на свой труд в мире налагает печать своего духа. Впрочем, нет абсолютной культуры и абсолютной цивилизации, потому что человек не может быть ни до конца рабом, ни до конца творцом.

Ещё в Библии намечены эти два пути – путь рабства миру, путь Каина и каинитов, ковачей и изобретателей орудий, - и путь культуры – путь народа Божия.

Каким образом творческое отношение к миру осуществляется в язычестве и в Ветхом Завете?

Язычество, не только по сравнению с Ветхим Заветом, но и по сравнению с христианством, представляет гроб первозданного Эдема, когда люди «были наги» и пребывали в первозданной невинности и чистоте. Язычество слепо по сравнению с зречестью Ветхого Завета и с остротой зрения, которая дана в христианстве. Язычество не различает греха, не видит той тени, которую первородный грех отбрасывает на всё бытие. Преимущество древнего

язычества есть преимущество религиозной слепоты, преимущество и некая мудрость детского состояния. Но это не та мудрость, которая должна быть достигнута зрелым человеком.

Всё же, хотя и смутно, язычество знало грех. Перед сознанием древнего мира вставала «мойра» - трагическая неизбежность бытия. Поэтому древний мир – родина трагедии. Прометей, прикованный к скале, есть образ титанического противоборства человека природным стихиям (в язычестве эти стихии выступают в образе жестоких богов). С одной стороны – Прометей, с другой – Дионис, менады, оргиазм, - всё это говорит о том, что древний мир слышал подземные удары. Но, в общем, можно сказать, что древность проще и счастливее нас, потому что она не знала раздвоения религии и цивилизации и трагизма культурного творчества в той мере, в какой он ведом нам, - она не знала секуляризации. В этом смысле жизнь древнего язычества проще и благочестивее.

Ветхий Завет находился в отношении к культуре и творчеству под педагогическим запретом. Языческая культура была для Израиля отравой и опасностью, для Израиля было запрещено иконопочитание, философия – то, что было божественным даром эллинства. Но в той области жизни, которая была ему дозволена, Израиль жил в единстве культуры и, как и язычество, не знал секуляризации. Израилю были даны Богом определённые законы жизни, государства, гражданственности, даже священной поэзии, которая была связана с культом. Общение же с другими культурами было запрещено и было возможно лишь через «блуд», через отпадение от своего культа. Жизнь Израиля религиозно вдохновенна (псалмы Давида, художество скинии) и в этом смысле культурна. Ещё одна черта характерна для культуры Израиля – ощущение своей истории как священной истории, как священной родословной, соединяющей народ в одну семью, как священного дела культуры, вверенной израильскому народу. Израилю был дан идеал царствия Божия на путях истории. Это культура, которая вдохновляется откровением истинного Бога, это единство жизни – тот потерянный Эдем, которого мы ищем и не можем обрести.

Ветхий Завет был ветхим по отношению к Новому, который упразднил Ветхий, его исполняя. Христос пришёл не судить, но спасти мир. «Бог так возлюбил мир», что отдал за него Сына Своего Единородного. Христос – это свет, «просвещающий всякого человека, грядущего в мир». В этих словах мир означает космос, в котором человек есть космиург. Иисус Христос исполняет и утверждает то участие человека в творчестве мира, которое было ему дано изначально.

Но в христианской литературе мы всегда встречаем и противоположение Бога и мира. Христос говорил апостолам: «Не любите мира, ни того, что в мире». Есть два значения, два понимания мира: - 1) Мир как космос, как небо и земля, - и в этом смысле мири неучтожим и будет преображен. 2) Мир, находящийся в болезни, этим миром владеет «князь мира сего», и этот мир будет спасён. Христианство не ограничивает отношения к миру одним из этих

пониманий. Бог чрез Своего Сына, которого Он отдал миру, явил истинное отношение к миру. В христианстве противопоставление мира и «мира» в двух различных значениях встало с ослепительной ясностью. Христианская жизнь есть непрерывная борьба с миром, борьба за духовное существование. Если мы в этой борьбе уступаем, то здесь приносится жертва культурой ради цивилизации. Победа же в этой борьбе даёт творчество культуры. Аскетизм и культура не противоположны, это единое духовное начало в человеке, осуществлённое в человечестве единого образа Божия.

Человек сотворён в мире и в плоти, это необходимое условие существования, и никто не может от этого оградиться, пока он живёт, то есть творит. Но если человек не творит, не делает, если он безответствен перед своим делом, если он не влагает в дело силы своей мысли, силы любви, то он осуществляет не аскетизм, а нигилизм. И если это называть аскетизмом, то такой аскетизм есть плен миру, это признание мира даже в большей степени, чем признаёт его секуляризованная цивилизация. Нигилистическое понимание аскетизма выражается в освобождении себя от ответственности за мир. Подлинный же аскетизм является величайшей культурной и творческой силой в мире.

Христианское ведение, острота христианского глаза вносит в сердце творческий трагизм противоборства. В области осуществления культуры несомненен принцип Фёдорова: «Не должно быть ничего дарового». Всё, что человек делает, должно быть оплачено творческим усилием, трудом. Человек существо противоречивое, его судьба трагична, только благодать Божия может дать человеку мир, покой и радость.

В христианстве противопоставление культуры и цивилизации принимает особенно отчётливые формы. Цивилизация в своём развитии могла бы овладеть человеком и разрушить его дух, т.е. превратить человека в допотопное существо (потомки каинитов). Если бы большевики в России могли осуществить свой идеал цивилизации, они вернули бы человека в допотопные времена. Но ныне это уже невозможно: в мир вошел свет христианства.

Утопично и неблагочестиво было бы думать, что человечество может освободиться от гнёта первородного греха, от гнёта цивилизации и превратить всю жизнь в культ – культуру. Но человеку дано идти по этому пути и завоевывать в этом направлении всё новые и новые области.

Отношение культуры и цивилизации различно понимается в протестантизме, католичестве и православии. Протестантизм резко разделяет две области жизни христианина: область личной духовной жизни и область мирского делания, мирских дел, труда. Такое разделение для протестанта честно и религиозно обосновано. Вторая область служения миру регулируется морально и постольку тоже имеет значение для религиозной жизни человека. Морально протестант делает всё возможное, чтобы спасти культуру от цивилизации, но это ему не удаётся, и он остаётся во власти секуляризации.

Католичество все вопросы жизни разрешает на основе иерархического подчинения клерикальной организации жизни. Культура и цивилизация

находятся в отношении соподчинения. В католичестве церковная жизнь вдохновляет мирское творчество, и в этом его заслуга. Но для нас путь творческой борьбы за культуру невозможен, если признать иерархическое подчинение культуры.

Православный путь – путь свободы в смысле отсутствия подчинения церковного творчества определённым клерикально-иерархическим заданиям. Иногда это понимание упрощается и сужается, иногда расширяется. Но даже бытовое благочестие русского народа, выросшее веками, есть яркий образ победы культуры над цивилизацией. В быте русского народа пронизанность религиозным вдохновением имеет место не только в храмовой жизни, но и во всей жизни, вне храма, в быту. В этом смысле может быть правильна данная некогда характеристика русских крестьян: «Если бы мы не ругались и не пили, то были бы святыми». Проникновение в быт и освящение быта вообще свойственно православию.

Каково последнее задание культуры?

Задача культуры – дело богочеловечества, т.е. очеловечение мира и обожение человека. В этом смысле задание культуры совершенно беспредельно. – Христос явился истинным человеком и совершил вочеловечение мировой жизни. Поскольку мы христиане, мы должны идти и идём по этому пути, хотя и знаем, что никогда не достигнем цели. Но всё же должны быть достижения. Мы должны творить, религиозно любя то дело, которое делаем, чтобы дела наши были камнями, приносимыми для строительства Царствия Божия. Недостижимый предел культурного творчества есть Царство Божие. Совершенно неуместно и неубедительно ссылаться на отсутствие в св. Писании указаний на пределы, границы и характер человеческого творчества. В Слове Божиим ничего о нём не сказано, потому что и не может быть ничего сказано: цели человеческого творчества определяются свободой, заложенной в человеке, - и на этом основании не могут быть детерминированы в Писании. Во всяком случае, из этого молчания Слова Божия абсолютно не выводимо нигилистическое отношение к творчеству по принципу «кое-как», потому что «кое-как» есть отречение от культуры в пользу цивилизации. Бог почтил человека тем, что дал ему часть в собственном творческом деле. И поэтому творчество имеет религиозную ценность, возможно лишь при прохождении аскетического пути, потому что аскетический путь имманентен творческому акту. Тут аскетизм и нигилизм выявляют свою противоположность. Аскетизм является неотъемлемой частью творческого пути, а нигилизм – предельным отрицанием творчества. Человеческое творчество есть не только внутреннее состояние, но и внешнее делание, меняющее облик мира.

Творчество включает художество, всякое искусство, всякое творческое делание, которое проектируется как *ars*. Творчество должно быть связано с религиозной ценностью человека (аскетический момент должен быть имманентно заложен в творческом акте). Спаянность внешнего делания и

религиозного – есть вдохновение (духовный артистизм). Культ есть духовное средоточие культуры.

Два русских мыслителя, выражавшие настроение и характер своей эпохи, так отвечали на вопрос о смысле и норме религиозной культуры:

1) А. Бухарев проповедовал, что всё надо совершать в духе Иисуса Христа, быть с Ним и творить во имя Его.

2) Фёдоров считал, что творчество есть не только внутреннее, но и внешнее делание, и на этом основании видел возможность восстановления падшего человека на путях культуры.

Как материя любит форму и художника, который даёт ей форму, так и человек ищет ту форму, которую любит его материя. Но он должен творить не как Прометей и не как раб, но как сын, которому сказано: «Без меня не можете творить ничего» и который сам говорит о себе: «Всё могу о укрепляющем меня Иисусе».

Вопросы:

1. Объясните слова отца Сергия Булгакова о том, что «человек есть существо «пиитическое» в греческом смысле слова, т.е. творчески действующее в мире».
2. Каким образом осуществляется творческое отношение человека к миру в язычестве, Ветхом и Новом Заветах?
3. Как, по мнению автора статьи, соотносятся аскетизм и культура?
4. Какие два пути видит С.Н. Булгаков для осуществления творческих способностей человека? В чем особенность каждого из них?
5. Как, согласно автору статьи, понимается диалектика культуры и цивилизации в протестантизме, католичестве и православии?
6. Каким видит последнее задание культуры отец Сергей Булгаков?
7. Почему осуществление идеала цивилизации возвращает человека в допотопные времена?

4.8. Макс Шелер «Положение человека в космосе»

Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове «человек», то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чем говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть разум, логос, фронесис, mens, ratio и т.д. (логос означает здесь и речь, и способность к постижению «чтойности» всех вещей). С этим воззрением тесно связано учение о том, что и в основе всего универсума находится надчеловеческий разум, которому причастен и человек, и только он один из всех существ. Третий круг представлений — это тоже давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний

итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природе. Между этими тремя кругами идей нет *никакого* единства. Таким образом, существуют естественнонаучная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, *единой же идеи человека у нас нет*. Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее *скрывают сущность* человека, чем *раскрывают* ее. И если принять во внимание, что названные три традиционных круга идей ныне повсюду подорваны, в особенности совершенно подорвано дарвинистское решение проблемы происхождения человека, то можно сказать, что еще никогда в истории *человек не становился настолько проблематичным для себя*, как в настоящее время.

Здесь возникает *вопрос*, имеющий *решающее* значение для всей нашей проблемы: если животному присущ интеллект, то отличается ли вообще человек от животного *более*, чем только по степени? Есть ли еще тогда *сущностное* различие? Или же помимо до сих пор рассматривавшихся сущностных ступеней в человеке есть еще что-то совершенно *иное*, *специфически* ему присущее, что вообще не затрагивается и не исчерпывается *выбором и интеллектом*?

... сущность человека и то, что можно назвать его *особым* положением, *возвышается* над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и не может быть достигнуто, даже если предположить, что интеллект и избирательная способность произвольно возросли до бесконечности....

... у животного нет ... *мирового* пространства. Собака может годами жить в саду и часто бывать во всех его уголках — она никогда не составит себе целый образ сада и независимого от ее тела *размещения* его деревьев, кустов и т. д., какой бы величины ни был сад. У нее есть лишь меняющиеся вместе с ее движениями пространства *окружающего мира*, которые она не способна скоординировать с целостным пространством сада, независимым от положения ее тела. Причина в том, что она не в состоянии сделать свое тело и его движения *предметом*, включить положение своего тела как изменчивый момент в созерцание пространства и научиться как бы инстинктивно так считаться со случайностью своего положения, как это может делать человек, не прибегая к помощи науки. Это достижение человека — лишь начало того, что он продолжает в науке. Ибо в том и состоит величие человеческой науки, что в ней человек научается во все большем объеме *считаться* с самим *собой* и всем своим физическим и психическим аппаратом, как с *чуждой* вещью, находящейся в строгой каузальной связи с другими вещами, а тем самым может получить образ мира, предметы которого совершенно *независимы* от его психофизической организации, от его чувств и их пределов, от его потребностей и заинтересованности в вещах, они остаются *постоянными* при изменении всех его положений, состояний и чувственных переживаний. Только человек — поскольку он личность — может возвыситься *над собой* как живым

существом и, исходя из одного центра как бы *по ту сторону* пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания *все*, в том числе и себя самого.

.... Таким образом, человек — это существо, превосходящее само себя и мир. В качестве такового оно способно на иронию и юмор, которые всегда включают в себя возвышение над собственным существованием. Уже И. Кант в существенных чертах прояснил в своем глубоком учении о трансцендентальной апперцепции это новое *единство cogitare*** — «условие всего возможного опыта и потому также всех предметов опыта» — не только внешнего, но и того внутреннего опыта, благодаря которому нам становится доступна наша собственная внутренняя жизнь. Тем самым он впервые возвысил «дух» над „Psyche“ и категорически отрицал, что дух — это лишь функциональная группа так называемой душевной субстанции, обязанная своим фиктивным признанием лишь неправомерному овеществлению *актуального* единства духа.

... способность к разделению существования и сущности составляет основной признак человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки. Для человека существенно не то, что он обладает знанием, как говорил уже Лейбниц, но то, что он обладает *сущностью* а priori или способен овладеть ею. При этом не существует «постоянной» организации разума, как ее предполагал Кант: напротив, она принципиально подвержена историческому изменению. Постоянен только *сам* разум как способность образовывать и формировать — посредством функционализации таких *сущностных* усмотрений — все новые *формы* мышления и созерцания, любви и оценки.

Если мы захотим глубже проникнуть отсюда в сущность человека, то нужно представить себе *строение актов*, ведущих к *акту идеации*. Сознательно или бессознательно, человек пользуется техникой, которую можно назвать пробным *устранением характера действительности*. Животное целиком живет в конкретном и в действительности. Со всякой действительностью каждый раз связано место в пространстве и положение во времени, «теперь» и «здесь», а во-вторых, случайное так-бытие (So-sein), даваемое в каком-нибудь «аспекте» чувственным восприятием. Быть человеком — значит бросить мощное «нет» этому виду действительности. Это знал Будда, говоря: прекрасно *созерцать* всякую вещь, но страшно *быть* ею. Это знал Платон, связывавший созерцание идей с отвращением души от чувственного содержания вещей и обращением ее в себя самое, чтобы найти «исток» вещей. И то же самое имеет в виду Э. Гуссерль, связывающий познание идей с «*феноменологической редукцией*», т. е. «зачеркиванием» или «заклчением в скобки» (случайного) коэффициента существования вещей в мире, чтобы достигнуть их „essentia“.

Задача философской антропологии — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия, кратко обрисованной в нашем предшествующем изложении, вытекают *все* специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи

праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность. Рассмотреть это подробно здесь невозможно. Но в заключение следует, пожалуй, остановиться на тех последствиях, которые сказанное имеет для *метафизического отношения человека к основанию вещей*.

Одним из прекрасных плодов последовательного построения человеческой природы из подчиненных ей ступеней бытия, как я попытался его осуществить, является возможность показать, как человек, в то самое мгновение, когда он благодаря осознанию мира и самосознанию и благодаря опредмечиванию собственной психофизической природы (этим специфическим опознавательным признакам *духа*) *стал человеком*, он с внутренней *необходимостью* должен также постигнуть формальную идею *надмирного, бесконечного и абсолютного бытия*. Когда человек (а это как раз входит в его сущность, *есть* акт самого становления человека) однажды выделился из всей природы, сделал ее своим «предметом», то он как бы озирается *в трепете* и вопрошает: «Где же нахожусь я *сам*? Каково мое место?» Он, собственно, больше не может сказать: «Я часть мира, замкнут в нем», ибо актуальное бытие его *духа* и личности превосходит даже *формы* бытия этого «мира» в пространстве и времени. И так он всматривается как бы в *ничто*. Этот взгляд открывает ему как бы *возможность* «абсолютного ничто», что *влечет* его к дальнейшему вопросу: «*Почему* вообще есть мир, почему и каким образом вообще есмь «я»?»

Следует постичь строгую *сущностную необходимость* этой связи, которая существует между сознанием *мира*, *самосознанием* и формальным *сознанием бога* у человека, причем бог понимается здесь только как снабженное предикатом «священное» «*бытие через себя*», которое, конечно, может получить самое разнообразное наполнение. Но эта *сфера абсолютного бытия* вообще, все равно, доступна ли она переживанию или познанию или нет, *столь же конститутивно* принадлежит к *сущности* человека, как и его *самосознание* и *сознание мира*. То, что В. Гумбольдт сказал о языке, а именно, что человек потому не мог его «изобрести», что только *благодаря* языку человек *есть* человек, имеет столь же строгую силу и для формальной сферы бытия, превосходящего все конечные содержания опыта и центральное бытие самого человека, некоего *всецело самостоятельного в себе бытия* с внушающей благоговение святостью. Если под словами «происхождение религии и метафизики» понимать не просто наполнение этой сферы *определенными* предпосылками и верованиями, но и происхождение *самой* этой сферы, то оно полностью совпадает с самим *становлением* человека. В тот самый миг, когда человек вообще осознает «мир» и себя самого, он *должен* с *наглядной* необходимостью *открыть* своеобразный случай, контингенцию того факта, что «вообще мир есть, а *не*, напротив, *не* есть» и что «он сам есть, а *не*, напротив, *не* есть». Поэтому совершенное заблуждение — предпосылать «я есмь» (как Декарт) или «мир есть» (как Фома Аквинский) общему положению

«существует абсолютное бытие» и надеяться вывести эту сферу абсолютного из упомянутых первых двух видов бытия.

Сознание мира, самосознание и сознание бога образуют неразрывное структурное единство — точно так же, как трансценденция предмета и самосознание возникают в *одном и том же* акте «третьей reflexio». В тот самый момент, когда появилось «нет, нет» по отношению к конкретной действительности, в котором конституировалось *духовное* актуальное бытие и его идеальные предметы: в тот самый момент, когда возникло *открытое миру* поведение и никогда не утихающая страсть к *безграничному* продвижению в открытую «мировую» сферу, не успокаивающаяся ни на какой данности; в тот самый момент, когда становящийся человек *разрушил* свойственные всей предшествующей ему животной жизни *методы* приспособления к окружающей среде и избрал *противоположный* путь — путь приспособления *открытого* «мира» к себе и *своей* ставшей органически *стабильной* жизни; в тот самый момент, когда человек поставил себя *вне* природы, чтобы сделать ее *предметом* своего господства и нового — художественного и знакового — принципа,— именно в этот самый момент человек *должен был* как-то укоренить свой центр *вне и по ту сторону мира*. Он уже больше не мог осознавать себя простым «членом» или простой «частью» мира, над которым он столь смело себя поставил!

После этого открытия *контингенции* мира и — как удивительного случая — ядра своего бытия, ставшего теперь *эксцентричным* миру, у человека было две возможности поведения. Во-первых, он мог *удивиться* этому и привести в движение свой познающий *дух*, чтобы постигать абсолютное и входить в него — это *исток всякой метафизики*. Лишь очень поздно выступила она в истории и только у немногих народов. Но человек, из неодолимого *порыва* к спасению не только единичного своего бытия, но прежде всего всей своей группы, на основе и при помощи колоссального *избытка фантазии*, заложенного в нем изначально в противоположность животному, мог населять эту сферу бытия любыми образами, чтобы спастись *под их властью* посредством культа и ритуала, чтобы иметь «за собой» какую-то *защиту и помощь*, ибо в основном акте своего отчуждения от природы и опредмечивания природы—и в одновременном становлении его самобытия и самосознания — он, казалось, погружался в чистое *Ничто*. Преодоление этого нигилизма в форме такого спасения, оплота и есть то, что мы называем «*религией*». Первоначально она является групповой и «народной» религией и лишь позднее, вместе с возникновением государства, становится «религией, имеющей личного основателя» (Stifterreligion) . И сколь несомненно, что мир дан нам сначала как *сопротивление* нашему *практическому* тут-бытию в жизни, прежде чем он дан как *предмет* познания, столь же несомненно, что всякому ориентированному преимущественно на *истину* познанию или попыткам такого познания типа «*метафизики*» исторически должны были предшествовать такие образы мышления и представления об этой вновь открытой сфере, которые дают человеку силу утвердиться в мире; такую помощь первоначально оказывал

человечеству *миф*, а позднее — выделившаяся из него религия.

Возьмем теперь несколько главных типов идей об отношении к высшему основанию вещей, которые человек создавал и помещал между собой и высшим основанием, и ограничимся при этом лишь ступенью европейско-малоазиатского *монотеизма*. Тут мы находим такие представления, как то, что человек заключил «союз» с Богом, после того как Бог избрал народ определенного рода быть его народом (древний иудаизм.). Или: человек, в зависимости от социальной *структуры общества*, есть «раб Божий», унижено простирающийся перед Богом, ища *подвигнуть* его просьбами и угрозами или магическими средствами. В более высокой форме он оказывается «верным слугой» верховного суверенного «господина». Высшее и чистейшее представление, которое возможно в границах монотеизма, доходит до идеи *сыновства* всех людей по отношению к Богу-отцу, через посредство единосущного «сына», который возвестил людям Бога в его внутренней сущности и сам, с божественным авторитетом, предписывает им определенные верования и заповеди.

Все идеи такого рода мы должны *отклонить* для нашего философского рассмотрения этого отношения — уже потому, что мы отвергаем теистическую предпосылку — «духовного, всемогущего в своей духовности личного бога». Для нас основное отношение человека к мировой основе состоит в том, что эта основа непосредственно *постигает* и *осуществляет* себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь *частичный центр духа и порыва* «через себя сущего». Это старая мысль Спинозы, Гегеля и многих других: первосущее постигает себя самого *в человеке, в том же самом акте*, в котором человек видит себя укорененным в нем. Мы лишь должны преобразовать эту до сих пор слишком односторонне *интеллектуалистски* представленную мысль в том направлении, что это знание себя укорененным есть лишь следствие *активного* включения *центра нашего бытия в идеальные требования Deitas* и попытки выполнить эти требования, а в процессе этого выполнения — *сопроизвести становящегося* из пра-основы «бога» в качестве *возрастающего взаимопроникновения порыва и духа*. Таким образом, *место* этого самоосуществления, этого, как бы, самообожения, которого *ищет* через себя сущее бытие и ради становления которого оно примирилось с миром как «историей», — и есть именно *человек, человеческая самость и человеческое сердце*. Это единственное место становления бога, которое доступно нам, и истинная часть самого этого трансцендентного процесса. ... Человек есть *место встречи*. В нем Логос, «согласно» которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать. Таким образом, согласно нашему воззрению, *становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга*. ... Дух и порыв — эти два атрибута бытия (если отвлечься от их только *становящегося* взаимопроникновения — как цели) — в себе тоже не

окончательны: они *возрастают* в себе самих в этих своих манифестациях в *истории* человеческого духа и в эволюции жизни мира.

Мне скажут, и мне действительно говорили, что человек не может вынести неокончательного бога, становящегося богом! Мой ответ в том, что метафизика — не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей. Она уже предполагает в человеке *мощный, высокий настрой*. Поэтому вполне понятно, что человек лишь в *ходе* своего развития и растущего самопознания приходит к этому *сознанию* своего *соратничества, соучастия* в появлении «божества». *Потребность в спасении и оплоте* во внечеловеческом и внемировом *всемогуществе*, отождествляющемся с добротой и мудростью, слишком велика, чтобы во времена незрелости не сокрушить *все* разумные и осмысленные барьеры. Но мы ставим на место этого полудетского, полуотрешенного отношения человека к божеству, как оно дано в объективирующих и потому *уклоняющихся* отношениях созерцания, поклонения, молитвы,— элементарный *акт личной самоотдачи ... человека* божеству, *самоидентификацию* с направленностью его духовных актов в любом смысле. Последнее «действительное» бытие через себя сущего как раз *не* может быть *предметом*,— так же как и бытие другого лица. Можно стать причастным его *жизни* и духовной *актуальности* лишь через *со-осуществление*, лишь через акт *самоотдачи* и *деятельное, отождествление*. Для поддержки человека и как простое дополнение его слабостей и потребностей, которые все время пытаются *опредметить* абсолютное бытие, оно *не* существует. Пожалуй, есть «поддержка» и для нас — это опора на *совокупный* труд по осуществлению ценностей *предшествующей* истории, насколько он уже содействовал становлению «божества» «богом». Не следует только *никогда* искать в конечном счете теоретических достоверностей, которые *предшествовали* бы этой *самоотдаче*. Лишь в *личной самоотдаче* *открывается* возможность также и «знать» о бытии через себя сущего.

Задание.

Напишите рассуждение на тему «Человек — это существо, превосходящее само себя и мир».

4.9. Питирим Александрович Сорокин «Кризис нашего времени», глава «Кризис изящных искусств»

Современный кризис в западных изящных искусствах

...Во второй половине XIX и в начале XX века чувственное искусство достигло стадии зрелости и с этого момента постепенно становится бесплодным и внутренне противоречивым. Эта все возрастающая бессодержательность делает искусство все более и более стерильным и, следовательно, отвращает от него. Его все возрастающие внутренние

противоречия усиливают присущий ему дуализм и разрушают его единство, то есть самую его природу.

...Чисто с технической стороны оно более совершенно, чем чувственное искусство любого другого века и культуры. Наши мастера искусства остаются непревзойденными во владении техническими средствами. Они могут имитировать примитивное искусство, искусство Фидия или Полигнота, готических соборов и египетских пирамид, Рафаэля и Микеланджело, Гомера и Данте, Палестрина и Баха, греческого и средневекового театра.

...Количественно наша культура создала творения искусства, беспримерные и по своему объему, и по своему размеру. Наши здания сделали карликовыми самые огромные строения прошлого; лилипутскими кажутся старые оркестры и хоры по сравнению с оркестрами и хорами нашего времени; то же самое можно сказать и о романах и поэмах. Результат — наше искусство описывает жизнь масс с невиданным до сих пор размахом. Оно проникает во все аспекты социальной жизни и влияет на все продукты цивилизации — от прозаических инструментов и орудий (подобно ножам, вилкам, столам и автомобилям) до домашней обстановки, одежды и многого другого. Если раньше музыка, картины, скульптуры, поэмы и драмы были доступны только избранному меньшинству, которому посчастливилось оказаться в той комнате, где исполняли музыку, выставляли картины или скульптуру, читали поэму или разыгрывали драму, то в настоящее время почти каждый может наслаждаться симфониями, исполняемыми лучшими оркестрами; драмами, разыгрываемыми лучшими актерами; литературными шедеврами, опубликованными тысячными тиражами и проданными за приемлемую миллионам цену или доступными во множестве библиотек; картинами и скульптурами в оригинале, выставленными в музеях и размноженными в бесчисленном множестве отличных копий, и т. п. и т. д. С минимальной затратой энергии каждый может оказаться наедине с любым предметом искусства. Это искусство вошло в повседневную жизнь современного человека, найдя отражение в колере и линиях его автомобиля, в цвете и форме его одежды, в изгибе линий его обуви и стола, в мельчайших аксессуарах его ванной комнаты. Социально-культурные предметы, проданные даже в дешевых магазинчиках, не есть чисто предметы потребления, они включают в себя большую долю чувственной красоты. Вместо того чтобы быть редким искусственным растением, выращенным только в нескольких "яслях" малой группой художников и доступным нескольким счастливицам, красота и искусство стали рутинной принадлежностью всей западной культуры, оказывающей влияние на каждую деталь нашего жилища, на каждый дюйм улиц и магистралей, парков и на все другие стороны нашей социально-культурной жизни. Это бесспорно немалое достояние. Оно означает всестороннее приукрашивание всей жизни и культуры человека.

Другим значительным достоинством нашего искусства является его бесконечное многообразие — типичная черта любого чувственного искусства. Оно не ограничено каким-либо одним стилем или сферой, как искусство всех предшествующих эпох. Оно так богато своим разнообразием, что на любой

вкус можно найти встречное предложение. Примитивное, древнее, египетское, восточное, греческое, римское, средневековое, классическое, романтическое, экспрессионистическое, импрессионистическое, реалистическое и идеалистическое, искусство Возрождения, барокко, визуальное и осязательное, идеациональное и чувственное, кубистское и футуристское, старомодное, религиозное и светское, консервативное и революционное — все эти стили наравне друг с другом присутствуют в нашем искусстве. Оно как энциклопедия или гигантский универмаг, где каждый может найти все, что он ищет. Такое разнообразие, да еще в таком широком ассортименте, не знало ни одно чувственное искусство прошлого. Это, конечно же, уникальное явление. И оно заслуживает скорее похвалы, чем хулы.

Наконец, чувственное искусство, высказывающее уважение к ценностям своих величайших творений, не нуждается в апологии Баха, Моцарта и Бетховена, Брамса, Вагнера и Чайковского, и нет необходимости приносить извинения композиторам предшествующих эпох. То же касается Шекспира, Гете и Шиллера, Гюго и Бальзака, Диккенса, Толстого и Достоевского; строителей могущественных небоскребов; выдающихся актеров и наиболее именитых художников и скульпторов от Ренессанса до наших дней. Любой мастер нашего чувственного искусства столь же искусен в своей области, как и любой мастер предшествующих периодов и культур.

Во всех этих отношениях современное искусство обогатило культуру и в значительной степени облагородило самого человека.

Недуги нашего чувственного искусства. Но рядом с этими великолепными достижениями наше чувственное искусство заключает в себе самом вирусы распада и разложения. Эти патологические вирусы суть врожденные. Пока искусство растет и развивается, они еще неопасны. Но когда оно истрачивает большую часть запаса своих истинно творческих сил, они становятся активными и обращают многие добродетели чувственного искусства в его же пороки. Этот процесс обычно приводит к аридной стерильности его последней фазы — декаданса, а затем — к разрушению. Уточним это положение. Во-первых, функция давать наслаждение и удовольствие приводит чувственное искусство на стадию разрушения оттого, что одна из его базовых социально-культурных ценностей низводится до простого чувственного наслаждения уровня "вино — женщины — песня". Во-вторых, пытаюсь изображать действительность такой, какой она открывается нашим органам чувств, искусство постепенно становится все более и более иллюзорным, не отражающим суть чувственного явления, то есть ему суждено стать поверхностным, пустым, несовершенным, обманчивым. В-третьих, в поисках пользующегося большим успехом чувственного и сенсационного материала как необходимого условия стимуляции и возбуждения чувственного наслаждения искусство уклоняется от позитивных явлений в пользу негативных, от обычных типов и событий к патологическим, от свежего воздуха нормальной социально-культурной действительности к социальным отстойникам, и, наконец, оно становится музеем патологий и негативных феноменов чувственной

реальности. В-четвертых, его чарующее разнообразие побуждает к поиску еще большего многообразия, что приводит к разрушению гармонии, единства, равновесия и превращает искусство в океан хаоса и непоследовательности. В-пятых, это многообразие вместе со стремлением дать людям больше наслаждений стимулирует все возрастающее усложнение технических средств, что, в свою очередь, приводит их к логическому завершению, а это — вред наносимый внутренним ценностям и качеству изобразительных искусств В-шестых, чувственное искусство, как мы видели, — это искусство, создаваемое для публики профессионалами. Такая специализация сама по себе благо, однако она приводит на последних стадиях развития чувственной формы к отдалению художника от его репрезентативной общности — фактор, от которого страдают и те и другие, да и сами изобразительные искусства.

Таковы внутренние достоинства чувственного искусства, которые в процессе своего развития все больше превращаются в его же пороки, а это в результате ведет к разрушению искусства. Рассмотрим подробнее каждый из этих недугов.

Искусство Греции до III века до нашей эры и искусство средних веков никогда не опускалось до уровня развлекательного и потребительского. Художником, как и публикой, оно воспринималось или как олицетворение платоновского идеала абсолютной красоты, или как олицетворение абсолютной ценности Бога. Оно не было отчуждено от религиозных, моральных, познавательных и социальных ценностей. Оно было неразрывно связано со всеми другими фундаментальными ценностями: с Богом, истиной, добром и величием абсолютной красоты. Как таковое, оно никогда не было пустой оболочкой для "искусства ради искусства". Оно было величественным, спокойным, поучительным и облагораживающим, религиозным и идеалистическим, интеллектуально, морально и социально вдохновляющим. Оно полностью игнорировало негативное начало в человеке и мире, который его окружает. Ничего грубого, вульгарного, унижающего человеческое достоинство или патологического не находило в нем места. Его темами были благороднейшие тайны этого и потустороннего мира; его героями и персонажами, как мы видели, были главным образом святые, боги и полубоги. Без специальных на то намерений оно возносило человека и его культуру до недостижимых высот, увековечивая мертвых, облагораживая рутинное, приукрашивая посредственное, идеализируя всю человеческую жизнь. Это было олицетворение абсолютных ценностей в отношении эмпирического мира. Творчество ... выступало службой, обращенной к Богу и человечеству, исполнением ... религиозного, социального, морального и художественного долга.

...Приближаясь к современному состоянию, мы приходим в шок от того контраста, с которым сталкиваемся. ...Кого сейчас, кроме маленькой кучки старомодных чудаков, интересует искусство, которое не развлекает, не доставляет удовольствия, не возбуждает и не расслабляет, как цирк, как внимание очаровательной девушки, как стакан вина или хорошая еда?! Но ведь оно обслуживает рынок, а потому не может игнорировать его запросы. А

поскольку большая часть этих запросов вульгарна, то и искусство само не может избежать вульгаризации. Вместо того чтобы поднимать массы до собственного уровня, оно, напротив, опускается до уровня толпы. Так как ему приходится развлекать, возбуждать и расслаблять людей, то как это искусство может избежать сенсационности, не стать постепенно все более и более "потрясающим", экзотичным и патологичным? Оно вынуждено фактически пренебрегать всеми религиозными и моральными ценностями, так как они редко бывают "развлекательными" и "забавными", подобно вину и женщинам. Поэтому оно все более и более отстраняется от культурных и моральных ценностей и постепенно превращается в пустое искусство, эвфимистично названное "искусством ради искусства"; оно аморально, десакрализовано, асоциально, а еще чаще — безнравственно, антирелигиозно и антисоциально, всего лишь позолоченная раковина, с которой можно поиграть, позабавиться в минуты расслабления.

Как коммерческий товар для развлечений, искусство все чаще контролируется торговыми дельцами, коммерческими интересами и веяниями моды. Но любой товар на рынке относительно недолговечен. И если современному художнику не хочется голодать, ему не следует создавать вечные ценности, независимые от прихотей и капризов времени. Он неизбежно тем самым становится рабом рыночных отношений, "производящим" свои "товары" в угоду спроса. Такая атмосфера чрезвычайно неблагоприятна для создания истинных и вечных ценностей. Она ведет к массовой продукции преходящих "хитов" и недолговечных "бестселлеров". Подобная ситуация творит из коммерческих дельцов высших ценителей красоты, принуждает художников подчиняться их требованиям, навязываемым вдобавок через рекламу и другие средства массовой информации. Эти дельцы, навязывающие свои вкусы публике, влияют тем самым и на ход развития самого искусства.

Как чистое средство развлечения, современное искусство, естественно, переходит в иной статус. Из царства абсолютных ценностей оно опускается до уровня производства ценностей товарных. Неудивительно, что к нему по-иному начинают относиться и публика, и сами художники. Искусство становится всего лишь приложением к рекламе кофе, лекарств, бензина, жвачки и им подобным. Это суждение нередко высказывается на радио, в газетах, рекламой и телевидением. Однако сомнительны не только художественные ценности текущего момента, но даже величайшие творения мастеров настоящего времени опускаются до уровня этакго придатка. Каждый день мы слышим избранные темы Баха и Бетховена, но как приложение к красноречивой рекламе таких товаров, как масло, банковское оборудование, автомобили, крупы, слабительные средства. Они становятся всего лишь "спутниками" более "солидных" развлечений, таких, как пакетик воздушной кукурузы, стакан пива или виски с содовой и льдом, свиная отбивная, съеденная во время концерта или на выставке.

В результате божественные ценности искусства умирают и во мнении публики. Граница между истинным искусством и чистым развлечением

стирается: стандарты истинного искусства исчезают и постепенно заменяются фальшивыми критериями псевдоискусства. Таковы первые признаки разрушения искусства, художника и самого человека, заключенные в развитии чувственного искусства. Второй недуг чувственного искусства проявляется в его тенденции становиться все более и более поверхностным в отражении и воссоздании самого чувственного мира. Как мы видели, оно стремится отразить мир таким, каким он открывается нашим органам чувств. При этом оно не подразумевает какую-нибудь сверхчувственную ценность за чувственными формами. Оно существует или исчезает в зависимости от способности отражать и воспроизводить этот чувственный мир как можно правдивее. Такая функция искусства обязательно ограничивает его, главным образом поверхностными явлениями. Художник или скульптор, чья цель воспроизвести данный пейзаж, жанровую сценку или человека с максимальным чувством иллюзорности, — скорее художник, посвятивший себя внешней форме, а не сути явлений. К примеру, школа импрессионистов конца XIX века дает нам лишь иллюзию того, как выглядит данный объект в данный момент, или то впечатление, которое производит на нас быстро меняющаяся поверхность предмета. Любой художник такого типа неизбежно ограничивается не просто внешними проявлениями объекта, а его образами в некий данный момент, так как из-за непрекращающейся игры света и теней поверхность предмета постоянно меняется.

С соответствующей корректировкой все сказанное можно повторить и применительно к другим изящным искусствам чувственной формы. Они редко обладают способностью схватить суть явления. Успех чувственной музыки зависит от внешних ценностей, то есть комбинации звуков. Вне звуков не существует никакой чувственной ценности, к которой можно апеллировать. Чувственная литература — это вновь "бихевиористическое отражение" поверхностной психологии, поверхностных событий и персонажей. Любой представитель чувственного искусства, таким образом, обречен изображать лишь поверхностные сферы изображаемых явлений. В этом отношении оно является близнецом фотографии. Не случайно это искусство развилось как раз в то время, когда чувственное искусство Запада стало декадентским и импрессионистским. Как и фотография, чувственное искусство может "сфотографировать" любой объект или явление чувственного мира в его мгновенном внешнем проявлении. Неудивительно, что фотография, будучи более простой, дешевой и механической, вытеснила с рынка многие виды чувственного искусства.

В период поступательного роста и даже в период зрелости чувственное искусство, пока оно еще касается вечных ценностей, чрезвычайно избирательно в отборе предметов и событий, которые могут быть изображены или воссозданы. Оно сознает, что не все в чувственном мире достойно отображения. Оно все еще выбирает более существенные ценности и явления в качестве своих тем. В этом смысле искусство еще не отделено от религии, этики, гражданских ценностей и науки. Оно помнит свое божественное

происхождение и свою великую миссию. На ранних ступенях развития оно хоть и отражает поверхность чувственных явлений, но отбирает в первую очередь те из них, которые важны и аспекты которых приближают к пониманию сути явлений. Чувственное искусство ранних ступеней еще не целиком поверхностно и плеонастично. К несчастью, основные цели чувственного искусства — развлекать, доставлять удовольствие, возбуждать или расслаблять людей, а потому ему не суждено было долго находиться на этой стадии развития. Основные чувственные ценности из-за многократного повторения стали терять свою прелесть и новизну, становились скучными и банальными. Без новизны же искусство теряет свою развлекательную ценность. Чтобы сохранить привлекательность, искусство вынуждено в подобных условиях со все возрастающей скоростью переходить от одного объекта, события, стиля, модели к другим. Действительно, трудно уловить адекватно нечто единое, основное в своих темах, которые становятся всего лишь скользящими тенями, схваченными объективом камеры, при этом наведенной с головокружительной скоростью. Продукты такой камерной съемки становятся неизбежно все более поверхностными, случайными и мгновенными снимками действительности. А отсюда — все прогрессирующая поверхностность чувственного искусства на поздних ступенях развития периода разрушения.

Правда, к этому тупику можно прийти и по-иному. Для того чтобы успешно "продаваться" на рынке, чувственному искусству приходится поражать публику, быть сенсационным. На ранних стадиях его нормальные персонажи, нормальные позитивные события и нормальный, хорошо отлаженный стиль обладают очарованием новизны. Но со временем его темы, повторяясь неоднократно, становятся привычными и банальными. Они теряют свою способность волновать, стимулировать, возбуждать. Поэтому искусство приступает к поиску экзотичного, необычного, сенсационного. Вместе с постоянно меняющимися капризами рынка это приводит на поздних ступенях развития к искусственному отбору тем и персонажей. Вместо типичных и существенных тем оно выбирает такие аномальные и пустые темы, как преступный мир, сумасшедшие, нищие, "пещерные люди" или "шикарные женщины". Эта концентрация на аномальных, искусственных и случайных явлениях делает природную поверхность чувственного искусства еще более очевидной, а отражение объективной реальности более обманчивым, пустым и извращенным. Именно этой ступени достигло в настоящее время наше чувственное искусство. Оно стало подобным лодке без весел, которую швыряет из стороны в сторону переменчивый ветер капризных требований рынка и бесконечные поиски сенсационного. Оно достигло состояния кривых зеркал, которые отражают только тени мимолетных и случайных явлений. Таков второй недуг нашего чувственного искусства — тоже врожденный по своей природе, как и первый.

Описанный выше недуг ведет, в свою очередь, к третьему: к болезненной концентрации чувственного искусства на патологических типах людей и событиях. Как уже было отмечено, героями и нормативными персонажами

греческого и средневекового искусства были главным образом Бог, языческие божества, полубоги, святые и благородные герои — носители фундаментальных положительных ценностей. Темами, которые изображало это искусство, были: тайны царства Бога; трагедии жертв рока, подобно Эдипу; подвиги таких полубогов и героев, как Прометей, Ахилл, Гектор, святых средневековья или короля Артура и его рыцарей. В этом искусстве не было места ни посредственным, ни субсоциальным типажам. Прозаические повседневные события человеческой жизни и в особенности негативные и патологические аспекты попросту игнорировались. А если некогда и вспоминали о монстрах, дьяволах, порочных личностях или негативных явлениях жизни, то лишь для того, чтобы сильнее оттенить позитивные ценности. И греческое искусство до III века до нашей эры, и искусство средних веков придавали бессмертие умершим, избегали всего прозаического и посредственного, а также всего негативного и патологического. Это было высокоизбирательное искусство в отношении фундаментальных ценностей царства Бога, природы или социально-культурной жизни человека. Это было искусство, прославляющее человека, возвышающее человека и поднимающее его до уровня сына Бога или бессмертных и полусмертных героев. Оно напоминает ему о его божественной природе и о значимости его миссии на земле.

Переходя от средних веков к более близким нам временам, мы видим, как ситуация изменяется. Возвышающие и идеализирующие направления искусства начинают исчезать и постепенно заменяются их противоположностями. Когда мы подходим к искусству наших дней, контраст становится уже шокирующим. Как и современная наука и философия в своих низменных проявлениях, современное искусство делает бессмертных смертными, освобождая их от всего божественного и благородного. Более того, оно игнорирует почти все высокое и благородное в самом человеке, в его социальной жизни, культуре, садистски заостряя внимание на всем посредственном и в особенности негативном, патологическом, антисоциальном и получеловеческом. В музыке, литературе, живописи, скульптуре, театре и драме "герои" избираются из прозаических, патологических или негативных типажей. Все это имеет место и по отношению к событиям, которые они изображают. Домохозяйки, фермеры и рабочие, бизнесмены и торговцы, стенографистки, политики, доктора, юристы и министры, детективы, преступники, гангстеры и "прохиндеи", жестокие, вероломные, лжецы, проститутки и любовницы, сексуальные извращенцы, ненормальные, шуты, уличные мальчишки или искатели приключений — таковы "герои" современного искусства во всех его проявлениях. Даже тогда, когда, как исключение, современный роман, биография, историческое произведение выбирают себе благородную или героическую тему (будь то Вашингтон, Байрон или некий святой), то они начинают, в соответствии со своим основным психоаналитическим методом, "развенчивать" своего героя.

Так, в области музыки основные "герои": комедианты, шуты, убийцы ("Петрушка", "Паяц"), контрабандисты и проститутки ("Кармен"), беременные

женщины и их любовники ("Песни Гурре"), соблазненные женщины ("Фауст"), урбанизированные "пещерные мужчины" и "пещерные женщины" ("Весна священная"), сумасшедшие ("Император Иоанн"), романтические разбойники ("Роберт — дьявол"), экзотичные и эротичные типы, представленные Манон, Таис, Саломеей, Сапфо, Исламеей, Тамарой, Аидой, не говоря уже о многих первоклассных операх, сюитах и других музыкальных произведениях. Еще более вульгарные, отрицательные и патологические герои музыкальной комедии и *opéra bouffe*. Музыка XIX—XX веков превращается постепенно из возвышенной и героической в посредственную и патологическую. Мои статистические исследования показывают, что с 1600 по 1920 год среди ведущих музыкальных произведений число сатиры-комических и жанровых сочинений увеличилось с 24 в XVII веке до 106 в XIX веке, а число героических произведений соответственно уменьшилось со 123 до 63.

Еще более заметен патологический крен в литературе, живописи и скульптуре. В этих сферах "героями" стали Баббиты, извращенные и психически нездоровые характеры Хэмингуэя и Стейнбека, Чехова и Горького, д'Аннунцио и т. п., состоящие из сумасшедших и преступников, лжецов и подлецов, отщепенцев рода человеческого, рассыпанные среди посредственностей. Преступники и детективы нашей "релаксирующей" литературы и "триллеров" как бы созданы для того, чтобы вновь подчеркнуть эту мысль. В области драмы большинство персонажей в произведениях Чехова, Горького и О'Нила психически ненормальные и извращенные отщепенцы или же попросту откровенные преступники, а в лучшем случае — обыкновенные посредственности.

Еще более потрясает патология и вульгарность, превалирующая в современных кинофильмах. Рецепт любого сценария очень прост. Девушка из "неплохого" общества влюбляется в гангстера, который старается убедить ее, что он герой, а вовсе никакой не гангстер. Или, если роли поменялись, — проститутка, заманивающая в ловушку малолетнего "отпрыска" из высшего света. В обоих случаях "дух" один и тот же. Статистические исследования показывают, что от 70 до 80% всех предлагаемых публике фильмов сосредоточены на преступлениях и сексуальной любви.

Ту же тенденцию демонстрируют современные американская и европейская живопись и скульптура. Их основные персонажи не Бог, святые или истинные герои, а шахтеры, фермеры, рабочие, бизнесмены, хорошенькие девушки с соблазнительными изгибами тела, преступники, проститутки, уличные мальчишки и т. д. Изображаемые события: либо привычные дела нашей повседневной жизни, либо этакое экзотическое или патологическое. В редких случаях действительно благородных сюжетов, подобно "Христу" или "Адаму" Эпштейна, предмет изображения низведен до уровня полупещерного человека. Даже в такой, казалось бы, специализированной области, как портретная живопись, около 88% известнейших произведений мастеров XX века посвящены представителям низших классов, буржуазии, в то время как только 9% средневековых портретов имели дело с этими "классами" людей,

остальные изображали представителей правящих семейств, аристократии или высшего духовенства.

В добавление к сказанному все области современного искусства демонстрируют преувеличенную склонность к сатире и карикатуре – стиль малоизвестный в средние века. Все и вся – от Бога до Сатаны – высмеивается и унижается. Мы искренне наслаждаемся таким унижением, которое стало главенствующим в торговле множества слабопрестижных журналов и других периодических изданий. Более того, наше искусство сексуально неуравновешенное, извращенное, а подчас и садистское. Секс и любовь извращаются насмешливыми припевами (как в эстрадных шлягерах "Мы целуемся, и ангелы поют" или "Небеса могут и подождать; рай – здесь"), которые оскверняют самые хранимые моральные и религиозные ценности.

Обобщая, можно сказать, что современное искусство – преимущественно музей социальной и культурной патологии. Оно сконцентрировано в полицейских моргах, в убежищах преступников, на половых органах, оно действует главным образом на уровне социального дна. Если мы признаем, что это искусство правдиво изображает человеческое общество, то человек и его культура обязательно потеряют наше уважение, а тем более восхищение. Покамест оно искусство поношения и унижения человека, оно подготавливает почву для своей же собственной гибели как культурной самооценности. Четвертый недуг: многообразие чувственного искусства постепенно приводит его ко все возрастающей непоследовательности и дезинтеграции. Какую смесь разнородных стилей, моделей и форм оно показывает: от имитации архаичных, примитивных, классических, романтических стилей до самых причудливых современных. Взятое в целом, оно представляет собой рудиментарный комплекс, лишенный единства и гармонии. Но так как любое искусство, достойное этого имени, должно быть интегрированным, то эта дезинтегрированная агломерация неизбежно является бессвязной. Еще более серьезна его внутренняя, или духовная, бессвязность. Музыкальное сочинение, представляющее из себя смесь из Григорианских хоралов, произведений Палестрины, Моцарта, Вагнера, Стравинского, перемешанное с джазовыми ритмами, посвистываниями эстрадных певцов, есть попури, лишенное выразительного единства. То же можно сказать и о литературном произведении, составленном из стилей Данте, Золя, "Романа о Розе", Шекспира. Причина такой неоднородности, пронизывающей почти все наше современное искусство, без труда обнаруживается в многообразии манер и стилей. Чем богаче это многообразие, тем труднее его ассимиляция и объединение в единый, постоянно выразительный стиль. Только гений может добиться такого единства.

Феноменология этого процесса высвечивается еще более отчетливо в искусстве кубистов, футуристов, пуантилистов, дадаистов и других "сверхмодных" направлений. Как мы увидим позже, эти направления несут в себе протест против чувственного искусства внешнего проявления, против его акцента на чувственном наслаждении и удовольствии, и в то же время содержат

в себе попытку представить суть вещей в их трехмерной реальности и сделать искусство более фундаментальным. И сколь трагически они терпят фиаско в попытке достичь этой достойной похвалы цели! Дадаистская картина или кубистская скульптура вместо того, чтобы давать материальную субстанцию предмета, демонстрируют просто искаженный и бессвязный хаос поверхностей, противоречащий нашему нормальному зрительному и слуховому восприятию. В действительности, мы никогда не увидим предметы на картинах "Скрипка" или "Игрок на лютне" Пикассо такими, какими он их изображает. Более того, мы можем симпатизировать многим современным композиторам в их протесте против снижения музыки до уровня приятно стимулирующего средства пищеварительных процессов. И снова мы встречаемся с неразберихой резких, бессвязных звуков, неприятных, не стимулирующих и не выражающих какую-либо основную идею, единство или ценность. Художник, обладающий богатым ассортиментом технических средств в своем распоряжении, не способен правильно их использовать, поскольку эти средства довлеют над ним, а не наоборот. И так обстоит дело во всех других сферах изобразительного искусства, за возможным исключением архитектуры, которая и сейчас продолжает срывать "оковы" Викторианской безвкусицы и бесформенности. Эта бессвязность еще сильнее акцентируется волной имитаций, единообразно появившихся на последних стадиях развития чувственного искусства. Чем более декадентским оно становилось, тем больше появлялось подражаний, тем быстрее становился темп последовательных фаз этого процесса. Так как истощается творческий потенциал, то и чувственное искусство все чаще и чаще опирается на изощренную имитацию стилей, начиная с примитивного и архаического искусства и кончая классическим, идеациональным, идеалистическим, романтическим, неоклассическим, неоромантическим стилями, в зависимости от предпочтений художника и требований рынка. Так было в греко-римском мире в первые четыре века нашей эры, так же обстоит дело и с нашим декадентским искусством. Мы имитировали и продолжаем имитировать египетскую, китайскую, греческую, римскую, мавританскую, романскую и готическую архитектуру. Мы имитируем искусство примитивных племен Африки и Австралии, архаизмы египетскую, китайского, персидского, центрально-американского и многих других стилей. В особенности мы имитируем искусство негров, крестьянства всех стран, геральдическое искусство средневекового дворянства, иератическое искусство древнего Египта, классическое искусство Греции и искусство Возрождения. Такой поток изощренных имитационных стилей превращает современное искусство в космополитический музей, репрезентирующий все безграничное многообразие стилей и направлений. Эта бессвязность, как мы уже отметили, сама по себе является симптомом разрушения современного чувственного искусства.

Наконец, разрушение проявляется и во все возрастающем подчинении качества количеству, внутреннего содержания и гения техническим средствам и приемам. Так как чувственному искусству приходится быть сенсационным, то оно добивается этого эффекта и количественно, и качественно. Когда же оно не

может опереться на свое качественное превосходство, оно обращается к количественному. Отсюда — болезнь колоссальности, столь типичная для греко-римского искусства декадентского периода и для теперешнего искусства. Мы конструируем высоченные здания и хвалимся буквально тем, что они самые большие. Мы создаем громадные хоры и оркестры; а чем больше — тем лучше. Книга, проданная *en masse*, считается шедевром; пьеса, которая не сходила со сцены дольше всех, принимается за самую лучшую. Наши кинокартины задумываются с размахом и обеспечиваются роскошными аксессуарами. Это верно и по отношению к нашей скульптуре и монументам, нашим всемирным ярмаркам и радиоцентрам. Объем наших ежедневных газет часто превышает труды всей жизни известных мыслителей. Человек, имеющий самый большой доход; колледж с самым большим количеством студентов; эстрадный или радиоартист, имеющий самую большую аудиторию поклонников; фонографическая запись или автомобиль, проданные самым большим тиражом; проповедник или профессор, собравший самую большую аудиторию слушателей; исследовательский проект, затребовавший самые большие затраты; короче говоря, материальная или нематериальная ценность, которая есть самая большая в каком-либо отношении, по этой причине становится самой лучшей. Поэтому, увеличивая число подобных примеров, мы хвалимся тем, что обладаем самым большим числом школ и колледжей, самым большим числом выпущенных кинокартин и опубликованных книг, самым большим числом музеев, церквей, пьес и т. п. По этой же причине мы гордимся массовым художественным и музыкальным образованием.

Вот один из вариантов хвастливого изречения: "В Англии только два университета, во Франции их четыре, а в одном только штате Огайо — 37 колледжей".

Такая количественная мания величия обычно идет во вред качеству. Чем больше и разнообразнее масса материала, тем труднее ее обработать и тем труднее интегрировать ее в единую устойчивую гармонию. Колоссальность неизбежно ведет к ухудшению качества. В то же время, акцент на размерах означает выбор пути наименьшего сопротивления. Любой может взгромоздить массу на массу, количество на количество, но только гений с максимальной экономией средств может создать шедевр. Отсюда — внутренняя пустота наших самых громоздких творений. Современные соборы лишены истинного религиозного духа. Наши университеты выпускают мало или вообще не выпускают истинно гениальных людей. Искусство наших радиоцентров и театров чрезвычайно вульгарно и посредственно. Несмотря на массовое художественное образование, не появились ни Фидий, ни Бетховен, ни Гете, ни Шекспир. То, что все-таки появилось, состоит главным образом из эстрады, джаза, желтой прессы, желтой литературы, желтого кинематографа и живописи! Спустя несколько коротких недель наши лучшие бестселлеры навеки забываются. То же можно сказать о песенных "хитах" на неделю и киноуспехе. Поначалу кажется, что все напевают мелодию или посещают "шоу", но это ненадолго: до тех пор, пока их не затопит навсегда поток

новинок. Таким образом, ведут колоссальности не только приносит в жертву качественное превосходство, но и разрушает то искусство, в которое он вторгается.

Разрушение вызывается стремлением нашей культуры подменить цели средствами, гениальность автора техникой. Декадентские периоды, в искусстве ли они, науке, религии или философии, отмечены подменой целей средствами, таланта — специальной тренировкой в мастерстве. Ученые этого периода говорят главным образом о научной технике исследования, хотя сами редко производят что-нибудь выше среднего уровня; критики и художники говорят о технике оркестровки, исполнения, написания, живописи. Техника исполнения становится альфой и омегой искусства. Художники стремятся прежде всего продемонстрировать мастерство владения ею и особенно показать свои собственные художественные изобретения. Отсюда — церебральный характер музыки и живописи, созданных в соответствии с законами одобренного способа. Это и приводит к посредственности исследований. Отсюда — стремление к техническим *tours de force*, как свидетельству высшего мастерства. Отсюда — техническая виртуозность религии и философии. Возрастающая скудость художественных, научных, религиозных и философских достижений — возмездие за обожествление технических средств. Чем больше внимания техническим средствам, тем больше пренебрежения к фундаментальным, базовым, конечным ценностям. Мы, кажется, забываем, что техника — это всего лишь средство, а не цель творческой работы. Мы должны помнить, что гений сам создает свой собственный метод. В руках слабоумного техника может создать только слабоумное. В руках мастера от Бога техника производит шедевр. Таким образом, само сосредоточение на технике, а не на творческих конечных ценностях — признак несостоятельности гения. Техника механистична по своей природе. Ведь многих можно обучить механическим операциям. ...Воистину наше техническое мастерство обратно пропорционально способности создавать гениальные и долговечные шедевры.

...Повторю вновь, профессионализм в искусстве приводит к унификации тех, кто создает музыку, шоу, картины, литературу и искусство вообще. Такая унификация совпадает с эпохой разрушения чувственной культуры. Так было в Греции, где в III—II веках до нашей эры возникли различные союзы, подобно Дионисийским ассоциациям и союзам странствующих музыкантов. То же происходит и на современном Западе, где развиваются схожие союзы, стремящиеся контролировать скорее высокие заработки и творческую деятельность каждого отдельного художника. Вместо того чтобы заниматься священной деятельностью, бескорыстной службой Богу и последователям, эти организации были чисто политическими и экономическими по своей природе: их цель — улучшение экономических условий профессиональных деятелей искусств, в особенности средних слоев и званий. Экономико-политические цели все более и более вытесняли на задний план цели эстетические. Союзы становятся чем-то вроде политической фракции, возглавляемой лидерами, неизвестными в художественном мире и совершенно неспособными понять

культурную и эстетическую миссию искусства. В конечном итоге это приводит к искусственному контролю над художниками и их творческой деятельностью со стороны невежественных политиканов, к недооценке художественных ценностей как таковых, к подавлению всего того, что противоречит пристрастиям боссов. Таким образом, вместо того чтобы благоприятствовать развитию искусств, эти ассоциации душат их. Мудрено ли, что период господства в Греции и Риме профессиональных союзов Аполлона и Диониса в культурном отношении был совершенно стерильным. Неудивительно, что и в наше время мы наблюдаем, как невежественные политиканы художественных союзов подавляют деятельность большинства выдающихся художников, музыкантов, скульпторов и поощряют посредственные и низкопробные ценности и "творения" псевдохудожников, подчиненных им.

Протест против чувственного искусства. Эти последствия спонтанно генерированы чувственным искусством в процессе его развития. Все это также определенные симптомы его возрастающей дезинтеграции. В настоящее время эти симптомы настолько определены, что они составляют подлинное *temento mori*, предвещающее гибель современного чувственного искусства. Так оно становится все более и более бессвязным, раздражительным, количественным и стерильным; неудивительно, что его упадничество рождает усиливающийся дух протеста. Такой протест разразился в конце XIX века, после заката школы импрессионистов в живописи, скульптуре и других областях изящных искусств. Импрессионизм, как мы видели, представляет собой конечную границу развития чувственного искусства. Его лозунгом было отражение поверхности чувственной реальности, какой она предстает нашим органам чувств в данный момент. Сюжет был совершенно несуществен. Важно было создать иллюзию внешности человека, абрис пейзажа или изображаемого предмета. Таким образом, один и тот же пейзаж, так как он выглядит по-разному в разное время, может стать темой серии различных картин. Во всех отношениях школа импрессионистов представляет крайний предел чувственного искусства, основанного на мимолетных впечатлениях от чисто поверхностных явлений. Дальнейшее развитие в этом направлении невозможно.

После короткого периода расцвета импрессионизм стал подвергаться нападкам враждебной критики. На его место пришли кубисты, футуристы, пуантилисты, дадаисты, конструктивисты и прочие "исты" не только в живописи и скульптуре, но и в других областях изобразительных искусств. Будь то в живописи и скульптуре, в архитектуре, музыке, в литературе или драме, модернисты открыто выступали против упаднического чувственного искусства. Они отказывались воспроизводить только видимую поверхность предметов так, как это делает чувственное искусство. Они протестуют против импрессионистической фотографичности, стремясь скорее выразить суть явления, внутренний мир или характер человека, основополагающие черты неодушевленного предмета и тому подобное. То, что они стремятся воспроизвести, — это реальность, трехмерная материальность, что находится за

видимой оболочкой. Отсюда идут их кубические поверхности и другие технические ухищрения, столь непривычные ощущениям человека. Повторюсь, они восстают против искусства, низведенного до уровня инструмента наслаждения и развлечения. Поэтому их музыка так противоречит привычному слуху. И их литература так неприятна и неудобоварима читателю, привыкшему к чувственной литературе. Поэтому эксцентрична и непонятна их скульптура. Короче говоря, модернизм расходится со всеми основополагающими характеристиками разрушающегося чувственного искусства. Протест этот фундаментальный и относительно успешный. Модернизму отпущена судьбой сравнительно долгая жизнь. Его можно видеть в любом музее, можно услышать почти на любом концерте; он прочно вошел в "плоть" и архитектуры, и литературы, и драматургии. Большинство ведущих композиторов — Стравинский, Прокофьев, Хиндемит, Онеггер, Шенберг, Берг и Шостакович — модернисты. В живописи и скульптуре пропорции модернистских произведений выросли с нуля в XVIII веке до 2,8% в XIX веке и до 35,5% только лишь за период с 1900 по 1920 год. Схожая ситуация наблюдается и в других областях изобразительного искусства. Столь успешная революция сама по себе — достаточное свидетельство дезинтеграции чувственного искусства. Вместе с другими симптомами она подтверждает глубокую серьезность нашего кризиса.

Означает ли это, что модернизм есть новая, органичная форма искусства Запада, которой суждено господствовать последующие десятилетия и столетия? Такой диагноз вряд ли правомерен. Более точным было бы следующее заключение: современное искусство — это один из переходов от дезинтегрирующего чувственного искусства к идеациональной или идеалистической форме. Как таковой, модернизм лишь революционный *vis-a-vis* доминирующей чувственной форме. В нем еще не определились какие-либо ясные цели, тогда как его негативная программа очевидна, как, впрочем, ясной бывает негативная программа любой революции до того, как появляется положительная программа. Если стиль модернистского искусства совершенно отстранен от стиля чувственного искусства, то его содержание по-прежнему остается полностью чувственным. Модернизм пытается отобразить что-либо сверхчувственное или идеалистическое. Мир, с которым он имеет дело, в основе своей материалистичен. Модернистское искусство стремится изобразить не Бога, а материю во всей ее трехмерной реальности. Его протест не во имя Бога или какой-либо другой сверхчувственной ценности, а во имя материального мира, против призрачной поверхностной материалистичности чувственного искусства. В этом отношении современное искусство чрезмерно научно. Оно в некоторой степени схоже с коммунизмом или фашизмом в политике. Коммунизм и фашизм в высшей степени материалистичны. Они превозносят экономические факторы или факторы типа "раса и кровь" до уровня Божественного. В этом смысле они наследники банкиров, стяжателей, финансовых и промышленных магнатов, только еще более практичные, чем все они, вместе взятые. С другой стороны, они протестуют также и против

чувственной капиталистической системы не только потому, что она материалистична и практична, но и потому, что она недостаточно реалистична, вверяя роскошь, комфорт, богатство и власть меньшинству, вместо того чтобы даровать все это многим.

Коммунисты и фашисты в политике — аналоги модернистов в изобразительном искусстве. Обе группы протестуют против господствующей чувственной политико-экономической или художественной системы, но обе они, по существу, чувственные. Соответственно, ни одна из групп не составит будущую политико-экономическую или художественную систему. Они главным образом разрушители, а не творцы. Они процветают только в условиях, специфических для переходного периода. Наделенное разрушительной силой модернистское искусство слишком хаотично и извращено, чтобы быть опорой постоянной художественной культуры. Но как вестник протеста против чувственной преобладающей формы, это движение очень важно исторически. Нравится ли нам это или нет, но чувственное искусство уже выполнило свою миссию. После заката идеациональной культуры средних веков оно вдохнуло новую жизнь в искусство Запада, производило в течение четырех столетий значительные ценности и развивало уникальные художественные стандарты; и, наконец, исчерпав свои творческие возможности, вместе со всей системой чувственной культуры начало проявлять признаки возрастающей усталости, стерильности, извращенности и упадка. Разложение идет сейчас в полную силу. Ничто не может остановить его. На смену ему непременно придет искусство другого типа — идеациональное или идеалистическое, которые сами в свое время уступили место чувственному искусству шесть-семь столетий назад. Мы должны быть благодарны ему за громадное обогащение сокровищницы человеческой культуры, но не должны воскрешать то, что уже мертво. "Le roi est mort! Vive le roi! После мук и хаоса переходного периода рождающееся новое искусство — возможно, идеациональное — увековечит в новом облике неувядаемый порыв человеческой культуры.

Вопросы.

1. Какие достоинства современного чувственного искусства определяет П. Сорокин?
2. Каковы недуги нашего чувственного искусства?

Задание.

Сопоставьте предложенный фрагмент исследования П. Сорокина и размышления на тему судеб современного искусства Г. Маркузе. Определите точки соприкосновения и отталкивания в позициях мыслителей.

4.10. Рене Генон «Царство количества и знамения времени», глава 16: «Вырождение денег»

«...древние монеты были буквально все покрыты традиционными символами, выбиравшимися из тех, которые представляли особенно глубокий смысл; именно это можно отметить у кельтов, у которых символы, изображенные на монетах, могут быть объяснены лишь при соотнесении их с теоретическими познаниями, свойственными друидам, что, впрочем, предполагает прямое воздействие последних на эту область; и разумеется, то, что верно в этом отношении для кельтов, также верно и для других народов древности, принимая во внимание, естественно, собственные качества их традиционной организации соответственно. Это в точности согласуется с отсутствием профанной точки зрения в строго традиционных цивилизациях: деньги, там, где они существовали, не могли быть профанной вещью, какой они стали позже...

Добавим, что до самого последнего времени еще можно было найти следы этого понятия в девизах, носящих религиозный характер, которые, конечно, уже больше не имели собственно символической ценности, но были по меньшей мере как бы напоминанием о традиционной идее, более или менее непонятной отныне; после того, как в некоторых странах они были отодвинуты на «край» монет, на их «ребро», эти девизы сами, в конце концов, полностью исчезли, и действительно, не было никакой причины им оставаться с того времени, так как деньги перестали представлять собою что-либо иное, кроме знаков исключительно «материального» и количественного порядка. Факт контроля со стороны духовной власти над деньгами, в какой бы форме он не осуществлялся, не ограничивался исключительно только античностью. Есть признаки, показывающие, что контроль существовал еще в конце Средних веков, то есть пока там была еще традиционная цивилизация. Иначе никак нельзя, действительно, объяснить то, что некоторые правители этой эпохи обвинялись в «подделывании монет». Если их современники считали это преступлением, то отсюда следует заключить, что у них не было свободного права чеканить монеты и что, меняя их по своей инициативе, они превышали права, признаваемые за светской властью. В любом случае такое обвинение, очевидно, было бы лишено смысла; проба монеты тогда имела бы совершенно конвенциональное значение, и вообще, было бы не важно, если бы монету чеканили из любого металла или даже заменяли простой бумагой, как это делают по большей части в наши дни, так как это не мешало бы продолжать придавать ей то же самое «материальное» использование».

Задание. Прочитайте отрывок из романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина» и объясните, почему деньги для городского и деревенского жителя имеют столь разное качественное наполнение?

Только в самое первое время в Москве те странные деревенскому жителю, непроезжие, но неизбежные расходы, которые потребовались от него со всех сторон, поражали Левина. Но теперь он уже привык к ним. С ним случилось в этом отношении то, что, говорят, случается с пьяницами: первая рюмка — колóm, вторая

соколóm, а после третьей — мелкими пташечками. Когда Левин разменял первую сторублевую бумажку на покупку ливрей лакею и швейцару, он невольно сообразил, что эти никому не нужные ливреи, но неизбежно необходимые, судя по тому, как удивились княгиня и Кити при намеке, что без ливреи можно бы обойтись, — что эти ливреи будут стоить двух летних работников, то есть около трехсот рабочих дней от святой до заговень, и каждый день тяжелой работы с раннего утра до позднего вечера, — и эта сторублевая бумажка еще шла колом. Но следующая, разменянная на покупку провизии к обеду для родных, стоившей двадцать восемь рублей, хотя и вызвала в Левине воспоминание о том, что двадцать восемь рублей — это десять четвертей овса, который, потея и кряхтя, косили, вязали, возили, молотили, веяли, подсевали и насыпали, — эта следующая прошла все-таки легче. А теперь размениваемые бумажки уже давно не вызывали таких соображений и летели мелкими пташечками. Соответствует ли труд, положенный на приобретение денег, тому удовольствию, которое доставляет покупаемое на них, — это соображение уж давно было потеряно. Расчет хозяйственный о том, что есть известная цена, ниже которой нельзя продать известный хлеб, тоже был забыт. Рожь, цену на которую он так долго выдерживал, была продана пятьюдесятью копейками на четверть дешевле, чем за нее давали месяц тому назад. Даже и расчет, что при таких расходах невозможно будет прожить весь год без долга, — и этот расчет уже не имел никакого значения. Только одно требовалось: иметь деньги в банке, не спрашивая, откуда они, так, чтобы знать всегда, на что завтра купить говядины. И этот расчет до сих пор у него соблюдался: у него всегда были деньги в банке. Но теперь деньги в банке вышли, и он не знал хорошенько, откуда взять их.

4.11. Романо Гвардини, «Конец Нового времени»

Средние века: ощущение бытия и картина мира

I

Как видит мир средневековый человек? - Чтобы представить эту картину, лучше начать с одной черты, общей для него и для человека античного: ни у того, ни у другого нет привычного для нас представления о бесконечном пространственно-временном континууме. Для обоих мир — ограниченное целое, имеющее очертания и форму - образно говоря, шар.

Однако внутри этого общего мироощущения есть различия. Античный человек не выходит за пределы мира. Для него немислим вопрос: что может быть вне мира или над миром? В нем живет бессознательное самоограничение, не решающееся переступить известные границы; глубоко укоренившаяся в античном этосе воля оставаться в пределах дозволенного. А во-вторых, что, пожалуй, еще важнее, за пределами этого мира у него нет точки опоры. Мир для него - это просто все вообще; на что же ему опереться, чтобы перешагнуть через него?

Можно было бы опереться на опыт божественной реальности, превосходящей это «все» и потому стоящей вне его; такая реальность

позволила бы всякому, кто обратится к ней и примет ее, взглянуть на мир со стороны. Но античный человек такой реальности не знает.

Конечно, из своей религии он знает о всевышнем «Отце богов и людей» и верит в него; но этот Отец так же принадлежит миру, как и небесный свод, им олицетворяемый. Античный человек знает о власти судьбы над всеми, включая всевышних богов, о правящей миром справедливости и о разумном порядке, определяющем все происходящее. Однако эти всемогущие силы не противопоставлена миру, а образуют его первооснову. <...>

Античный человек не знает ни одной точки вне мира, поэтому он не может и пытаться взглянуть на него снаружи. Чувством и представлением, поступком и делом он живет в мире. Любое его движение, даже самое отважное, устремленное в самые запредельные области, остается внутри этого мира.

Нам могут возразить: чтобы представить себе мир как нечто оформленное, нужно окинуть его взглядом: а это предполагает, что мы смотрим на него со стороны и на некотором расстоянии. Но это, как мне кажется, не относится к античному человеку. Он созерцает мир никоим образом не «извне», а только исключительно «изнутри». Оформленная картина мира — результат самоограничения, отвергающего хаотически-бесконечное и отказывающегося от непомерного; чувство гармонии требует, чтобы все сущее было «космосом», прекрасным и упорядоченным.

Античность даже не пытается сконструировать мир как целое, отведя в нем каждому предмету свое место, что так характерно для средневековой воли. Жизнь остается свободной.

Это обнаруживается прежде всего в религии.

Мир видится божественным. Он возникает из «архе» - некоего внутреннего источника, и движется по пути, предначертанному для него порядком и судьбою; но и источник, и порядок, и судьба принадлежат к нему самому. Он есть всесущее и всеполнота, вся вообще действительность, причем не только эмпирическая или историческая, но прежде всего божественная. Божественное составляет изначальную и тайную стихию мира. Человек живет в ней, а она живет в человеке: осознать это и признать правильным - суть религиозного мироотношения.

Разные сущности и силы мира тоже божественны. Из этого знания вырастает миф. Миф толкует мир и его стихии, в том числе человека, который противостоит миру благодаря своему духу, и в то же время есть его часть. Мифы позволяют ему найти свое место в бытии.

Мифы образуют своего рода единство, но не рационально-систематическое, а живое. Они беспрестанно в движении: развертываются, соединяются, сплавляются друг с другом. <...>

Такая же подвижность отличает и науку.

Греческий дух занят неустанным вопрошанием. Он желает знать, как обстоит дело с миром. Ничто не установлено твердо; все открыто. Допустима любая точка зрения, любой взгляд может состязаться с любым другим, пока не

переступит известных границ, заданных самой сущностью полиса, и не наткнется на запрет — вспомните, например, процессы Анаксагора или Сократа. Итак, дух ищет и исследует. Он экспериментирует с самыми разными предпосылками, получая в конце концов не просто совокупность знаний, но целую типологию возможных позиций и мировоззренческих установок. <...>

II

В Средние века отношение к миру и образ его меняются до самого основания. Человек верит в библейское Откровение. Оно удостоверяет действительность Бога, стоящего вне мира и над ним. Бог, конечно, присутствует и в мире, ибо мир создан Им, Им поддерживается и наполняется; но Он не принадлежит миру, Он — его независимый господин. Корень этой независимости в том, что Он подлинно абсолютный и чисто личный Бог. Абсолютно личный Бог не может раствориться ни в каком мире — Он сам в себе существует, сам себе хозяин. Он любит мир, но не зависит от него. Мифические божества существуют вместе со своей областью мира и вместе с нею погибают; абсолютные существа философов зависят от целостности вселенной: но Богу мир не нужен ни в каком отношении. Он самодержавен и самодостаточен.

Эта суверенность заявляет себя сразу и целиком в творении. Подлинное понятие творчества, которое без всякой внутренней необходимости и внешней заданности, в свободном всемогуществе, одним повелевающим словом воздвигает мир к существованию из ничего, есть только в Библии. Везде, во всех иных местах представление о создании мира носит характер мифический: мир развивается из пра-божества или божественная преобразующая сила оформляет столь же божественный " Хаос. Напротив, согласно библейскому Откровению, мир сотворен Богом, который не нуждается ни в мире, для того чтобы быть, ни в какой-либо мировой стихии для того, чтобы творить.

А вера заключается в том, чтобы довериться самооткровению этого Бога и повиноваться ему; воспринять его призыв, которым утверждается конечная личность, и соотнести с ним всю свою жизнь.

Отсюда человеческое бытие получает новое обоснование, какого не могут дать ни мифология, ни философия. Разрываются узы, которыми мифология привязывает человека к миру. Открывается новая свобода. Теперь возможен новый взгляд на мир — с некоторого расстояния, и новая позиция по отношению к нему: взгляд и позиция, в которых античному человеку было отказано, не зависящие ни от одаренности, ни от культурного уровня. А тем самым становится возможной немислимая прежде трансформация человеческого бытия.

В формировании средневекового духовного склада значительную роль сыграл также приток германского элемента. Для нашего нынешнего рассуждения важнее всего такие его свойства, как внутренняя динамика, порыв к безграничному, который проявляется и религиозно - в характере нордической

мифологии, и исторически — в не знающих покоя и отдыха странствиях и походах германских народов. Этот порыв обнаруживает себя и внутри христианской веры — в мощном движении средневековья за пределы мира.

Его нельзя объяснить из одного только христианского отношения к Богу: первые столетия еще не знают его. В них еще продолжает жить античное самоограничение, так что знание надмирной реальности Бога выражается главным образом в сознании внутренней свободы и ответственности за человеческое бытие. Лишь после великого переселения народов, когда течение последующих столетий германский фермент пропитал все европейское пространство, высвободилась новая установка. Человек устремился ввысь за пределы мира к Богу, чтобы от него снова обратиться к миру и формировать его.

К этому добавляется не менее свойственное германцам стремление ко всеохватывающему и целому; воля, жаждущая охватить и пронизать весь мир. И становится понятным, как могла возникнуть средневековая конструкция, система космических и экзистенциальных порядков. Нам следует рассмотреть ее с нескольких точек зрения.

Внешняя картина космоса остается старая, птолемеевская, хотя кое в чем продуманная дальше. Однако из библейского учения о суверенности и изначальности Бога - творца и мироправителя - она получает несколько новый характер и совсем новое метафизически-религиозное значение.

Космическое целое представляет собой шар. В середине его находится шарообразная земля. Вокруг нее кружатся сферы — огромные прозрачные чаши из неразрушимой субстанции, на которых укреплены светила; движение сфер необходимо потому, что ни древность, ни средневековье ничего не знают о законах гравитации и не могут помыслить свободного движения небесных тел в пространстве. Сфер девять; последняя - «первый двигатель» - «Primum mobile» - завершает мир.

Вокруг нее располагается Эмпирей - область света и пламени. Вообразить его себе невозможно, ведь он — за пределами мира, а «мир» - это вообще все, что существует тварного. Но, с другой стороны, этот мир конечен, так что необходимо должно быть нечто «пограничное» ему. Тем самым астрономическая картина переходит в религиозную, точнее сказать, в религиозно обусловленную не-картину: Эмпирей есть место Бога. В подобном словосочетании слово «место» столь же мало может сохранять свой полный смысл, как и слово «Бог»; и все же религиозному сознанию приходится связывать их воедино. <...>

Научно-исследовательского подхода к миру, характерного для нового времени, средневековье почти не знает. Отправным пунктом в изучении мира служит тоже авторитет — античной литературы прежде всего, Аристотеля. <...>

В целом познавательная работа средневековья синтезируется в Суммах, где соединяются теология и философия, учение об обществе и о жизни. Они выстраиваются в могучие конструкции, отталкивающие чуждые для духа нового времени, пока он не поймет, к чему они стремятся: не исследовать эмпирически

все, что есть в мире непознанного, не осветить это непознанное светом рационального метода, а выстроить свой «мир» из содержания Откровения, с одной стороны, и воззрений античной философии, с другой. В них сооружен мир из мыслей; бесконечно дифференцированное, великолепное единство, которое можно сравнить с кафедральным собором, где все имеет помимо непосредственно-действительного еще и символический смысл, открывая человеку доступ к религиозной жизни и созерцанию. <...>

Но вот чего нет у средневекового мыслителя, так это воли к эмпирически-точному познанию действительности. Когда он подчиняется руководству античного авторитета, возникает опасность рабского повторения мыслей. Но, с другой стороны, здесь же открывается возможность такого мыслительного построения, какое неведомо индивидуалистическому новому времени. Особенно если мы вспомним, что речь идет не об одиночках, а о школах и традициях. <...>

С непосредственно религиозной точки зрения совокупный порядок бытия воссоздается в культуре. Здесь в каждый данный исторический момент как бы заново совершаются в символической форме все вечно значимые события священной истории. Культ имеет архитектурно-пространственный облик — это здание церкви, и прежде всего епископской резиденции — кафедрального собора, которому подчинены все остальные церкви епархии — своего рода ответвления. Они, в свою очередь, тоже пускают побеги в свободном пространстве вокруг себя — кладбища, часовни, придорожные кресты и проч., — накладывая на это пространство печать своего значения; так создается целая освященная страна. Что же до самой церковной архитектуры, то обряд освящения храма показывает, что он символизирует весь мир в целом. Но и внутри храма все — от направления его центральной оси до каждого предмета церковной утвари — насыщено символическими значениями, в которых элементы повседневного существования сплавлены с элементами священной истории. К этому добавляются бесчисленные фигурные изображения лиц и событий священной истории — пластика, живопись, витражи. Из всего этого вместе складывается целое, позволяющее воочию увидеть мир религиозной действительности.

То же самое происходит в чередовании дат и праздников церковного года. Он связывает солнечный год с его ритмами, жизненный годовой круг с его переменами и жизнь Христа как годовой цикл «Солнца спасения» — «Sol salutis» — в одно неисчерпаемое единство. Обогащая его, к Христовым праздникам добавляются праздники святых, охватывающие более или менее полно всю историю христианства. Из года в год все это целое воссоздается в литургии каждого храма, образуя временной ритм общины. А так как сюда же включаются все события жизни каждой семьи и отдельного человека, рождение, бракосочетание и смерть, работа и отдых, смена времен года, недель и дней, то порядок церковного года пронизывает всю жизнь вплоть до мельчайшего ее движения. <...>

III

«...» Средневековье исполнено религиозности - равно глубокой и богатой, могучей и нежной, столь же неоднозначной в своих основах, сколь оригинальной и многообразной в индивидуальном осуществлении. Разумеется, напряженность и непосредственность религиозной жизни не только не гарантируют от заблуждений, по именно они и открывают множество путей для ложного развития. «...»

Средневекового человека прямо-таки распирает неукротимая жажда истины. Пожалуй, нигде больше — за исключением разве что классической китайской культуры - человеку науки, ученому не придавалось столь большое значение.

Но воля к познанию еще не превратилась в охотничью страсть испытания, исследования, как в новое время. Она не преследует природную или историческую действительность, чтобы, догнав, эмпирически пригвоздить ее и, одолев, теоретически подчинить; она, медитируя, погружается в истину, чтобы вынести из нее духовную конструкцию бытия. Основоположения истины даны ей авторитетом: божественной — в Писании и церковном учении, естественной - в трудах античности. Эти основоположения развиваются, с их помощью осмысливается то, что дано в опыте, и так достигается полнота нового знания. Испытательской же, исследовательской установки нет. Там, где она появляется, она обычно воспринимается как чуждая и даже внушает страх. Показательно, что Альберт Великий, хоть и почитавшийся святым, в сагах и легендах превращается в мага.

Ко всему этому прибавляется — на самом элементарном уровне — сознание символического содержания бытия.

Средневековый человек видит символы повсюду. Вселенная состоит для него не из элементов, энергий и законов, а из образов. Образы обозначают самих себя, но помимо этого еще и нечто иное, высшее; в конечном счете — единственное подлинно высокое — Бога и вечные вещи. Так каждый образ становится символом. Он указывает вверх, за пределы самого себя. Можно сказать точнее: он сам происходит сверху, из области, лежащей по ту сторону его самого. Символы обнаруживаются всюду: в культе и в искусстве; в народном обычае и в общественной жизни. Они сказываются даже в научной работе: нередко объяснение какого-то феномена или развитие какой-то теории вдруг оказывается в зависимости от числовых символов, не имеющих непосредственного отношения к предмету, а разве что к формальному продолжению данного хода мысли... Философско-теологические суммы выстраивают в систему не только то, что «есть» сущее, но и то, что обозначается этим сущим, пытаясь охватить помимо содержания каждой сущей вещи, которое выражается в ее определении, все возможные формы ее развития. «...»

Казалось бы, оформленность — это желательное, но в конечном счете несущественное «как», служащее только приложением к единственно важному

«что»; но нет, воля к истине неотделима от воли к оформленности. Вот раздел какого-нибудь труда — «Quaestio» («вопрос»), — в котором исследуется определенная проблема: его построение служит порукой в том, что исследование ведется ясно, все «за» и «против» хорошо взвешены, мыслительная работа предшествующих времен должным образом учтена. Однако тот же «вопрос» имеет вдобавок и эстетическую ценность, как сонет или fuga. В нем не только сообщается, но и оформляется истина. Форма сама по себе сообщает кое-что о мире — хотя бы только то, что его сущность может быть выражена помимо всего прочего еще и в такой вот форме. А целое — «Сумма», выстраиваемая из «articuli» — параграфов; «quaestiones» — вопросов; «partes» — частей, — образует порядок, в котором дух может поселиться. Она — не просто книга, содержащая некое учение: она — пространство существования, имеющее ширину и глубину, упорядоченное так, что дух находит там свое место, обучается дисциплине и начинает чувствовать себя надежно и уютно, как дома.

Что же касается авторитета, то говорить здесь о «несвободе» не только неточно, но нечестно. Это эмоциональное суждение идет от преклонения нового времени перед автономией, которую ему пришлось отвоевывать в борьбе с авторитарным образом мышления средневековья; но также и от рессантимента того же нового времени, знающего, что революция стала для него обычным состоянием. Авторитет есть основа всякой человеческой жизни, не только несовершеннолетней, но и самой что ни на есть зрелой; он не только помогает слабому, но воплощает сущность всякой высоты и величия; и потому разрушение авторитета неизбежно вызывает к жизни его извращенное подобие — насилие.

До тех пор, пока средневековый человек ощущает единство бытия, он воспринимает авторитет не как оковы, а как связь с абсолютным и как точку опоры на земле. Авторитет дает ему возможность выстроить целое, не знающее равных по величию стилю, насыщенности формы и разнообразию живых порядков; по сравнению с ним наше сегодняшнее бытие показалось бы ему, наверное, невероятно примитивным.

Но все это постепенно меняется — по мере того, как меняется само жизнеощущение — во второй половине четырнадцатого и в пятнадцатом столетии. Просыпается жажда индивидуальной свободы, а вместе с ней — чувство скованности авторитетом.

Возникновение картины мира нового времени

I

Средневековый образ мира и обусловленный им настрой человека и культуры начинают разрушаться в XIV веке. Этот процесс продолжается в течение XV и XVI веков, а в XVII веке принимает определенные очертания новая картина мира. Чтобы понять, как это происходит, обратимся снова к

разным сферам человеческой жизни и творческой деятельности. Разумеется, и здесь, как и при описании средневековой картины мира, мы не имеем права рассматривать одну из этих сфер как «причину», а остальные выводить из нее. Речь идет, скорее, о таком целом, в котором каждый элемент поддерживает и определяет все остальные: иначе говоря, о человеческом бытии, о чувствовании, понимании и видении бытия.

Начать, пожалуй, лучше всего с возникновения науки Нового времени.

Как мы уже показали, для средневекового человека наука означает прежде всего осмысление того, что дано ему в авторитетных источниках как истина.

Уже во второй половине XIV века, окончательно — в XV веке положений меняется. Стремление к познанию заставляет человека обратиться к непосредственной действительности вещей. Он хочет - независимо от заданных образцов - увидеть все своими глазами, испытать собственным рассудком и получить критически обоснованное суждение.

Он обращается к природе, и возникает эксперимент и рациональная теория нового времени. Обращается к традиции — складывается гуманистическая критика и основанная на источниках историография. Поворачивается к общественной жизни: появляются новые учения о государстве и праве. Наука высвобождается как автономная область культуры из существовавшего до тех пор единства жизни и деятельности, определяемого религией, и утверждается самостоятельно. <...>

Столь же глубокие перемены происходят в космологических воззрениях, в представлении о мире как целом.

Прежде мир представлялся ограниченной величиной; однако его экстенсивная конечность уравнивалась, если можно так выразиться, интенсивной бесконечностью — просвечивающим повсюду абсолютным символическим содержанием. Мировое целое имело свой прообраз в Логосе. Каждая его часть воплощала какую-то сторону прообраза. Отдельные символы были соотнесены друг с другом, образуя многочленный иерархический порядок. Ангелы и святые в вечности, светила в мировом пространстве, природные существа и вещи на земле, человек и его внутреннее строение, человеческое общество с различными его слоями и функциями — все это являло структуру смысловых образов, имевших вечное значение. Такой же символический порядок царил и в истории с ее различными фазами, от подлинного начала в творении до столь же подлинного конца на Страшном суде. Отдельные акты этой драмы — исторические эпохи — были связаны друг с другом, и внутри эпохи каждое событие имело свой смысл.

Теперь же мир начинает расширяться, разрывая свои границы. Оказывается, что во все стороны можно двигаться без конца. Определявшая прежний характер жизни и творчества воля к ограничению ослабевает, просыпается новая воля, для которой всякое расширение границ воспринимается как освобождение. Астрономия обнаруживает, что Земля вертится вокруг Солнца; тем самым Земля перестает быть центром мира.

Джордано Бруно провозглашает в своих неистовых сочинениях философию бесконечного мира, более того — бесконечного числа миров, так что исключительное значение данного мира становится сомнительным.

Но достижения новой астрономии так велики и столь последовательно связаны с другими выводами нового естествознания, что отныне исследователь может быть уверен: теперь-то уж нет места никакой фантастике и создана такая картина мира, которая ориентируется только на действительность.

То же самое происходит с историей. Библейское учение об определенном начале и столь же определенном конце времени ставится под сомнение. Ломая его, пробивает себе путь представление об историческом процессе, возникающем из все более отдаленного прошлого и уходящем во все более далекое будущее. Изучение источников, памятников, остатков прошлых культур выносит на свет неисчислимое множество явлений и событий; поиски причин и следствий, исследование структур человеческого бытия обнаруживают связи, соединяющие все со всем. Но в этом необозримом море событий, в бесконечной длительности времен отдельное событие теряет свое значение. Среди бесконечного множества происшествий ни одно не может быть важнее другого: ведь ни одно не имеет безусловной важности. Когда действительность переходит всякую меру, исчезают моменты, на которых покоилось средневековое представление о порядке: начало и конец, граница и середина. Одновременно исчезают и развертывавшиеся между ними иерархические членения и соответствия, а за ними и символические акценты. Возникает уходящая во все стороны бесконечная связь: с одной стороны, она дает простор и свободу, с другой - лишает человеческое существование объективной точки опоры. Человек получает простор для движения, но зато становится бездомным.

Космическое переживание бесконечности продолжается и на земле. Прежде человек ограничивался знакомыми областями - пределами старой ойкумены; теперь он перестает ощущать окружающие ее неведомые земли запретной зоной. Для Данте предпринятое Одиссеем плавание в открытое море за Геркулесовы Столпы, то есть через Гибралтар,- дерзкое беззаконие, ведущее его к гибели (Б. К., Ад. 26, 94—142). А человека нового времени неизведанное манит, влечет к познанию. Он начинает открывать новые земли и покорять их. Он ощутил в себе отвагу отправиться в бесконечный мир и сделаться его хозяином.

Одновременно складывается характерное для нового времени сознание личности. Индивид становится сам себе интересен, превращаясь в предмет наблюдения и психологического анализа.

Пробуждается чувство человечески-исключительного. На первый план выходит гений. Это понятие, связанное с чувством открывающейся бесконечности мира и истории, становится мерилom для определения человеческой ценности. Все эти перемены вызывают у человека двойственное ощущение. С одной стороны, - свобода движения и личной деятельности. Появляется самовластный, отважный человек-творец, движимый своим

«ingenium» (врожденным разумом), ведомый «фортуной» (удачей, счастьем), получающий в награду «fama» и «gloria» — славу и известность.

Но, с другой стороны, именно из-за этого человек теряет объективную точку опоры, которая в прежнем мире у него была, и возникает чувство оставленности, даже угрозы. Просыпается новый страх, отличный от страха средневекового человека. Тот тоже боялся, ибо страх — общечеловеческая участь, он будет сопровождать человека всегда, даже под столь надежной с виду защитой науки и техники. Но повод и характер его в разные времена различны.

Страх средневекового человека был связан с незыблемыми границами конечного мира, противостоявшими стремлению души к широте и простору; <...> Напротив, страх, присущий новому времени, возникает не в последнюю очередь из сознания, что у человека нет больше ни своего символического места, ни непосредственно надежного убежища, из ежедневно подтверждающегося опыта, что потребность человека в смысле жизни не находит убедительного удовлетворения в мире.

II

<...> Особая религиозная проблематика возникает в связи с тем, что конечный мир становится бесконечным. Точнее говоря: Бог теряет свое место, а с ним теряет его и человек. Прежде Бог был в вышине, в Эмпирее, на «небесах». В этом слове и по сей день астрономический смысл неотделим от религиозного. Но как быть, если нет больше никакой «вышины», верха? Можно было бы возразить: это-де материалистический ход мысли; ведь Бог - дух и не нуждается ни в каком месте. Но это верно лишь абстрактно; для конкретной религиозной жизни Бог имеет свое место — именно там, куда помещает его библейское «Слава Богу в вышних». Вышина небес - вот непосредственное космологическое выражение Божьего господства и исполнения человеческого бытия в Боге. Но если над миром нет больше этой «вышины», ибо мир не имеет больше очертаний? «Где» тогда Бог?

Противоположность Божьему величию и человеческому блаженству, место злобы и оставленности также имели раньше свое непосредственное космологическое выражение. Оно находилось в наибольшем удалении от Эмпирея, в глубине Земли - там же, где античный человек помещал подземный мир, Гадес. Но если внутренность Земли — это сплошная материя, то ничего подобного там быть не может; где же тогда место отчаяния?

Подобный вопрос можно задать и самому человеку: где его место? Не непосредственно-природное место, какое имеет всякая телесная вещь, а экзистенциальное? Средневековье отвечало: его место — Земля, а Земля — центр мира. Этим выражалось положение человека в совокупности бытия, его достоинство и его ответственность. Но вот новые астрономические знания вытесняют Землю из занимаемого ею положения. Сначала она перестает быть центром и становится одной из планет, вращающихся вокруг Солнца; затем

Солнечная система сама растворяется в неизмеримости вселенной, и Земля становится чем-то, с космической точки зрения, вообще не имеющим особого значения. «Где» же тогда существует человек? Остановимся на минуту на этом вопросе: он весьма поучителен. Средневековье смотрело на человека с двух точек зрения. С одной стороны, он был Божьей тварью, подчиненной Богу и целиком в его власти, но, с другой стороны, он же — носитель образа и подобия Божьего, связанный с ним непосредственно и предназначенный к вечной жизни. Абсолютно меньше Бога, но безусловно больше всякой другой твари. Это положение в системе бытия проявлялось и в том месте, которое человек занимал в мире. Он стоял, открытый со всех сторон Божьему взору; но он и сам направлял во все стороны энергию духовного господства над миром. Изменение картины мира поставило место человека в мире под вопрос. Человек оказывается «где-то», в месте все более и более случайном.

Новое время стремится вытащить человека из центра бытия. Для этой эпохи человек не ходит больше под взором Бога, со всех сторон обнимающего мир; человек теперь автономен, волен делать, что хочет, и идти, куда вздумается, — но и венцом творения он уже больше не является, став лишь одной из частей мироздания. Новое время, с одной стороны, возвышает человека — за счет Бога, против Бога; с другой стороны, с геростратовской радостью, оно делает человека частью природы, не отличающейся в принципе от животного и растения. Обе стороны взаимосвязаны и неотделимы от общего изменения картины мира.

Это проливает свет и на такое явление, как процесс против Галилея. Разумеется, нельзя не видеть его негативной стороны или извинить ее; но столь же несомненно, что процесс этот не был только проявлением духовного обскурантизма. Самым глубоким его мотивом была забота об экзистенциальных основаниях человеческого бытия, о месте Бога и человека. Конечно, «места» эти — символы; но символ так же реален, как химическая субстанция или телесный орган. Психология наших дней признала это и начинает потихоньку восстанавливать знания, когда-то само собой разумеющиеся для средневекового человека. Быть может, потрясение нанесенное перестройкой мира человеческому существованию, уже изжито? Похоже, что нет. Научная картина мира стала правильнее, но человек, по всей видимости, еще не ощущает себя в этом мире как дома — так же как в нем не нашел своего прочного места Бог. <...>

Распад картины нового времени и грядущее

<...> человек перестал ощущать мир как нечто уютное, надежное и само собой разумеющееся. Мир стал чем-то иным и в этом новом своем качестве обретает новый религиозный смысл.

<...> И вот что еще происходит: постепенно исчезает чувство собственного бытия человека и неприкосновенной сферы «личного», составлявшее прежде основу социального поведения. Все чаще обращение с

человеком как с объектом воспринимается как что-то само собой разумеющееся: начиная от бесчисленных форм статистически-административного «охвата» и кончая невыносимым насилием над отдельными людьми, группами, даже целыми народами. И не только в критических ситуациях или пароксизмах войн — это становится нормальной формой управления. Однако рассматривать это явление только как утрату уважения к человеку или как беззастенчивое применение насилия было бы, пожалуй, не совсем справедливо, хотя само по себе это и верно. Подобные нарушения этики не появились бы в столь огромном масштабе и не воспринимались бы большинством их жертв как должное, если бы в основе всего происходящего не лежало структурное изменение в переживании собственного Я и своего отношения к другому Я.

Все это может означать две вещи. Либо отдельный человек растворяется без остатка в целостных системах и становится простым носителем функций — чудовищная опасность, угроза которой является нам во всем, что происходит в мире: либо же человек, включившись в большие системы жизненного и трудового уклада, откажется от свободы индивидуального развития и творчества, которая стала теперь невозможной, чтобы всецело сосредоточиться на своем внутреннем ядре и попытаться спасти хотя бы самое существенное.

Едва ли случайно слово «личность» выходит постепенно из употребления, а его место заступает «лицо» (Person). Это слово имеет почти стоический характер. Оно указывает не на развитие, а на определение, ограничение, не на нечто богатое и необычайное, а на нечто скромное и простое, что, однако, может быть сохранено и развито в каждом человеческом индивиду. На ту единственность и неповторимость, которая происходит не от особого предрасположения и благоприятных обстоятельств, но от того, что этот человек призван Богом: утверждать такую единственность и отстаивать ее - не прихоть а не привилегия, а верность кардинальному человеческому долгу. Здесь человек вооружается против опасности, угрожающей ему со стороны массы и со стороны системы, чтобы спасти то последнее, самое малое, что только и позволяет ему еще оставаться человеком. Именно такое «лицо» может послужить опорой для нового завоевания бытия человеком во имя человечности, которое составляет задачу будущего. <...>

В чем состоит прежде всего человеческое в человеке? В том, чтобы быть лицом. Быть призванным Богом; быть, следовательно, в состоянии отвечать за свои поступки и вступать в действительность, исходя из внутренних побудительных сил. Именно это делает каждого человека единственным. Не в том смысле, что каждый одарен некими особыми, только ему присущими свойствами, а в том ясном, безусловном смысле, что каждый, будучи однажды доставлен Богом в самом себе, не может быть ни замещен, ни подменен, ни вытеснен. Но если это так, то, чем чаще будет встречаться единственность, тем лучше. Тогда хорошо, что людей много, и для каждого из них открыта эта чудесная возможность - быть лицом. Правда, за возражениями дело не станет: не нужно объяснять, в каком смысле сто человек — меньше, чем один, и

вообще большую ценность мы привыкли связывать с малой численностью. Но здесь таится опасность - выскользнуть из строгих границ лица в область оригинальности и одаренности, прекрасного и культурного ценного.

Слова: «Что пользы человеку, если он приобретет весь мир, но потеряет душу свою?» (Мф. 16, 26) - разъясняют нам здесь нечто очень важное. «Приобретение мира» включает все возможные человечески-культурные ценности: полноту жизненных сил, богатство личности, искусство и науку во всех их проявлениях. Всему этому противопоставлена гибель или спасение «души» — личное решение, ответ человека на призыв Божий, делающий его лицом. Перед таким выбором исчезает «весь мир».

Так имеем ли мы право ополчаться против массового общества из-за того, что оно, развиваясь, неизбежно нанесет ущерб всем ценностям личности и культуры? Имеем ли мы право, только из-за того, что культурный уровень тысячи человек ниже, чем у десяти, заявить: пусть не рождается тысяча, пусть рождается только десять? Шанс стать лицом — разве не есть это нечто безусловно хорошее, перед чем должны отступить все другие соображения? Здесь индивидуалисту нового времени волей-неволей приходится отвечать самому себе на вопрос, насколько абсолютно неприкосновенными считает он определенные условия существования своей личности, защищать которые — его естественное право.

Поэтому вместо того, чтобы протестовать против нарождающейся массы во имя культуры, основанной на личностях, разумнее было бы задуматься над главной человеческой проблемой массы. А она состоит вот в чем: приведет ли уравнивание, неизбежное при многочисленности, к потере только личности или также и лица? Первое можно допустить, второе — никогда.

Впрочем, на вопрос, каким образом и в массе остается открытой возможность сохранить свое лицо, не может быть дан ответ в понятиях и ценностях старой личностной культуры, но только в системе ценностей самой массы. И тогда, вероятно, обнаружится, что с отказом от богатой и свободной полноты личностной культуры то, что составляет в собственном смысле «лицо» — противостояние Богу, неотъемлемость достоинства, незаменимость в ответственности,— выступит на первый план с такой духовной решимостью, какая прежде была невозможна. Как ни странно это звучит, но та же самая масса, которая несет в себе опасность абсолютного порабощения и использования человека,— дает ему также и шанс стать вполне ответственным лицом. Так или иначе, но перед человеком сейчас встают задачи внутреннего освобождения, самокалывания перед лицом все разрастающихся чудовищных безличных сил (Es-Machte),— задачи, которые мы едва начали осознавать. К этому нужно добавить следующее: если мы не хотим видеть в событиях последних столетий только движение к краху, мы должны усмотреть в них и положительный смысл. Смысл этот - в неотвратимо стоящей перед нами цели овладения миром. Эта цель и все ее требования становятся сейчас столь неимоверно сложны, что индивидуальной инициативе и кооперации людей индивидуалистического склада они уже просто не под силу. Требуется такое

объединение усилий, такое согласование деятельности, какие возможны лишь при совершенно ином складе человека. Но именно такой склад и проявляется в той непринужденности, с какой человек наступающей эпохи отказывается от индивидуальных особенностей, принимая общую для всех форму, и оставляет индивидуальную инициативу, включаясь в общий порядок. Правда, сегодня этот процесс сопровождается неслыханным унижением человеческого достоинства и насилием над человеком, так что мы рискуем не заметить его положительного смысла. И тем не менее он есть. Он — в огромных размерах работы, которым соответствует небывалое величие человеческой позиции: полная солидарность как со своей работой, так и с ближним по труду. Как-то зашел разговор о том, что могло бы быть положено в основу этического воспитания нынешней молодежи; ответ был один: товарищество. Последнее можно считать чем-то вроде формального остатка, сохраняющегося тогда, когда все содержательные ценности разрушены; но его также можно и, я думаю, должно понимать как знак грядущего. Это товарищество коренится в человеческом бытии: в работе, предстоящей человечеству, и в нависшей над ним угрозе. Товарищество, если в основе его лежит лицо, — это величайшее человеческое благо массы. Благодаря товариществу снова можно будет обрести — в новых, изменившихся условиях массового общества — человеческие ценности добра, понимания, справедливости.

С этой точки зрения придется переосмыслить и демократические ценности, о которых так много говорят. Каждый, наверное, чувствует глубину кризиса, который они переживают. А кризис возник оттого, что исторически эти ценности сложились в атмосфере личностной культуры и несут на себе ее печать. Они выражают притязания многих на то, чтобы каждый из них мог стать личностью. Но именно поэтому они предполагают относительно небольшое число людей; и действительно, подлинно демократический дух в этом смысле возможен только в маленьких странах, в больших же — лишь там, где еще много свободного пространства. Сохранят ли демократические ценности свою силу в будущем или нет, зависит от того, насколько удастся их заново осмыслить и обжить в скудном и суровом существовании не личности, а лица — того лица, из которого складывается масса.

Если это не удастся, осуществится другая, страшная возможность: человек подпадет под власть Безличных Сил. При этом не следует упускать из виду еще одну вещь. Почти до самого конца нового времени все парадигмы человеческого бытия основывались на представлении о «гуманном» (human) человеке. Это слово лишено здесь какой бы то ни было нравственной оценки, обозначая лишь определенную структуру, которую можно оценить и положительно и отрицательно. На протяжении исторического развития она проявляется по-разному: в облике человека античности, средневековья, нового времени, — вплоть до границы, которую с известным трудом, но все же можно провести где-то на переломе XIX—XX веков. Все эти типы человека сильно отличаются друг от друга, но имеют нечто общее — именно это и подразумевает понятие «гуманного».

Определить его можно было бы, пожалуй, так: поле деятельности такого человека совпадало с полем его непосредственного переживания. То, что он воспринимал, были в основном природные вещи, которые он мог видеть, слышать, осязать своими органами чувств. Производимые им действия были в основном действия его органов, дополненные и усиленные с помощью вспомогательных средств, которые мы зовем орудиями труда. Эффективность их могла быть порой чрезвычайно велика: и античность, и средние века знали механику и использовали машины, а новое время начало развивать их на основе науки и техники. Но, несмотря на это, почти до конца нового времени эффективность машин не приводила к принципиальным изменениям самой позиции человека, не выводила за пределы того, что человек может воспринять органами чувств, представить себе в воображении и пережить в сердце. Человеческие «Хочу» и «Могу» были соразмерны его телесно-душевной организации. И то же самое было с природой: деятельность человека, который использовал ее энергии, изменял ее вещества, развивал ее формы, оставляла ее, по существу, нетронутой. Человек владел природой, вписываясь в нее.

Эта — разумеется, достаточно эластичная — соразмерность, эта гармония желания и возможности с непосредственной данностью, эта возможность пережить все, что познано и сделано, образует то самое качество, которое мы обозначили здесь словом «гуманный». Впоследствии соотношение меняется. Область человеческого познания, желания и воздействия перерастает — сначала кое-где, в отдельных случаях, затем все чаще, наконец, повсюду — сферу его непосредственной организации. Интеллектуально-научно человек знает теперь значительно больше, чем может увидеть или хотя бы вообразить: вспомним, к примеру, о порядках величин в астрономии. Он может планировать и производить действия, которые уже попросту не в состоянии прочувствовать: вспомним о технических возможностях, открытых современной физикой.

От этого меняется его отношение к природе. Оно утрачивает непосредственность, становится косвенным, опосредуется вычислениями и приборами. Оно теряет наглядность, превращаясь в абстрактное и формальное. Исчезает живость переживания; на ее место встает деловой технический подход.

Меняется и отношение человека к своему труду. Оно тоже становится по преимуществу косвенным, абстрактным и деловым. Труд нельзя больше переживать — можно только исчислять и контролировать. Но отсюда возникает несколько трудных вопросов. Ведь человек — это то, что он переживает; чем же он будет теперь, если его дело не дает пищи его переживанию? Ответственность означает, что человек держит ответ за все, что он делает, — переход всякого предметного действия в этическое свойство; что же представляет собой человеческая ответственность, если действие не имеет больше конкретного облика, протекая в аппаратах под покровом формул и цифр?

Но при этом меняется и сама картина природы (здесь мы еще раз вернемся назад). Она становится все менее доступна воображению и переживанию.

То, что понимали под словом «природа» Джордано Бруно и Монтень, Руссо и Спиноза, Гете и Гельдерлин, и даже еще материалисты конца XIX века, было совокупностью вещей и процессов, которые человек обнаруживал вокруг себя и которые простирались в непрерывной взаимосвязи во все стороны; совокупностью непосредственно данных форм и явлений, гармонически соразмерных человеку. Они были рядом — доступные и осязаемо живые; теперь все начинает ускользать и отдаляться. Разумеется, и в прежнем смысле природа была «таинственна», даже «среди бела дня»; но тайна ее была продолжением самого человека до такой степени, что он мог звать ее «Матерью-Природой». Ту природу можно было обжить, даже если человек не только рождался и вырастал в ней, но и страдал и умирал. Теперь же природа становится недоступно далекой и не допускает больше непосредственного отношения к ней.

Более того, она уже не может и мыслиться наглядно — только абстрактно. Она все больше превращается в запутанную систему отношений и функций, постижимую только математически, и в основе ее лежит нечто, чему и имени-то однозначного придумать нельзя.

Эту природу невозможно ощутить — разве что только очень неопределенными, какими-то пограничными чувствами: как нечто безусловно чуждое, непостижимое, глухое к нашим обращениям. Впрочем, здесь тоже нужно соблюдать осторожность. По-видимому, и здесь кроются новые возможности и задачи. Может быть, все это означает, что должны раздвинуться границы нашего переживания, и вашему опыту откроются такие измерения вещей и действий, какие прежде человек воспринять не мог. А может быть, это значит, что предстоит развиться некой способности опосредованного чувствования, с помощью которой человек станет воспринимать как часть собственной жизни все то, что прежде мог лишь абстрактно мыслить. Во всяком случае, по отношению к этой природе придется выработать бдительность и серьезную ответственность — вещи, тесно связанные с рассмотренными выше проблемами личного начала в человеке, о которых еще пойдет речь.

По аналогии с названием, избранным нами для характеристики человека, эта природа — уже не «естественная» природа, производным от которой было понятие «естественного» как непосредственно ясного, само собой разумеющегося, — это «неестественная» природа (опять-таки не в оценочном, а в чисто описательном смысле).

Разумеется, цветок на столе остается цветущей и благоухающей красотой, как и прежде; сад — по-прежнему кусочек приближенной к человеку первозданности; горы, море и звездное небо по-прежнему являются восприимчивой душе во всем своем освобождающем величии. Хотя, впрочем, и здесь не обошлось без воздействия «техники», в самом общем смысле слова:

водного хозяйства и транспорта, туризма и развлекательной индустрии — того, что повсюду приводит к истреблению природы в изначальном смысле.

Разумеется, стремление вновь обрести «естественность», «сообразность природе» в образе жизни и лечении болезней, в воспитании и образовании — вполне сохраняет свой прежний смысл. Точно так же человек — уже в порядке самозащиты — стремится сейчас вернуть изначальное состояние своего телесно-духовного существа, войти вновь в покинутый мир символов. Подобные стремления формулируются в последние десятилетия как требования первостепенной важности.

Однако всякий, кто всерьез задумается над этими вещами, сразу почувствует, что нужно выбрать одно из двух: либо романтический возврат к такому отношению к природе, которого больше нет; либо реалистический учет возможностей грядущего. Причем не так, как это происходит в самых разных, но одинаково бесплодных в своей односторонности «жизненных реформах», когда естественность должна быть просто сохранена и законсервирована; нет, естественность должна быть отвоевана у наступающего нового, должна сама из него развиваться. И это тоже тесно связано с проблемами и задачами, стоящими перед «личным» началом и «лицом» в человеке.

Эти два явления — «негуманный» человек и «неестественная» природа — составляют фундаментальное отношение, на котором будет построено грядущее человеческое бытие.

Такое бытие, где человек в силах довести свое владычество над природой до логического конца: совершенно свободный в постановке своих задач, он способен разрушить непосредственную действительность вещей и использовать их элементы для осуществления своих целей - при этом для него нет ничего неприкосновенного, что могло бы сдерживать человека старого типа, со старым представлением о природе.

Говорить об изменениях в представлении нового времени о природе и о субъективности было уже достаточно трудно, так как эти изменения именно сейчас с нами и происходят; еще труднее будет уловить то, что происходит с нашими представлениями о культуре.

Здесь тоже видна перемена: и она состоит не только в открытии новых предметов и методов, в появлении новых возможностей и задач: меняется, по-видимому, самый характер того, что называется культурой.

Нам сегодня трудно почувствовать, что означало культурное творчество на заре нового времени. Это была весна человеческого бытия — неистощимый избыток сил и безграничная уверенность в будущем. Математика и естественные науки стремительно развивались. Была открыта античность, и историография принялась за свою кропотливую работу. Проснулся интерес к человеку, впился наблюдательным взором в разнообразие его проявлений и создал, анализируя и объясняя, науки антропологию и психологию. Обществоведение изучало человеческое сообщество как гигантское живое существо, исследуя его происхождение, разнообразие его форм и условия выживания. Философия отрешилась, наконец, от связи с духовным сословием:

отныне человек обращался с вопросами прямо к мировым феноменам. Искусство во всех своих проявлениях: архитектуре, пластике, живописи, поэзии, драме — тоже стало автономной областью творчества и вызвало к жизни небывалую полноту форм. Одно за другим образовывались национальные государства с их упоением собственной силой. С неслыханной смелостью захватывалась во владение вся земля. Заново открывались моря и континенты, организовывалась система колоний. Наконец, все эти немислимые для любой предшествующей эпохи открытия, которые мы зовем «техникой» и с помощью которых человек овладевает природой, — были вызваны к жизни новым типом хозяйствования, при котором ничем не ограниченное стремление к прибыли порождает разветвленную систему капитализма. Все это выглядело тогда как мощный всплеск неведомых сил из каких-то внезапно разверзшихся глубин. Человек стал переживать мир и самого себя в нем совершенно по-новому. Его наполнила непреодолимая уверенность, что теперь-то наконец и начинается то Настоящее, для которого все предшествующее было либо подготовкой, либо помехой.

Человек нового времени убежден, что он стоит, наконец, лицом к лицу с действительностью и теперь ему должны открыться все источники бытия. Энергия разгаданной им природы сольется с его собственной энергией, и все заживет, наконец, полной жизнью. Разные области познания, деятельности и творчества будут развиваться каждая по своим собственным законам, примыкая одна к другой, и в конце концов вырастет некое ослепительное целое — «Культура»: в ней человек и реализует себя полностью.

Выражение этого настроения — вера нового времени в прогресс, который необходимо вытекает из самой логики человеческого существа и человеческого труда. Законы природы, психологическая структура человеческой жизни, отношение индивидов друг к другу, взаимоотношения социальных общностей — все это в силу внутренней необходимости должно идти к лучшему.

Мы уже не разделяем этой уверенности. Напротив, мы все яснее осознаем, что новое время заблуждалось.

Дело не в том, что мы критикуем его культурные достижения: это бывало уже и раньше. Критика во всех формах — от наставительно-воспитательной до пессимистически-скептической — появляется одновременно с триумфальным шествием культурного развития нового времени. На вершине развития европейской культуры, идущей от Возрождения и Барокко, Руссо говорит о том, что еще немного, и всю культуру вообще придется признать злом, и призывает вернуться к единственно подлинному и невинному — к природе. Однако подобная позиция сводится, самое большее, к тому, чтобы удерживать общее развитие культуры в известных границах и в определенной направленности; само же оно не ставится под вопрос. Только христианская критика проникает глубже. Из Откровения она знает об опасности для человека потерять в мире и в работе самого себя, знает о «едином на потребу» и может поэтому распознать сущность оптимистической веры в прогресс, вначале полной энтузиазма, а затем становящейся догмой. Она видит неправду идеи

автономии и знает, что всякое культурное строительство, отрицающее Бога, обречено на неудачу по той простой причине, что Бог есть. Однако подобные сомнения и критика исходят из Откровения, то есть извне культуры как таковой; поэтому они, хоть и справедливые, остаются исторически бездейственными.

Сегодня сомнения и критика идут изнутри самой культуры. Мы ей больше не доверяем. Мы не можем больше, как это делало новое время, воспринимать ее как наше субстанциальное жизненное пространство и надежный порядок жизни. И уж подавно мы не видим в ней — как «объективном духе» — воплощения истины вашего бытия. Напротив, мы явственно ощущаем, что с ней что-то не так. Нам нужно ее остерегаться, быть начеку. И не потому только, что в ней есть недостатки или она представляет исторически пройденную ступень, а потому, что самая ее воля и заданная ею парадигма ложны. Потому что делу рук человеческих вообще нельзя доверять так, как это делало новое время — ни ему, ни природе.

Безусловно, подобная критика не должна упускать из виду источника возможных ошибок. В ней может говорить пессимизм народа, абсолютизирующего собственное крушение; или мрачное настроение Запада, чувствующего, что он состарился и инициатива перешла к более молодым народам. И тем не менее она представляется справедливой.

Новое время видело в культуре нечто «естественное». Но в прямом смысле, конечно, ибо она покоится на способности духа освободиться от природных взаимосвязей и противопоставить себя им. Однако для нового времени природа и дух образуют единое целое: просто «Целое», «Мир», в котором все происходит по изначальным законам, а потому — необходимо и правильно. Именно на этом убеждении основана оптимистическая вера в культуру, свойственная новому времени.

Однако ход истории обнаружил, что мнение это было заблуждением. Человеческий дух свободен творить и добро и зло, строить и разрушать. И эта негативная сторона не является уравнивающим элементом в общем процессе развития, она негативна в самом прямом смысле слова: делается то, чего вообще могло бы не делаться, вместо него могло бы делаться нечто другое, правильное. И тем не менее неверный шаг сделан — и не в каких-то мелочах, а в самом существенном. Ход вещей принял ложное направление: свидетельством тому — нынешнее положение дел. Наше время чувствует это и не на шутку обеспокоено. Но в этом же главный его шанс: сломить оптимизм нового времени и обрести способность видеть истину.

Сегодня становится все яснее, что культура нового времени: наука, философия, воспитание, учение об обществе, литература, — неверно видела человека; не только в частности, но в самой исходной предпосылке, а потому и в целом.

Человек не таков, каким его рисуют позитивизм и материализм. Для них он «развивается» из животной жизни, которая, в свою очередь, происходит из каких-то разновидностей и сочетаний материи. Но несмотря на множество

общих черт, человек есть нечто принципиально отличное от материи, ибо он определяется духом, который ни из чего материального выведен быть не может. От этого все, что есть человек, получает совершенно особый характер, выделяющий его среди всего живого в мире.

Человек и не таков, каким видит его идеализм. Последний хотя и принимает дух, но полагает его равным абсолютному духу, на который распространяет затем категорию развития. Процесс абсолютного духа есть движение мира, и человек включен в это движение. В таком случае для человека не может быть свободы в подлинном смысле слова, настоящего выбора по собственному почину. Не может быть и истории в собственном смысле; и человек теряет присущее ему пространство существования. Но это не так. Человек хоть и конечное существо, но по-настоящему лицо, неустранимое в своем самостоянии, незыблемое в своем достоинстве, незаместимое в своей ответственности. И история идет не так, как предписывает логика некоего мирового существа, а так, как определяет ее человек в своей свободе.

Но человек и не таков, каким видит его экзистенциализм. С его точки зрения, человек ничем не обусловлен, не имеет ни сущности, ни нормы. Он абсолютно свободен и сам определяет себя не только в действии, но и в бытии. Выброшенный туда, где нет ни опоры, ни порядка, он не имеет ничего, кроме самого себя, и жизнь его есть радикальное самоопределение своей судьбы. Это тоже неверно. У человека есть сущность, благодаря которой он может сказать: я есмь то-то и то-то. Есть порядок, благодаря которому человек может сказать: я есмь теперь а здесь, я нахожусь в данном определенном контексте вещей и обстоятельств. Есть окружающий мир, мир-вселенная и мир-среда, которые угрожают человеку, но и служат ему опорой.

Можно было бы привести еще многое другое.

Всякий, сознающий сегодня глубину своей «человечности», не сможет узнать себя в образах антропологии нового времени, будь то ее биологическая, психологическая, социологическая или какая-нибудь другая разновидность. Он найдет там какие-то детали своего облика, знакомые свойства, связи, структуры, но только не себя самого. Говорят о человеке, но на самом деле не видят его. Двигутся по направлению к нему, но никогда не достигают его. Оперируют им, но не могут схватить его. Человека исчисляют статистически, распределяют по организациям, используют для разных целей, но весь этот странный, гротескно-кошмарный спектакль показывает лишь, что все это производится с каким-то фантомом. Даже когда человек становится жертвой насилия, злоупотребления, надругательства — даже когда его уничтожают, он не есть то, на что направлено насилие.

Такого человека, каким его представляло новое время, нет. Оно неустанно пыталось заключить его в рамки не соответствующих ему категорий: механических, биологических, психологических, социологических; все это вариации основной установки нового времени — сделать из человека существо, которое было бы «природой», будь то даже духовная природа. Одного только оно не видело — того, чем в первую очередь и безусловно является человек:

конечное лицо, существующее как таковое, даже если оно этого не хочет, даже если оно отрицает свою собственную сущность. Призванное Богом, встречающееся с вещами и другими лицами. Лицо, наделенное дивной и страшной свободой — сохранить мир или разрушить его, утвердить и наполнить самого себя или же бросить на произвол судьбы и погубить. И последнее — не как необходимый элемент в некоем надличном процессе, а как нечто действительно негативное, необязательное и глубоко бессмысленное.

Если бы культура была именно тем, что видело в ней новое время, она никогда не могла бы настолько ошибиться в человека, так проглядеть его в выстроенных ею системах, как она это сделала.

То же самое проявляется в постоянно растущей и стремительно надвигающейся опасности, возникшей из самой культуры и угрожающей как этой культуре, так и создавшему ее человеку.

Главный источник этой опасности - то, что составляет основу всякого культурного творчества — власть над сущим. Человек нового времени убежден, что любое увеличение власти есть безусловный «прогресс»; прирост надежности и уверенности, пользы, благосостояния, жизненной силы, насыщения ценностями. На самом деле власть есть нечто в высшей степени многозначное; она может приводить и к хорошему, и к плохому, может строить и разрушать. Чем она станет в действительности, зависит от того, какие настроения управляют ею и для какой цели она используется. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что на протяжении нового времени власть над сущим — вещами и людьми - непрерывно растет, достигая чудовищных размеров, в то время как ни серьезность ответственности, ни ясность совести, ни сила характера не поспевают за этим ростом. Оказывается, что современный человек не дорос до правильного распоряжения властью, более того, он даже не осознает проблемы, в лучшем случае — видит некоторые внешние опасности, например, те, что стали очевидны во время войны и до сих пор обсуждаются публицистикой.

Это означает, что непрерывно возрастает возможность злоупотребления властью. Поскольку подлинной и действенной этики распоряжения властью до сих пор нет, усиливается склонность рассматривать талое распоряжение как своего рода природный процесс, для которого нет норм свободы, а существуют лишь некие требования пользы и безопасности, считающиеся необходимыми. Более того: само развитие культуры создает впечатление, будто власть объективируется; будто она уже, в сущности, вообще не в руках человека, не используется им, но развивается и определяет все совершенно самостоятельно - из логики вопросов, которые ставит наука, технических проблем, политических конфликтов.

Да, это значит, что власть демонизируется. Это слово стерлось в речах и писаниях и стало расхожим, как, впрочем, и все слова, важные для человеческой жизни; поэтому, прежде чем употреблять его, следует припомнить его первоначальный смысл. Все сущее имеет хозяина. Если это природа — будем понимать под «природой» все не-личное творение, — то она

принадлежит Богу, чья воля выражена в законах, по которым эта природа существует. Если это сущее относится к области человеческой свободы, то оно должно принадлежать человеку и быть под его ответственностью. И даже если человек отказывается от ответственности, оно не становится снова «природой»: легкомысленное предположение, которым — более или менее осознанно — утешалось новое время; не остается оно и просто ничьим до поры, как запасы в кладовой, — нечто анонимное тотчас вступает в распоряжение им. Говоря языком психологии, им начинает управлять бессознательное, то есть некое хаотическое начало, в котором разрушительные возможности по меньшей мере столь же сильны, как и возможности восстановления и созидания. Но это еще не все. Принадлежащей человеку властью, за которую не несет ответственности его совесть, овладевают демоны. Под этим словом мы разумеем отнюдь не реквизит злободневной журналистики, а именно тех, о ком сказано в Откровении: духовные существа, сотворенные Богом добрыми, но отпавшие от Него; избравшие зло и полные решимости испортить творение. Эти демоны начинают управлять тогда властью человека: через его по видимости естественные, а на деле столь противоречивые инстинкты; через его с виду последовательную, а на деле столь легко поддающуюся влияниям логику; через его столь беспомощное перед всяким насилием себялюбие. Если взглянуть без рационалистических и натуралистических предубеждений на то, что происходит в мире в последнее время, то уже сам способ поведения человека и его духовно-душевная настроенность будут достаточно красноречивы.

Обо всем этом забыло новое время: мятежная вера в автономию сделала его слепым. Оно полагало, что человек может просто обладать властью и быть всегда уверенным в ней — в силу какой-то логики вещей, которые будто бы должны вести себя в области человеческой свободы столь же правильно и надежно, как в природе. Но это не так. Как только энергия, материал, структура — что угодно — попадают в орбиту человека, они приобретают там новый характер. Это уже не просто природа, а элемент человеческого окружения. Они становятся причастны свободе, но также и беззащитности человека и от этого приобретают неоднозначность, становясь носителями как позитивных, так и негативных возможностей.

Одна и та же химическая субстанция представляет собой в живом организме нечто иное, чем в минерале, поскольку организм включает ее в новую структуру и дает ей новую функцию. Сказать, что кислород есть кислород, было бы не научно, а примитивно. Это верно в абстрактном смысле, в конкретном же — нет, ибо в конкретное определение кислорода входит и та связь, в которой он находится. Орган в теле животного — не то, что в теле человека, ибо здесь он становится причастен всем формам жизни духа, его аффектам, его рациональным и этическим переживаниям, и приобретает таким образом новые возможности как творчества, так и разрушения; достаточно сравнить, как мы обыкновенно говорим о «сердце» человека и как мы представляем себе сердце у животного. Не видеть этого было бы материалистической примитивностью. Та же самая примитивность сквозит и в

оптимизме нового времени, полагающем, что «культура» есть нечто само по себе вполне надежное. На самом деле «культура» означает только то, что различные элементы природной действительности попадают в сферу человеческой свободы и получают там потенциал нового рода. В них высвобождаются совершенно новые возможности, но именно в силу этого они оказываются под угрозой и сами чреваты бедой, если только человек не включит их в новый, нравственно-личный порядок. А разве иначе могли бы произойти в самой сердцевине европейской культуры вещи, которые происходят десятилетиями? Все эти ужасы не свалились на нас с неба, точнее — не поднялись из ада! Все эти невообразимые системы бесчестия и разрушения не были изобретены вдруг, когда все было в полном порядке. Чудовищные злодейства, столь осознанно совершаемые, не могут быть списаны на счет отдельных выродков или малых групп, — лежащие в их основе, извращения действовали уже с давних пор, как медленно убивающие яды. Нравственная норма, ответственность, честь, чуткая совесть — все это не могло бы исчезнуть из жизни так стремительно, если бы уже давно не утратило своей ценности. Но если бы культура была действительно тем, что видело в ней новое время, всего этого не могло бы произойти.

Новое время думает, будто мировое вещество, попав в сферу свободы, остается столь же устойчивым, как и в сфере природы. Будто тем самым возникает некая вторая природа, хоть и более сложная и подвижная, но в остальном столь же надежная, как и первая. Отсюда и происходит то легкомысленное, можно сказать, бессовестное обращение с сущим, которое становится тем непостижимее для наблюдателя, чем внимательнее приглядывается он к ходу нашего культурного развития. И именно отсюда надвигается на нас постоянно растущая опасность — как духовная, так и материальная, как для человека, так и для его создания, как для отдельного индивида, так и для человечества в целом.

Мы постепенно начинаем это понимать; другой вопрос, распространится ли понимание достаточно быстро, чтобы предотвратить угрожающее всей земле бедствие — большее, чем война. Во всяком случае, ложная буржуазная вера во внутреннюю надежность прогресса поколеблена. Многие уже догадываются, что «культура» — не то, что предполагало новое время: не благополучно-прекрасная безопасность, а отчаянная схватка не на жизнь, а на смерть, и никто не знает, чем она кончится. <...>

Существенной чертой грядущей культуры - мы должны еще раз вернуться к этому - будет опасность. Простейшее обоснование необходимости и смысла культуры заключается в том, что она дает безопасность. Именно таково было ощущение древнего человека, окруженного непонятной и непокоренной природой. Для него культура означала все то, что оттесняло надвигавшиеся на него силы и делало жизнь возможной. Постепенно безопасность росла, природа перестала быть чем-то чуждым и угрожающим, превратившись в неиссякаемый источник благ и вечно действенных сил обновления, источник полноты и изначальности, каким видело ее новое время.

Но затем соотношение еще раз перевернулось: в ходе истории человек снова вступил в опасную зону, но на этот раз опасность возникла из тех самых человеческих усилий, которые отвратили ее в первый раз, — то есть изнутри самой культуры. <...>

Тем временем принципиальная опасность, заложенная в самой свободе, приняла особо угрожающую форму. Наука и техника научились попользовать энергию природы и самого человека в таких масштабах, что размеров возможных внезапных катастроф и постепенных разрушений попросту нельзя предугадать. С полным правом можно сказать, что сейчас начинается новый этап истории. Отныне и навсегда человек будет жить бок о бок с постоянно растущей и угрожающей всему его бытию опасностью. <...>

Дикость в ее первой форме побеждена: окружающая природа подчиняется нам. Но она вновь появляется внутри самой культуры, и стихия ее — то же самое, что победило первоначальную дикость: сама власть.

В этой новой дикости открываются старые пропасти первобытных времен. Все поглощающие и удушающие на своем пути джунгли стремительно разрастаются. Все чудища пустынь, все ужасы тьмы снова вокруг нас. Человек вновь стоит лицом к лицу с хаосом; и это тем страшнее, что большинство ничего не замечает: ведь повсюду машины работают, учреждения функционируют, научно образованные люди говорят без умолку. <...>

Главной добродетелью станет прежде всего серьезность и серьезное желание правды. Может быть, деловитость, которая сейчас во многом проявляется, подготовит для нее почву. Такая серьезность желает знать подлинную суть дела, скрывающуюся за болтовней о прогрессе и освоении природы, и она возьмет на себя ответственность, которой требует новая ситуация.

Второй добродетелью будет храбрость. Непатетическая, духовная, личная храбрость, которая отважится противостоять надвигающемуся хаосу. Она должна быть не просто отсутствием страха перед атомной бомбой и бактериологическим оружием, ибо ей придется выстоять против универсального врага — хаоса, нарастающего в самом человеческом созидании, и противников у нее, как у всякой подлинно великой храбрости, будет множество — общественность, кристаллизующаяся во всевозможных речах и организациях ложь.

К этим двум добродетелям присоединится третья — аскеза.

Для нового времени, для всего его мировосприятия аскеза была пугалом, отвратительным и отталкивающим; воплощением всего того, от чего оно хотело освободиться. Но именно поэтому оно утратило внутреннюю бдительность, оказалось беззащитным перед самим собой. Через преодоление самого себя и отказ от себя человеку придется учиться властвовать над самим собою и тем самым стать хозяином своей власти. Завоеванная таким образом свобода позволит относиться серьезно к подлинному выбору, в то время как сейчас мы придаем метафизическую важность предметам вполне смехотворным. Аскеза даст нам мужество, необходимое для настоящей

храбрости, и позволит снять маску с ложного героизма, в порывах которого сегодняшний человек приносит себя в жертву иллюзорным абсолютам.

Из всего этого, наконец, должно будет сложиться духовное искусство управления, осуществляющее власть над властью. Оно различает между правым и неправым, целью и средством. Оно находит всему меру и среди напряженной работы и борьбы создает для человека пространство, в котором он может жить с достоинством и радостью. Только это и будет подлинной властью. <...>

Вопросы и задания:

1. Каким, по Р. Гвардини, видит бытие Античность?
2. Как меняется отношение к миру и образ его в Средние века?
3. В чем особенность понимания свободы в Античности, Средневековье и в Новое время?
4. Каково значение германского элемента в формировании средневекового духовного склада?
5. Каковы пространственные и временные формы средневекового культа?
6. В какую эпоху человеку науки придавалось наибольшее значение? Почему?
7. Как связаны авторитет и свобода в средневековом мышлении?
8. Раскройте диалектику формы и содержания в средневековых «суммах». Сопоставьте рассуждения Р. Гвардини и М. Бахтина о связи формы и содержания в символических структурах.
9. Когда на авансцену истории выходит гений? С чем это связано?
10. На чем основан страх средневекового человека?
11. Раскройте основания страха человека Нового времени.
12. Почему процесс постепенного вытеснения личности лицом в Новое время носит стоический характер?
13. Как вы поняли слова Р. Гвардини о том, что в современном мире «культура – схватка не на жизнь, а на смерть?»
14. На основании каких трёх добродетелей, согласно Р. Гвардини, может сложиться «духовное искусство управления»?
15. Сопоставьте рассуждения С. Н. Булгакова и Р. Гвардини о связи культуры и аскетизма.

4.12. Мирча Элиаде, «Аспекты мифа», глава «Мифы Нового времени»

Подчас мифологическое поведение оживает на наших глазах. Речь идет не о «пережитках» первобытного менталитета. Некоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составляющую часть самого человеческого существа. ...

Мы уже видели ту роль, которую в первобытных обществах играет реализованный самыми разными путями «возврат к истокам». В современных европейских обществах наблюдается до сих пор интерес к этому «возврату».

Почти каждая инновация представлялась или воспринималась здесь как определенный вариант возвращения к Библии и ставила перед собой задачу оживить опыт раннего христианства, первых христианских общин. Для руководителей французской революции примерами были деятели Рима и Спарты. Вдохновители и исполнители первой решительной и победоносной революции, ознаменовавшей конец исторического цикла, считали себя хранителями древних добродетелей, воспетых Титом Ливием и Плутархом.

На заре времени «происхождение» приобрело почти магическое значение. Иметь хорошие «истоки» и иметь благородное происхождение было почти равнозначным. «Мы ведем нашу родословную от Рима», — с гордостью повторяли румынские интеллигенты XVIII и XIX веков. Родословная от латинян означала для них некую мистическую причастность к величию Рима. Венгерская интеллигенция оправдывала, обосновывала древность, благородство и историческую миссию мадьяр в мифе о Гуноре и Магоре и в героической саге об Арпаде. В начале XIX века гипноз «благородного происхождения» пробуждает во всей Центральной и Юго-Восточной Европе настоящую страсть к национальной истории, особенно к ее ранней стадии.

«Народ без истории (то есть без исторических документов и историографии) как бы не существует». Эти идеи получают распространение в историографии народов Центральной и Восточной Европы. Подобная страсть являлась, несомненно, следствием пробуждения национального чувства в этой части Европы и очень скоро превратилась в инструмент политической борьбы и пропаганды. Желание доказать «благородное происхождение» и «древность» своего народа распространилось на юго-востоке Европы до такой степени, что все историографии, за редким исключением, ограничивались национальной историей и в конце концов привели к самому настоящему культурному провинциализму.

Страсть к «благородному происхождению» объясняет также периодическое возвращение к расистскому мифу об «арийцах», особенно в Германии. Социально-политический контекст этого мифа слишком хорошо известен, мы не будем его касаться. Нас интересует лишь то, что «ариец» является одновременно и самым дальним, «первоначальным» предком и благородным «героем», исполненным всех достоинств и идеалов, к которым стремились все те, кто не мог примириться с ценностями, утвердившимися в обществе в результате революций 1789 и 1848 годов. «Ариец» был, собственно говоря, моделью для подражания с целью достижения расовой «чистоты», обретения физической силы, героической морали, бытовавших в достославные и творческие времена «начал».

Что касается марксистского коммунизма, то его эсхатологические и миллениаристские построения были выявлены уже не раз. Мы уже раньше отметили, что Маркс воспользовался одним из самых известных эсхатологических мифов средиземноморско-азиатского мира — мифом о справедливом герое-искупителе (в наше время это пролетариат), страдания которого призваны изменить онтологический статус мира. И действительно,

бесклассовое общество Маркса и, как следствие этого, исчезновение исторической напряженности, — не что иное, как миф о Золотом веке, который по многочисленным традициям, характеризует и начало и конец истории. Маркс обогатил этот извечный миф элементами мессианистской и иудейско-христианской идеологии: с одной стороны, сотериологическая функция и профетическая роль пролетариата, с другой стороны, последний и решительный бой между добром и злом, который легко сравнить с апокалиптическим конфликтом между Христом и Антихристом, заканчивающимся победой первого. Знаменательно, что Маркс разделяет эсхатологическую надежду на абсолютный конец истории, в этом он расходится с другими философами исторического процесса (например, Кроче или Ортега-и-Гассетом), для которых конфликты истории присущи самому существу человеческому, и потому никогда не могут окончательно прекратиться.

Мифы и средства массовой информации

Недавние исследования выявили те мифические структуры образов и поведения, которыми пользуются в своем воздействии на общество и коллективы средства массовой информации. Это явление особенно характерно для США. Персонажи «комиксов» являются современной версией мифологических или фольклорных героев. Они до такой степени воплощают идеал значительной части широкой публики, что разные превратности их судьбы, а тем более смерть, вызывают настоящие потрясения у читателей, они отправляют тысячи телеграмм и писем авторам и редакторам газет и журналов с протестами. Фантастический персонаж, сверхчеловек стал крайне популярен благодаря двойственности своей личности: перенесясь на Землю с исчезнувшей в результате катастрофы планеты, сверхчеловек живет под маской скромного журналиста Кларка Кента. Он скромн, незаметен, его коллега Лойз Лейн постоянно его опережает. В этой маске скромности героя, обладающего поистине беспредельными возможностями, воспроизводится известная мифологическая тема. Если говорить о сути, то миф о супермене удовлетворяет тайным вожделениям современного человека, который, осознавая себя обездоленным и малосильным, мечтает о том, что однажды он станет «героем», исключительной личностью, «сверхчеловеком».

То же самое можно сказать о полицейском романе; с одной стороны, мы оказываемся здесь свидетелями борьбы между добром и злом, между героем (детектив) и преступником (современное воплощение демона). С другой стороны, читатель бессознательно вовлекается в процесс идентификации, он участвует в драме и мистерии, у него возникает чувство личного приобщения к действию, оказывающемуся одновременно опасным и «героическим».

Равным образом доказано, как с помощью масс-медиа происходит мифологизация личностей, их превращение в образ, служащий примером. «Лорд Уорнер рассказывает нам в 1-й части своей книги "Жизнь и смерть" о

возникновении персонажа этого типа. Бигги Малдун, полицейский из Янки Сити, становится национальным героем, так как оказывается выразителем яркой оппозиции аристократам с Хилл Стрит настолько, что пресса и радио делают из него полубога. Он предстает как крестоносец из народа, бросившийся на штурм крепости богатства. Затем, когда публике надоел этот образ, средства массовой информации услужливо превратили Бигги в негодяя, коррумпированного полицейского, эксплуатирующего в свою пользу несчастья общества. Уорнер показывает, что настоящий Бигги существенно отличается от одного и другого образа, но он вынужден изменять свое поведение в соответствии с одним образом и отвергать другой».

Мифологическое поведение раскрывается также в навязчивом стремлении достигнуть «успеха», столь характерном для современного общества и выражающим темное и неосознанное желание выйти за пределы человеческих возможностей. Это находит свое выражение и в исходе к «предместьям», что можно истолковать как ностальгию по «первоначальному совершенству» и в чрезвычайном пристрастии к «культу священной колесницы». По замечанию Эндрю Грили, «достаточно посетить ежегодный автомобильный салон, чтобы понять, — это настоящий религиозный ритуал. Цветы, освещение, музыка, почтение восхищенных посетителей, присутствие храмовых жриц (манекенщица), блеск и роскошь, расточительство, множество народа — все это в иной культуре можно было бы назвать настоящей литургической службой Культ священного автомобиля имеет своих последователей и своих посвященных. Гностик не ждал с большим нетерпением откровения оракула, чем поклонник автомобиля ожидает первых сообщений о новых моделях. Именно в этот период годового сезонного цикла возрастает значение и роль служителей культа — продавцов автомобилей, а беспокойная толпа нетерпеливо ожидает нового спасителя.

Меньшее внимание уделялось своего рода элитарным мифам, в частности тем, что связаны с художественным творчеством и его отражением в культуре и обществе. Уточним прежде всего, что мифы закрепились в узком круге посвященных, главным образом, в силу комплекса неполноценности публики и официальных инстанций в области искусств. Агрессивное непонимание со стороны публики, критиков и официальных представителей по отношению к таким художникам, как Рембо и Ван Гог, отрицательные последствия, которые имело для коллекционеров и музеев невнимание к новаторским течениям от импрессионизма до кубизма и сюрреализма, послужили суровым уроком для критиков, публики, продавцов книг, коллекционеров и администрации музеев. В настоящее время у них только один страх: упустить, не заметить нового гения, не признать будущего шедевра в совершенно непонятном произведении. Никогда, кажется, не выступало так ясно, что с чем большей дерзостью и вызовом художник выставляет себя, чем он непонятнее, абсурднее и недоступнее, тем более он признан, обласкан, избалован. В некоторых странах даже возник своеобразный академизм наизнанку, академизм авангарда, причем

настолько, что художник, не учитывающий этого нового конформизма, рискует остаться незамеченным или быть оттесненным конкурентами.

Миф о проклятом художнике, господствующий в XIX столетии, в настоящее время устарел. В США, в первую очередь, но также и в Западной Европе, больше всего пользы художнику приносят наглость, дерзость и вызывающее поведение. От него требуют быть странным, ни на что не похожим и творить только «совершенно новое». В искусстве происходит в настоящее время господство перманентной революции. Мало даже сказать, что все позволено: всякое новаторство заранее провозглашается и приравнивается к гениальности Ван Гога или Пикассо, все равно идет речь о рваных афишах или о консервной банке, подписанной художником.

Значение этого культурного явления тем очевиднее, что впервые, может быть, в истории искусства не существует больше напряженности между художником, критиками, коллекционерами и публикой. Царит полное и общее согласие, еще до того, как возникнет новое произведение, до того, как откроют еще неизвестного никому художника. Важно только одно: ни в коем случае не допустить такого положения, что пришлось бы когда-нибудь признать — не поняли нового художественного опыта, прозевали нового гения.

Относительно подобной мифологии современных элит ограничимся лишь некоторыми замечаниями. Отметим прежде всего искупительную функцию понятия «недоступность», как оно проявляется в современном искусстве. Если элита восхищается «Поминками по Финнегану», атональной музыкой или ташизмом, то потому, что эти произведения являют собой замкнутые миры, герметические вселенные, куда проникают только ценой огромных усилий, сравнимых с испытаниями, через которые проходят посвящаемые в первобытных обществах. С одной стороны, сохраняется ощущение «инициации», почти исчезнувшей в современном обществе. С другой стороны, в глазах «других», в глазах «массы» афишируется принадлежность к некоторому тайному меньшинству, не к «аристократии» (современная элита тяготеет к левым партиям), а к гнозису, одновременно вечному, постоянному и духовному, противостоящему как официальным ценностям, так и традиционной Церкви. С помощью культа экстравагантной и непонятной оригинальности элита ознаменовала разрыв с банальным, мещанским миром своих родителей, одновременно восставая против современных философий отчаяния.

По сути, гипноз недоступности, непонятности произведения искусства выдает желание обнаружить новый, тайный, неизвестный до этого смысл мира и человеческого существования. Налицо желание «инициации», желание найти скрытый смысл этого разрушения художественного языка, всех этих «оригинальных» опытов, которые на первый взгляд не имеют ничего общего с искусством. Разодранные афиши, пустые полотна, продырявленные ножом или обгоревшие «объекты искусства», взрывающиеся во время вернисажа, импровизированные спектакли, где актеры тянут жребий: кому подавать реплики — все это должно иметь значение, равно как некоторые непонятные

слова из «Поминок по Финнегану» для посвященных приобретают множество смыслов и удивительную красоту, когда открывается, что они происходят от слов современного греческого языка или языка суахили, которые обогащаются скрытыми намеками на возможные каламбуры, если их произносить громко и быстро.

Конечно, все подлинные революционные опыты современного искусства отражают некоторые аспекты духовного кризиса или же просто кризиса познания и художественного творчества. Но для нас прежде всего представляет интерес тот факт, что «элита» в экстравагантности и непонятности современных произведений видит возможность своего рода познания инициации. Это как бы «новый мир», который реконструируется из обломков и загадок, мир, существующий только для узкого круга посвященных. Но престиж затрудненности в понимании и непонятности столь велик, что широкая публика очень скоро вовлекается в этот процесс и провозглашает о своем полном согласии с открытиями элиты.

Разрушение художественного языка было осуществлено кубизмом, дадаизмом, сюрреализмом, додекафонизмом и «конкретной музыкой», Джойсом, Беккетом, Ионеско. Дальнейшее разрушение могут предпринимать только лишь эпигоны. Как мы уже говорили в предшествующей главе, настоящие художники не желают творить на обломках. Все приводит нас к заключению, что сведение «художественной вселенной» к первоначальному состоянию *materia prima*, первоматерии представляет только момент более сложного процесса. Как и в циклических концепциях первобытных обществ, за «Хаосом», регрессом всех форм к первоформам *materia prima* следует новое творчество, подобное космогонии.

Кризис современных искусств не интересуется нас сам по себе. Стоит, однако, остановиться на роли литературы, особенно литературы эпической, связанной с мифологией и мифологическим поведением. Известно, что эпос и роман, как и другие литературные жанры, продолжают, в другом плане и с другими целями, мифологическое повествование. В том и в другом случае рассказывается о событиях, происходящих в более или менее вымышленном прошлом. Здесь не место излагать долгий и сложный процесс, трансформировавший «мифологическую материю» в «сюжет» эпического повествования. Подчеркнем, тем не менее, что повествовательная проза и, в частности, роман в современных обществах заступил место мифологического рассказа и сказок в обществах первобытных. Больше того, правомерно говорить о «мифической» структуре некоторых современных романов, можно доказать, что многие значительные мифологические темы и персонажи получают новую жизнь в литературном обличий (это особенно верно в отношении темы инициации, темы испытаний, которым подвергается герой-искупитель, его сражений с чудовищами, мифологические темы женщины и богатства). Учитывая все это, можно заключить, что современное пристрастие к роману выражает склонность к десакрализованным или только лишь скрытым в светских формах «мифологическим историям».

Другой знаменательный факт: потребность в «историях» и рассказах, которые можно было бы назвать парадигматическими, поскольку они развертываются по традиционной модели. Каким бы серьезным ни был кризис современного романа, потребность погружаться в «другие» вселенные и следовать за перипетиями «истории», по-видимому, присуща человеку и потому неистребима и неискоренима. Суть ее трудно определить, здесь получают выражение и желание общаться с «другими», «неизвестными», разделять их драмы и надежды, и потребность знать то, что могло произойти. Трудно представить человека, который не поддался бы очарованию «рассказа», повествования о знаменательных событиях, происшедших с людьми, имеющими как бы «двойную реальность» литературных персонажей, которые одновременно отражают историческую и психологическую реальность членов современного общества и обладают магической силой творческого вымысла. Но «выход за пределы Времени», осуществляемый с помощью чтения — в частности романов — есть то, что больше всего сближает функции литературы и мифологии. Конечно, время, которое «проживается» при чтении романа не есть то время, которое в архаических обществах интегрируется, собирается в одно целое при прослушивании мифа. Но как в одном, так и в другом случае происходит «выход» из времени исторического и личного и погружение во время вымышленное, трансисторическое.

Читатель входит в сферу времени воображаемого, чужого, ритмы которого изменчивы до бесконечности, так как каждый рассказ имеет свое собственное время, специфическое и исключительное. Роман не имеет выхода в первородное, первоначальное время мифов, но в той мере, в какой он повествует о правдоподобной истории, романист использует время как бы историческое, но взятое в расширенной или свернутой форме, время, которое, следовательно, располагает всей свободой воображаемых миров. В литературе, более чем в других искусствах, заметен бунт против исторического времени, желание обнаружить и найти иные временные ритмы, чем те, в рамках которых мы вынуждены жить и работать. Можно задать вопрос: исчезнет ли когда-нибудь это желание выйти за пределы собственного, исторического и личного времени и погрузиться во время «чужое», экстатическое или воображаемое. Пока существует это желание, можно сказать, что у современного человека остаются хотя бы в какой-то мере рудименты «мифологического поведения». Черты такого мифологического поведения обнаруживаются также в желании обрести ту интенсивность, с которой мы пережили или познаем нечто в первый раз: в желании обрести далекое прошлое, блаженное время «первоначал».

Как и следовало ожидать, это все та же борьба против времени, те же надежды скинуть тяжесть «мертвого времени», которое давит и убивает. ...

Задание.

Сопоставьте предложенный выше фрагмент работы М. Элиаде и фрагмент сочинения А. Ф. Лосева «Диалектика мифа». Сделайте выводы о точках соприкосновения и отталкивания в рефлексиях румынского и русского мыслителей.

... Я склонен идти еще дальше. По-моему, даже всякая неодушевленная вещь или явление, если их брать как предметы не абстрактно-изолированные, но как предметы живого человеческого опыта, обязательно суть мифы. Все вещи нашего обыденного опыта – мифичны; и от того, что обычно называют мифом, они отличаются, может быть, только несколько меньшей яркостью и меньшим интересом.

...

Говорят, что измерение температуры у больного не есть его лечение, что это только прием констатирования болезни. Но я протестую против этого. Никогда больной не переживает термометр как средство констатирования болезни. Я, по крайней мере, считаю, что часто это есть самое подлинное лечение; и, когда сам бываю болен, часто мне бывает достаточно измерить температуру, чтобы болезнь несколько облегчилась. Как бы я ни убеждал себя, что это еще не лечение, организм мой все равно переживает это как лечение; и доказательством этого является – реальное облегчение или даже выздоровление. Правда, это средство действует не всегда. Но разве настоящие лекарства действуют всегда обязательно целительно? Вы вот думаете, что доктор должен лечить. А больной считает, что раз доктор пришел и осмотрел больного, то лечение уже началось. Я, по крайней мере, всегда так думаю. Уж один факт прихода врача есть начало лечения. И не могу рассуждать иначе. Не умею представлять себе доктора нелечащим, хотя рассудок и долбит одно и то же, – что не всякий доктор умеет хорошо лечить и что не всякий хорошо умеющий лечить действительно в данном случае приступил к лечению. Раз – доктор, значит – баста! Лечение началось.

ПРИЛОЖЕНИЕ

КАТАСТРОФЫ В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ: КВЕСТ-ЛАБИРИНТ

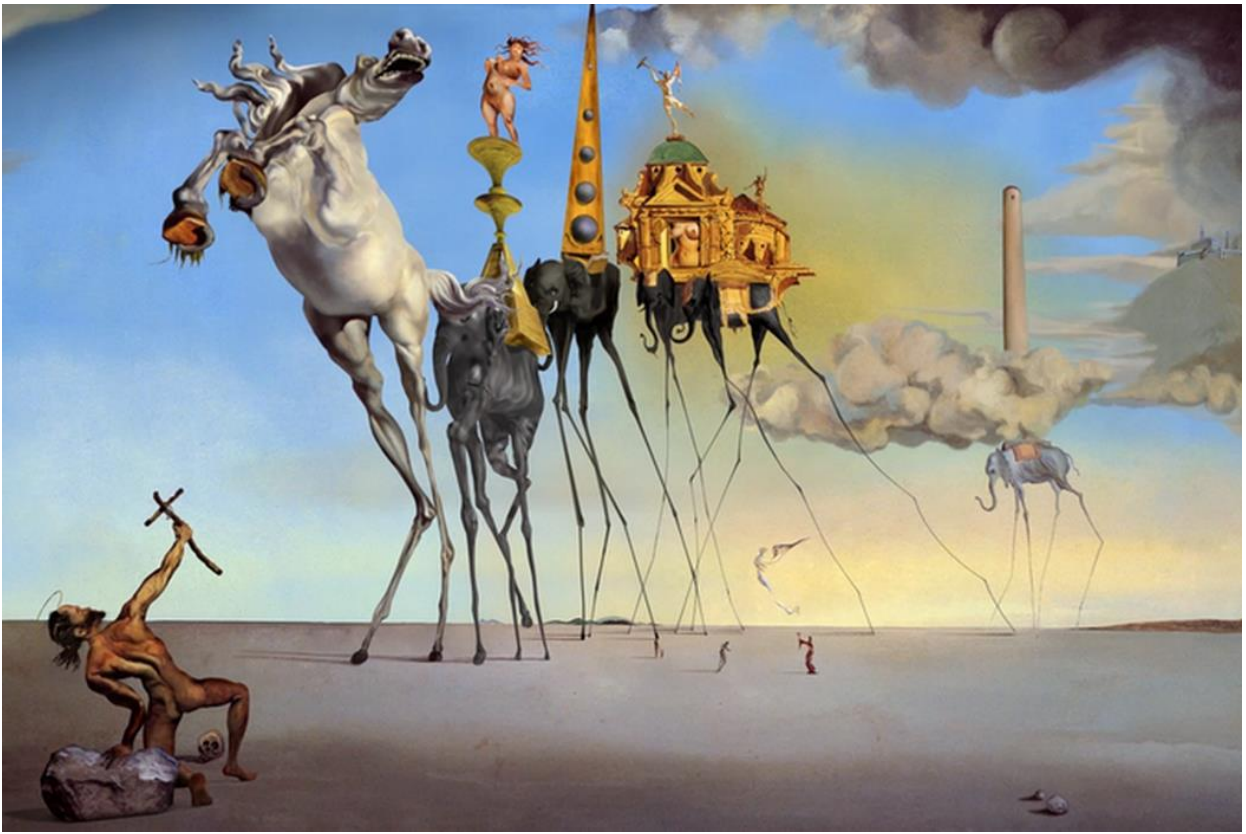
Перед обучающимися ставится задача творческого продвижения с мыслительными локациями (раскрытием сути изображаемого события и глубины сопутствующего трагизма) в лабиринте предлагаемых образов, хорошо и не очень хорошо известных. В качестве подспорья каждое изображение сопровождается ключевыми словами.



ПОМПЕИ



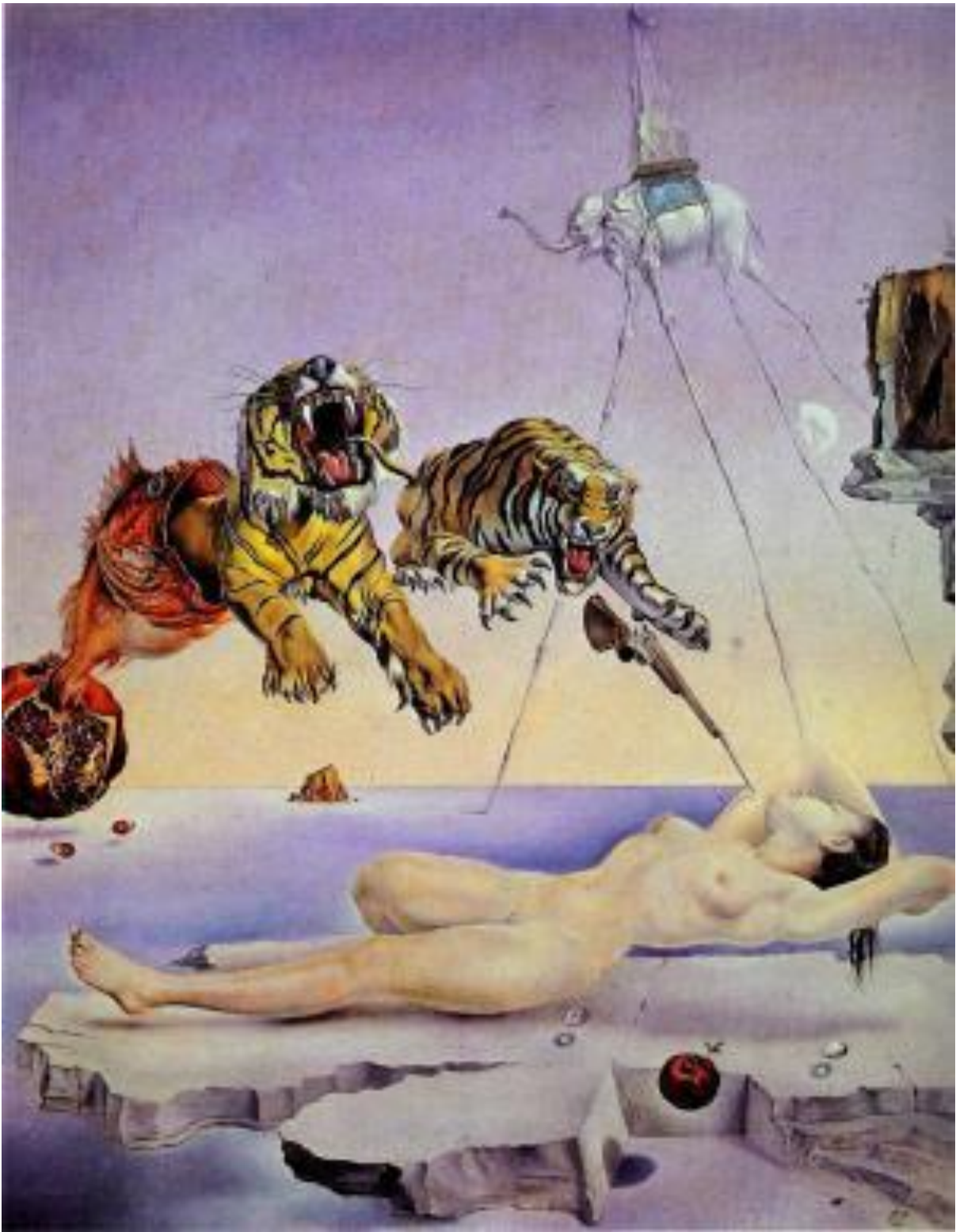
ТИТАНИК



АНТОНИЙ



ДЕВЯТЫЙ ВАЛ



COH



ВЕЗУВИЙ



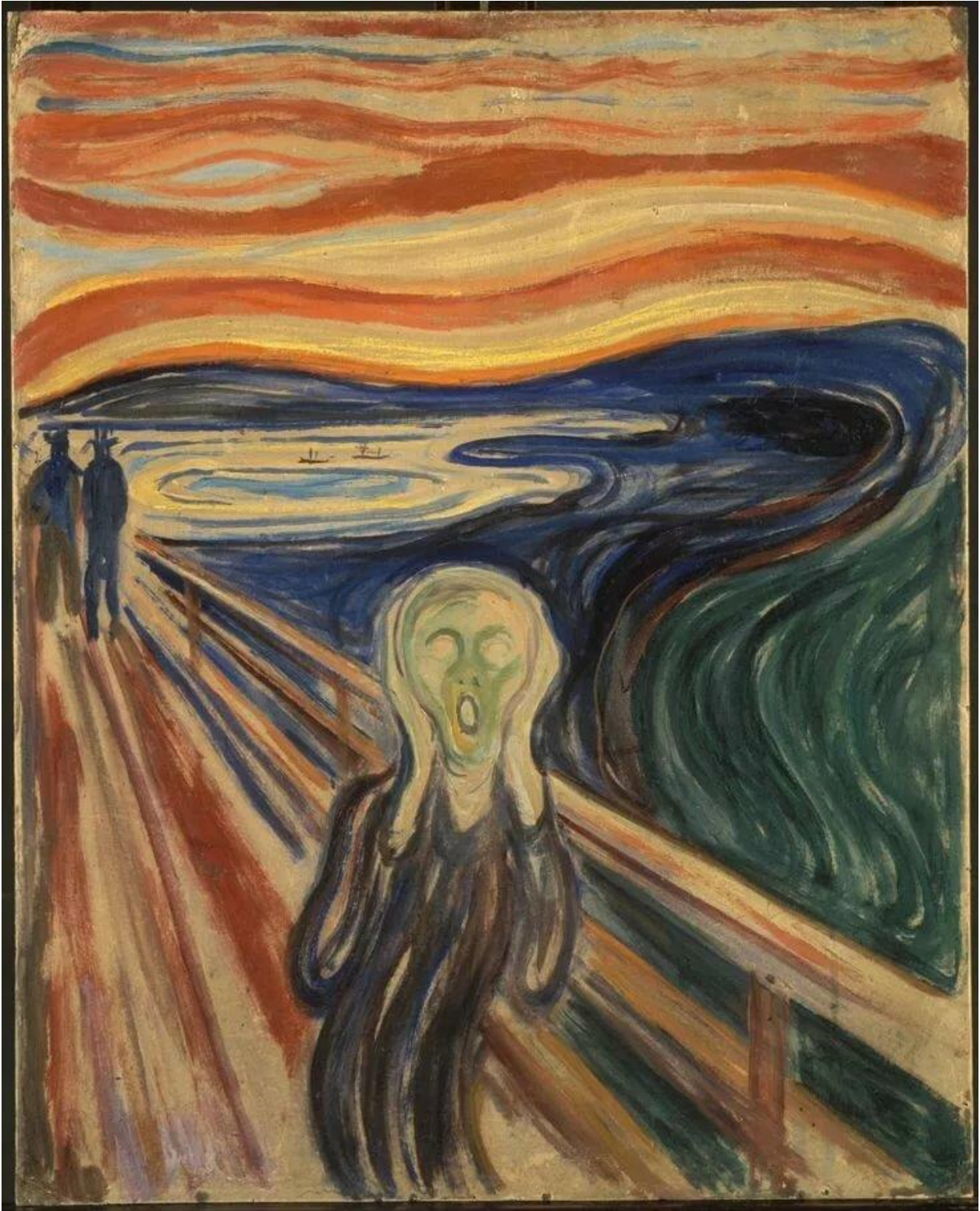
ПОЖАР



ПОЖАРНЫЕ



БУРЯ



КРИК



АВИКАТАСТРОФА



НАДЕЖДА



ДИРИЖАБЛЬ



ТУШЕНИЕ



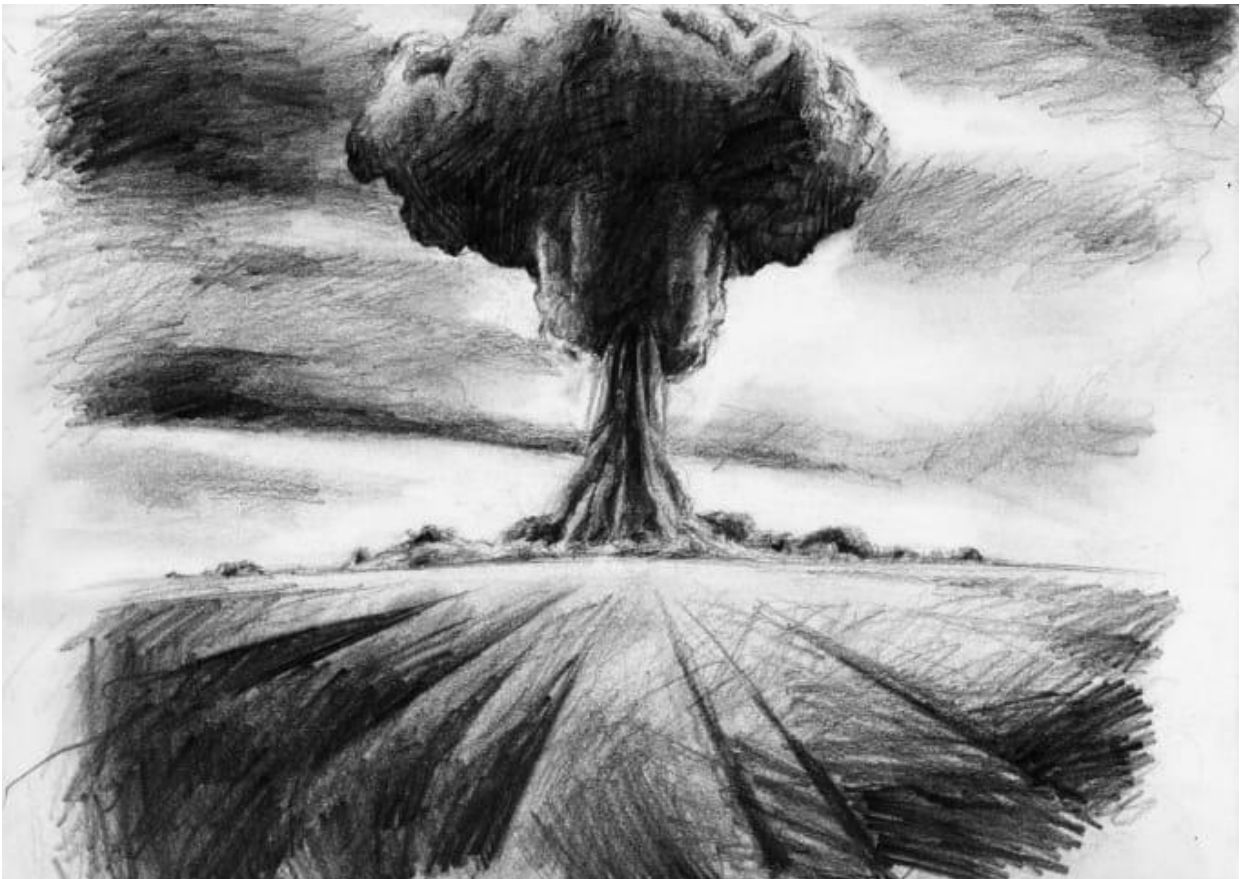
ГЕРНИКА



ЧЕЛЮСКИН



КУРСК



АТОМНЫЙ ВЗРЫВ



Храм Святой Софии (Константинополь)
бывший патриарший православный собор, впоследствии - мечеть, ныне - музей;
всемирно известный памятник византийского зодчества, символ «золотого
века» Византии.

СОФИЯ



ДВОЙКА

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

К разделу I

1. Августин Аврелий. Исповедь (Кн.11, XIV). М.: «Ренессанс», 1991.
2. Алфеев, Епископ Иларион. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2007.
3. Анисимов, игумен Августин. Записки миссионера: размышления православного священника о современном мире, Церкви и государстве, о человеке, об устойчивом образе жизни. Нижний Новгород, 2003.
4. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
5. Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук // Бахтин М.М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 5. М., 1996.
6. Белорусец А. Интерес к бесконечности: Категории времени и пространства в современной художественной прозе // Новый мир. 1986. № 3.
7. Белый А. Символизм как миропонимание. М.: «Республика», 1994.
8. Белый В. "Постмодерн": Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь: Международный философский журнал. 1992. № 1.
9. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999.
10. Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: «Мысль», 1990.
11. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск: «Водолей», 1996.
12. Бердяев Н.А. Война и кризис интеллигентского сознания. Сила и насилие // Советская литература. 1990. № 7.
13. Бердяев Н.А. Гасители духа // Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989;
14. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
15. Бердяев Н.А. Новое Средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994.
16. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.,1993.
17. Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Там же.
18. Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991.
19. Биbihин В.В. Узнай себя. СПб., 1998.
20. Библиер В.С. Диалог культур и школа XXI века // Школа диалога культур: Идеи. Опыт. Проблемы. Перспективы. Кемерово: «Алеф», 1993.
21. Благова Т.И. Родоначальники славянофильства. А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. М.: «Высшая школа», 1995.
22. Бонецкая Н. Бахтин глазами метафизика // Волшебная Гора: традиция, религия, культура. Вып. XII. М.: «Волшебная Гора», 2006.
23. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: «Ладомир», 2007.
24. Вальцев С.В. Закат человечества. М.: «Книжный Мир», 2008.
25. Ванчугов В.В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М.,1994.

26. Введение в культурологию: Учебное пособие / Под ред. Е.В. Попова. М.: «ВЛАДОС», 1995.
27. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Л.: «Художественная литература», 1940.
28. Волков В.Н. Основы культурологии: Учебное пособие. Иваново, 2005.
29. Выготский Л.С. Психология искусства. М.: «Педагогика», 1987.
30. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4.
31. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М., 1988.
32. Гайденко П.П. От онтологизма к психологизму: понятие времени и длительности в XVII – XVIII вв. // Вопросы философии. 2001. № 7.
33. Гальцева Р. Борьба с Логосом // Новый мир. 1994. № 9.
34. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1989.
35. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: «Книга», 1991.
36. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998.
37. Дианова В.М. Культурология: Основные концепции. Учебное пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005.
38. Дильтей В. Типы мировоззрения и их обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология. М.: «Юрист», 1995.
39. Доброхотов А.Л. Метафизика // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 363.
40. Дугин А. Г. Конец экономики. СПб.: «Амфора», 2010.
41. Дугин А.Г. Поп-культура и знаки времени. СПб.: «Амфора», 2005.
42. Дугин А.Г. Философия войны. М.: «Яуза»; «Эксмо», 2004.
43. Егоров Б.Ф. От Хомякова до Лотмана. М.: «Языки славянской культуры», 2003.
44. Ермолаева Е., Ермолаев В., Мурниекс А. История культуры. XX век: Экспериментальный учебник. Рига, 2002.
45. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993.
46. Жаринов В.М. Культурология: Учебное пособие для вузов. М., 2003.
47. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. (4 ч.). Л.: «ЭГО», 1991.
48. Иконникова С.Н. История культурологических теорий. СПб.: «Питер», 2005.
49. Ильин И.А. Поющее сердце: Книга тихих созерцаний // Ильин И.А. Соч.: В 2 т. Т.2: Религиозная философия. М., 1994.
50. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: Эволюция научного мифа. М., 1998.
51. История культурологии: учебник для аспирантов и соискателей учёной степени кандидата наук / Под ред. А.П. Огурцова. М.: «Гардарики», 2006.

52. История русской культуры IX - XX вв.: учебное пособие / В. С. Шульгин [и др.] ; под ред. Л. В. Кошман. - 5-е изд. ; стер. - Москва: Дрофа, 2004.
53. Какичи Кадоваки. Дзэн и Библия. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
54. Карпенко Л.Б. Священная азбука Кирилла. Самара, 2004.
55. Керн, Архимандрит Киприан. Антропология Святителя Григория Паламы. Париж, 1950.
56. Киреевский И.В. Разум на пути к Истине. Философские статьи, публицистика, письма. Переписка с преп. Макарием (Ивановым), старцем Оптиной пустыни. Дневник. М.: «Правило веры», 2002.
57. Киссель М. Джамбатиста Вико. М., 1980.
58. Кондаков И.В. Культурология. История культуры России. М.: ИКФ «Омега-Л»; «Высшая школа», 2003.
59. Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991.
60. Котляревский Н. Девятнадцатый век: Отражение его основных мыслей и настроений в словесном художественном творчестве на Западе. Пб., 1921.
61. Котляревский Н. Мировая скорбь в конце XVIII и в начале XIX в. СПб., 1914. Кравцова Е.Е. Психология и педагогика. Краткий курс: учебное пособие. М.: «Проспект», 2017.
62. Культурология / Под ред. В.А. Фортунатовой, Л.Е. Шапошниковой. М.: «Высшая школа», 2003.
63. Культурология / Сост. С.Н. Бледный и др. М., 2003.
64. Культурология. История мировой культуры: Учебник для вузов / Под ред. А.Н. Марковой. М.: «Культура и спорт»; «ЮНИТИ», 1998.
65. Кьеркегор С. Повторение. М.: «Лабиринт», 1997.
66. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2.
67. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. Характер русского народа. М., 1991.
68. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992.
69. Лощиц Ю. Был ли Пушкин славянофилом? // Москва. 1999. № 6.
70. Лукач Й. Пути богов: К типологии религий, предшествовавших христианству. М., 1984.
71. Луков В. А. История культуры Европы XVIII–XIX веков [Электронный ресурс] : учебное пособие / В. А. Луков. – Москва : Московский гуманитарный университет, 2012. – 80 с. – Режим доступа: <http://www.iprbookshop.ru/8607.html>
72. Лукьянов А.Е. Истоки Дао: Древнекитайский миф. М., 1992.
73. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М.: «ВЛАДОС», 1996.

74. Малявин В.В. Сумерки Дао: Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2003.
75. Малявин В.В. Язык сердца: афоризм и китайская традиция // Афоризмы старого Китая. М., 1988.
76. Мамлеев Ю.В. Чёрное зеркало: Циклы. М.: «Вагриус», 1999.
77. Мандельштам О.Э. Петр Чаадаев // Аполлон. 1915. № 6 – 7.
78. Машевский А. В ситуации сороконожки // Новый мир. 1992. № 7.
79. Мережковский Д.С. Бог // Мережковский Д.С. Собр. соч.: В 4 т. М.: «Правда», 1990. Т. 4. С. 521.
80. Мерло-Понти М. Пространство // Интенциональность и текстуальность: Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998.
81. Мечковская Н.Б. Язык и религия: Лекции по филологии и истории религий. М., 1998.
82. Миронов В.Н. Философия истории Фридриха Ницше // Вопросы философии. 2005. № 11.
83. Михайлов А.В. Языки культуры: Учебное пособие по культурологии. М., 1997.
84. Михайлова Н.Н. Управление процессом внедрения эффективных педтехнологий в системе профессионального образования. М.: АПО, 2011.
85. Набоков В.В. Лекции по зарубежной литературе: Остен, Диккенс, Флобер, Джойс, Кафка, Пруст, Стивенсон. М., 1998.
86. Нарский И.С. Философия Давида Юма. М.: МГУ, 1967.
87. Невлева И.М. Философия культуры С.Л. Франка. СПб.: «Алетейя», 2007.
88. Неклесса А. Трансмутация истории // Новый мир. 2002. № 9.
89. Непомнящий В.С. Пушкин: Русская картина мира. М., 1999.
90. Нольде Б.Э. Юрий Самарин и его время. М.: Изд-во «Эксмо», 2003.
91. Носов С.Н. Вселенная безыдейности // Новый мир. 1992. № 7.
92. Океанский, В. П. Культура Нового времени: герменевтический обзор: монография / В. П. Океанский; Министерство образования и науки РФ; ФГБОУ ВПО "ШГПУ"; Центр кризисологических исследований; Федеральная целевая программа "Научные и научно-педагогические кадры инновационной России" на 2009-2013 годы. - Шуя : б. и., 2011. - 176 с. - ISBN 978-5-86229-238-1.
93. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991.
94. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: «Алгоритм», 2002.
95. Панищев А.Л. Русский Ренессанс: человек между Богом и бесом. М.: Изд-во «Академия Естествознания», 2007.
96. Пани Л. Альтернативная реальность // Октябрь. 1997. № 1.
97. Паунд Э. Путеводитель по культуре. М., 1997.
98. Песков А.М. Германский комплекс славянофилов // Вопросы философии. 1999. № 8.

99. Платонова Э. Конспект лекций по культурологии: Высшее образование. М.: «Айрис-пресс», 2003.
100. Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. М., 1993.
101. Подорога В. Erectio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: «Наука», 1991. С. 102 – 120.
102. Подорога В. Выражение и смысл: Ландшафтные миры философии: Сёрен Киркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка. М.: «Ad Marginem», 1995.
103. Розанов В.В. Место христианства в истории. СПб., 1904.
104. Розин В.М. Культурология: Учебник. М.: «Форум»; «ИНФРА-М», 1999.
105. Роуз, Иеромонах Серафим. Человек против Бога. Калифорния; Москва, 1995. Руднев В.П. Словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты. М., 1997.
106. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1985.
107. Садохин А.П. Культурология: теория и история культуры: Учебное пособие. М.: «ЭКСМО», 2005.
108. Самарин Ю.Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А.С. Хомякова // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 2.
109. Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991.
110. Сафрански Р. Хайдеггер: Германский мастер и его время. М.: «Молодая гвардия»; «Серебряные нити», 2002.
111. Свасьян К. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 1993.
112. Семёнова С. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М.: «Советский писатель», 1989.
113. Сирота Н.М. Геополитика. СПб.: «Питер», 2006.
114. Современная западная философия: Словарь / Сост. В.С.Малахов, В.П.Филатов. М., 1991.
115. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.
116. Страхов Н.Н. Мир как целое. М.: «Айрис-пресс»: «Айрис-Дидактика», 2007.
117. Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.
118. Судзуки Д. Дзэн-буддизм в японской культуре (главы из книги) // Азия и Африка сегодня. 1991. № 2 – 3, 5 – 7.
119. Сумерки богов: Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр. М., 1989.
120. Тойнби А. Дж. Постижение истории: Избранное. М., 2004.

121. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. М., 2002.
122. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995.
123. Топоров В.Н. Эней – человек Судьбы: К «средиземноморской» персонологии. М., 1993.
124. Тростников В.Н. Научна ли научная картина мира // Новый мир. 1989. № 12.
125. Усманов С.М. Безысходные мечтания: Русская интеллигенция между Востоком и Западом во второй половине XIX – начале XX века. Иваново, 1998.
126. Учебный курс по культурологии / Под ред. Г.В. Драча. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1996.
127. Фауст и Заратустра. СПб.: «Азбука», 2001.
128. Фейерабенд П. Против метода: очерк анархистской теории познания. М.: «АСТ»: «АСТ МОСКВА»: «Хранитель», 2007.
129. Флоренский П.А. Имена. М.: «АСТ»; Харьков: «Фолио», 2006.
130. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М., 2003.
131. Флоренский, Отец Павел. Имена. Кострома, 1993.
132. Франк В. Человек в поисках смысла. М.: «Прогресс», 1990; Он же. Доктор и душа. СПб.: «Ювента», 1997. См. также: Влахов, Митрополит Иерофей. Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005.
133. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж: «УМСА-PRESS», 1939.
134. Франк С. Л. Смысл жизни. Берлин, 1925.
135. Франкл В. Доктор и душа. СПб.: «Ювента», 1997.
136. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: «Прогресс», 1990.
137. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3.
138. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: «Наука», 2002.
139. Хайдеггер М. Вместо вступления. Творческий ландшафт: Почему мы остаёмся в провинции? // Хайдеггер М. Ницше и пустота. М.: «Алгоритм»; «Эксмо», 2006. С. 5 – 8.
140. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
141. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: «Республика», 1993.
142. Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
143. Хайдеггер М. Ницше и пустота. М., 2006.
144. Хайдеггер М. О «Сикстинской Мадонне» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.

145. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
146. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991.
147. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7.
148. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.
149. Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? М.: «Академический Проект», 2010.
150. Хайдеггер М. Язык. СПб., 1991.
151. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: «АСТ», 2003.
152. Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988.
153. Хомяков А.С. О Церкви / Под ред. Л.П. Карсавина. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1926.
154. Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. М.: «Медиум», 1994.
155. Хомяков А.С. Черты из жизни калифов // Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. М.: «Медиум», 1994. Т. 1: Работы по историософии.
156. Человек и его символы / Под ред. К.-Г. Юнга. СПб., 1996.
157. Честертон Г. К. Вечный Человек. М.: Политиздат, 1991.
158. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
159. Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. М.: «Эксмо», 2007.
160. Шпенглер О. Годы решений. М., 2006.
161. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 1993.
162. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 1993; Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. М., 1998.
163. Шпенглер О. Пессимизм? М., 2003.
164. Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.
165. Шпет Г.Г. Внутренняя форма Слова: Этюды и вариации на темы Гумбольта / Отв. ред. А.Н. Портнов. Иваново, 1999
166. Эко У. Постмодернизм, ирония, занимательность // Эко У. Имя Розы: Роман. М., 1989.
167. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2005.
168. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
169. Элиаде М. Миф о вечном возвращении: архетипы и повторяемость. СПб., 1998.
170. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
171. Энциклопедический словарь по культурологии / Под ред. А.А. Радугина. М.: «Центр», 1997.

172. Эпштейн М. Слово и молчание: Метафизика русской литературы. М.: «Высшая школа», 2006.
173. Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса // Литературная учёба: Литературно-философский журнал. 1991. Кн. вторая. Март – апрель.
174. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие. М., 1992.
175. Ясперс К. Истоки истории и её цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
176. Ясперс К. Ницше и христианство. М.: «Медиум», 1994.

К разделу II

177. Апокалипсис смысла: Сборник работ западных философов XX – XXI веков. М.: «Алгоритм», 2007.
178. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.
179. Банфи А. Философия искусства. М.: «Искусство», 1989.
180. Барт Р. Метафора глаза // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века: Тексты Ж.Батая, Р.Барта, М.Бланшо, А.Бретона, Ж.Деррида, П.Клоссовски, А.Кожева, Ю.Кристовой, Г.Марселя, Ж.-П.Сартра, М.Фуко, Ж.-М.Хеймоне, Д.Холье. СПб., 1994.
181. Бауэр В., Дюмотц И., Головин С. Энциклопедия символов. М.: «КРОН-ПРЕСС», 2000.
182. Борхес Х.Л. О культуре книг // Борхес Х. Л. Проза разных лет. М., 1989.
183. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером: Новоевропейская философия. СПб.: «Владимир Даль», 2007.
184. Бубер М. Проблема человека. Перспективы // Лабиринты одиночества: Сборник. М., 1989.
185. Булгаков С. Н. . Философия имени. М. МГУ, 1990.
186. Булгаков С. Н. Венец терновый (Памяти Ф. М. Достоевского) // Булгаков С. Н. Моя Родина. Избранное. Орёл: Изд-во Орловской телерадиовещательной компании, 1996.
187. Булгаков С.Н. Две встречи (1898 – 1924) // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: Соч.: В 2 т. СПб.; М., 1999. Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения.
188. Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М.: «Наука», 1993. Т. 2: Избр. статьи.
189. Булгаков С.Н. Зовы и встречи // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: Соч.: В 2 т. М.; СПб., 1999. Т. 1: Свет не вечерний.
190. Булгаков С.Н. Сны Геи // Иванов В.И. По звёздам. Борозды и межи. М.: «Астрель», 2007.
191. Булгаков С.Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М.: «Наука», 1993. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии.

192. Гачев Г.Д. Европейские образы Пространства и Времени // Культура, человек и картина мира. М.,1987.
193. Гачев Г.Д. Российская ментальность // Вопросы философии. 1994. № 1.
194. Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4.
195. Генис А. Модернизм как стиль XX века // Звезда. 2000. № 11.
196. Генон Р. Влияние исламской цивилизации на Европу // Вопросы философии. 1991. №4.
197. Генон Р. Избр. произведения: Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. М.: «Беловодье», 2004.
198. Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991.
199. Генон Р. Основные признаки метафизики // Литературное обозрение. 1994. № 3 – 4.
200. Генон Р. Символы священной науки. М.,1997.
201. Генон Р. Царство количества и знамения времени. М., 1994.
202. Гердер И.-Г. Идеи к философии истории человечества. М.: «Наука», 1977.
203. Герменевтика: история и современность. М.: «Мысль», 1985.
204. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.
205. Глобальный кризис: метакультурные исследования : материалы международного научного симпозиума "Глобальный культурный кризис Нового времени и русская словесность" памяти Андрея Тарковского (г. Шуя, 3-4 апреля 2006 года) : в 2-х т. Т. 1 / гл. ред. И. Ю. Добродеева ; науч. ред. В. П. Океанский ; Министерство образования и науки РФ ; ГОУ ВПО "ШГПУ". - Шуя : Весть ГОУ ВПО "ШГПУ", 2006.
206. Гоготишвилли Л.А. Лингвистический аспект трёх версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А.Ф. Имя. СПб., 1997.
207. Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. Л., 1991.
208. Греков Л. «Глобальный человекопейник» как «зияющие высоты» западнизма // Зиновьев А. Глобальный человекопейник. М.,2000.
209. Григорьева Т. Дао и логос (встреча культур). М.,1992.
210. Демичев А. Дискурсы смерти: Введение в философскую танатологию. СПб.,1997.
211. Деррида Ж. Конец книги и начало письма // Интенциональность и текстуальность: Философская мысль Франции XX века. Томск,1998.
212. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса. СПб., 1994.
213. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Минск,1999.
214. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4.

215. Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // *Философские науки*. 1991. № 3 – 4.
216. Деррида Ж. Эссе об имени. СПб., 1998.
217. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.: «Наука», 1993.
218. Камю А. Бунтующий человек: философия, политика, искусство. М., 1990.
219. Камю А. Изгнанничество Елены // Камю А. Избранное: Сборник. М.: «Радуга», 1988.
220. Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Творчество и свобода: статьи, эссе, записные книжки. М.: «Радуга», 1990.
221. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993.
222. Леонтьев К.Н. Национальная политика как орудие всемирной революции // Леонтьев К.Н. Цветущая сложность: Избр. статьи. М., 1992.
223. Липовецкий М. Русский постмодернизм: Очерки исторической поэтики. Екатеринбург, 1997.
224. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993.
225. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990.
226. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: «Мысль», 2001.
227. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. М.: МГУ, 1982.
228. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Последние века (III – IV века). М., 1988.
229. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994.
230. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М., 1990.
231. Лосев А.Ф. Философия имени. М.: МГУ, 1990.
232. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. М., 1998.
233. Ницше Ф. Веселая наука (фр. 124: На горизонте бесконечного; фр. 343) //
234. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
235. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
236. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 1.
237. Новалис. Генрих фон Оффтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб., 1995.
238. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М., 1999.
239. Прусс И.Е. Западноевропейское искусство XVII века. М.; Dresden, 1974.

240. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3: Новое время (От Леонардо до Канта). СПб., 1996.

241. Соловьёв В.С. Краткая повесть об Антихристе // Соловьёв В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: «Современник», 1991.

242. Соловьёв В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьёв В.С. Соч.: В 2 т. М.: «Мысль», 1990. Т. 2.

К разделу III

243. Актуализация потенциала социокультурной сферы: монография / Е.А. Шмелева и др. - Шуя: Изд-во ШГПУ, 2012. – 163 с.

244. Гагарин А.В. Психология и педагогика высшей школы: Учебное пособие. М.: Изд-во МЭИ, 2010.

245. Гуров А.В. Проблема воспитания курсантов в вузах ГПС МЧС России // Вестник Воронежского института ГПС МЧС России. 2011. № 1 (1). С. 6-7.

246. Громкова М.Т. Педагогика высшей школы: учебное пособие для дополнительного образования преподавателей профессиональных учебных заведений, для студентов и аспирантов педагогических вузов. М.: ЮНИТИ, 2012.

247. Загвязинский В.И. Педагогика: учебник. М.: Академия, 2011.

248. Иноземцева Л.П. Особенности корпоративной культуры преподавателей // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Лингвистика. 2007. № 15 (87). С. 79-82.

249. Исследование приоритетных направлений развития профессионального образования России. М.: АПО, 2012.

250. Кондаков И.В. Культурология. История культуры России. М.: ИКФ «Омега-Л»; «Высшая школа», 2003.

251. Кузьмина Н.В. Профессионализм личности преподавателя и мастера производственного обучения. М., 1990.

252. Кузьмина Н.В. Способности, одаренность, талант учителя. Л., 1985.

253. Культурология / Под ред. В.А. Фортунатовой, Л.Е. Шапошниковой. М.: «Высшая школа», 2003.

254. Михайлова Н.Н. Управление процессом внедрения эффективных педтехнологий в системе профессионального образования. М.: АПО, 2011.

255. Мишаткина Т. В. Педагогическая этика. - Ростов н/Д, 2004.

256. Педагогика: учебник / Подымова Л. С. и др.; под общ. ред. Л. С. Подымовой, В. А. Слостёнина; Московский пед. гос. ун-т.- М.: Юрайт, 2012.

257. Педагогика: учебное пособие / Вульф В. З. и др.; под ред. П. И. Пидкасистого.- М.: Юрайт, 2012.

258. Проходимова Е.М., Разумовская П.С. Психолого-педагогические основы творческого потенциала в профессиональной деятельности преподавателя в условиях образовательных организаций МЧС России // Актуальные вопросы современной науки. 2014. № 4. С. 87-89.

259. Подласый И.П. Педагогика: учебник. М.: «Юрайт», 2012.
260. Рева Ю.В. Модель деятельности преподавателя университета государственной противопожарной службы МЧС России // Проблемы управления рисками в техносфере. 2016. № 1 (37). С. 132-137.
261. Скорокопуд Ю.В. Педагогика высшей школы: учебное пособие для магистров, аспирантов и слушателей системы повышения квалификации и переподготовки, обучающихся по дополнительной программе для получения квалификации «Преподаватель высшей школы». Ростов-на-Дону: «Феникс», 2011.
262. Спичкин М.Ю., Баскакова Е.Ф., Томилина Е.П. Некоторые особенности профессионально важных качеств сотрудников государственной противопожарной службы МЧС России // Проблемы обеспечения безопасности при ликвидации последствий чрезвычайных ситуаций. 2014. № 1 (3). С. 528-530.
263. Столяренко А. М. Психология и педагогика: Учебное пособие для вузов. - М.: ЮНИТИДАНА, 2004.
264. Фокин Ю.Г. Преподавание и воспитание в высшей школе: Методология, цели и содержание, творчество. М.: «Академия», 2002.
265. Шарипов Ф.В. Педагогика и психология высшей школы: учебное пособие.- Москва: Логос, 2012.
266. Юсупов Р.Р., Тагиров Э.Р. и др. Россия в глобальном мире: культура и цивилизация: Коллективная монография / Казань, 2018.- 372 с.
267. Яруллина Л.Р. Педагогика и психология высшей школы: учебное пособие. Казань: КГАСУ, 2012.

ГЛОССАРИЙ

Антиэгологичность – отвращение от идеи эгоистического самоутверждения личности, присущей романо-германским народам Европы, связанное с пониманием соборно-диалогической природы человеческого разума.

Богочеловеческая и человекобожеская концепции личности – основанная на идеях Ф.М. Достоевского рецепция Человека, ключевым смыслом которой является противостояние двух концепций – теологической и антропологической или «соборной» и эгологической. Это некое двуединство, где самоценность человека не менее важна, чем его вовлеченность в целое. То есть, с понятием «Богочеловека» связывается понятие о божественной, надличной природе человека, а с понятием «человекобога» – сугубо личное начало.

Большое время культуры – идущее от теоретико-методологического ансамбля бахтинской школы (Бахтин, Библиер, Курганов, Гачев, Есаулов) понимание расширенного историзма культурного бытия (см.: макроконтексты культуры); в большом времени наличествуют различные представления о самом феномене времени и специфике его протекания, соседствуют разнообразные «жизненные миры» (Гуссерль) отдельных относительно изолированных культур (о дифференциации которых писали Данилевский, Шпенглер, Тойнби) – статус единства большому времени культуры придаёт подвижная творческая оформленность бытия человечества, его причастность единому космизирующему импульсу, проистекающему из его сущностных основ (пространственный фактор: например, обитание на одном острове, континенте, одной планете, под одним солнцем, в единых космологических конфигурациях; метафизический фактор: обращённость к трансценденции в самом непосредственном опыте существования); таким образом, большое время культуры не принадлежит к числу случайных и вторичных показателей культурного опыта, но относится к фундаментальным основаниям самого человеческого бытия; большое время культуры – это всемирная история человечества, его культур и цивилизаций.

Герменевтика – стратегия специфических метанаучных (вырастающих из фундаментальных обобщений в сфере нашего знания) подходов к предметной области, ориентированная, с одной стороны, на изоцрэнную активизацию искусства интерпретации, связанного, вообще говоря, с исходными субъективными креативными способностями (когда, решая методологическую проблему, мы особо акцентируем не только «что» и «как», но и «кто»), с другой – что, пожалуй, является в этом деле важнейшим – на смысловое самораскрытие предметосодержащей объектной сферы. Вырастающая из экзегетической практики толкования сакрального (см.: сакральность) опыта герменевтика в западноевропейской интеллектуальной культуре проходит через относительную секуляризацию (Шлейермахер, Дильтей, Хайдеггер, Гадамер), хотя и никогда не порывает с ним в полной

мере; в отечественной же интеллектуальной культуре к области герменевтической практики может быть отнесён практически весь ансамбль русской религиозной философии XIX – XX веков: от Хомякова – до Лосева; предельно концентрированным вариантом этого вполне самобытного феномена выступает «философия имени».

Горизонт культуры – концепт, в котором временность дается в потоке прошлого, настоящего и будущего. Термин «горизонт» введен Э. Гуссерлем и обозначает внутреннее ощущение человеком временности. При соприкосновении внутреннего содержания *Горизонта культуры* с содержанием внешним человеку открывается только одна сторона, другая всегда скрыта. М. Хайдеггер актуализирует в *Горизонте культуры* ускользание времени в пространство «здесь-бытия», что оказывается возможным благодаря открытости временных «экстазов», то есть реальной интерпретации «прошлого», «будущего» и «настоящего». Временность становится горизонтом того, что скрыто в понимании бытия. В этой ситуации *Горизонт культуры* обретает черты темпоральной интерпретации артефактов, сотворенных человеческим сообществом.

Двоемирие – универсальная архетипическая сопряжённость земного и небесного бытийных планов, прочувствованная и осмысленная в русском мире с подчёркнутой синкретической первобытностью, что в свой черёд свидетельствует о его позитивной молодости; невыстроенность чёткой метафизической вертикали, вносящей, как это происходит в развитых традициях, непроходимую пропасть между землёй и небом и превращающей сопряжение в оппозицию, а также морфологическая равнинность культуры, исторически работающая на символическое закрепление этой близости – залог самых разнообразных грядущих возможностей.

Дискурс культуры (от лат. *Dicursus* - бестолковая круговерть) – это концепт, обозначающий, в первую очередь, способ или специфические правила организации речевой деятельности в определенную эпоху. Отсюда *Дискурс культуры* обладает значением, близким к стилю. Можно говорить о научном *Дискурсе культуры* различных сфер знания: культурологии, философии, естественно-научного мышления, вплоть до идиолекта – индивидуального стиля. *Дискурс культуры* обозначает не только способ организации текста культуры, но и способ его прочтения. Так, в эпоху постмодернизма «антитетическая полисемия становится нормой мышления и вербального выражения». В ткань дискурса непременно включается нечто, что разрушает причинно-следственную наррацию и одновременно расширяет самоё пространство текста, который стремится обрести черты различной целостности.

Другое понимание *Духа эпохи (времени)* актуализирует мировоззренческие основания, в недрах которых рождается единство всех видов человеческой деятельности.

Дух эпохи (времени) (греч. Πνεύμα – дух; εποχή – остановка; нем. *Zietgeist, Geist der Zeit*) – концепт, введенный К.Г. Юнгом. *Дух эпохи (времени)*

способствует постижению того, как разные явления одной эпохи могут быть объяснены из тех «сил», которые их породили. *Дух эпохи (времени)* дает представление о возникновении источников, питающих все потоки эпохи. В этом контексте решающий фактор искусства эпохи следует искать не в телесно-душевных определенных биологически специфических групп людей, не в формах человеческого сообщества, но в факторах бытия духовного мира. *Дух эпохи (времени)* открывается в стиле искусства, поведения, речи, в котором отражается единство выразительности во всех видах художественного творчества.

Евробуддизм – симптом необратимого угасания «фаустовской культуры» (Шпенглер обозначает даже условную дату его появления: 1800 год), о котором свидетельствует наиболее ярко пессимистическая метафизика Шопенгауэра и, шире, романтические и неоромантические тенденции в западноевропейской интеллектуальной культуре начала XIX – начала XX веков (см.: новый александризм). Евробуддизм выступает как доминирующее теоретически оформленное умонастроение эпохи модерна, уходящей своими корнями в столетия предшествующие, к вершинам Ренессанса (так, например, уже в записях Леонардо да Винчи возрожденческий титанизм соседствует с убеждением о надвигающейся из будущего всеограшающей аквакатастрофе). Активизм фаустовского человека, по-видимому, имеет евробуддизм в качестве своей диалектически-оборотной стороны. Шпенглер шёл ещё дальше и находил в социализме с его антикастовостью структурно-морфологический аналог индийского буддизма. Интересно, что буддизм в неиндоевропейском культурном мире не имеет ничего общего с вышеописываемым упадком и отличается яркими чертами мистериальности и символизма, присущими ранним стадиям жизни культур, а потому никак нельзя исключать в нём уже недоступные Европе семена будущего.

Имяславие – вызов (стратегическая альтернатива) номиналистической цивилизации западного мира; универсальная стратегема, направленная на реконструкцию символического миропонимания; в предельно широком смысле: выражает характер восприятия такой объективной данности, при которой энергичная связь между именами и именуемыми сущностями вполне реальна и существенно определяюща; в более узком смысле: стратегия одной из двух монашеских сторон в спорах начала десятых годов XX века, отстаивающей, согласно древнему святоотеческому и евангельскому пониманию, благодатное присутствие Бога в молитвенно призываемом Его Имени – на глубинном приятии и осмыслении этого опыта выросла вся «философия имени» как самобытное направление в русской религиозной философии (В. Ф. Эрн, отец Павел Флоренский, отец Сергей Булгаков, А. Ф. Лосев), имеющее также огромное значение как для богословия, так и для филологии, онтологически ориентированного литературоведения, культурологической герменевтики, акцентирующей космологические аспекты языковой культуры; если бы последняя глубина Бытия была безымянна – то мы были бы обречены на полное беспризорничество в таком мире,

экзистенциалисты – последыши номинализма – вдоль и поперёк пропахали эти антропологические последствия, но всё это – движение за блуждающими огнями на посткультурном болоте, ибо даже хайдеггеровский «поворот к Бытию», подобно дзэновскому «сатори», оставляет на месте – «борьба за Логос» (В. Ф. Эрн) отворяет путь.

Интенциональность – одна из основных категорий феноменологии Гуссерля, связанная с представлением об исходной направленности человеческого сознания на предметную сферу, а также о формируемости его изнутри «жизненного мира» этой всякий раз специфической области; это позволяет рассматривать само наше представление об интенции как специфической направленности в более сложной, нежели векторная, концептуальной структуре: в качестве не менее активного элемента в этой энергосистеме всегда выступает сам объект намагничивающий субъективную направленность. Сартр писал в этой связи, что Гуссерль «вернул вещам их могущество и чары». Это родившееся в недрах западноевропейского интеллектуализма теоретическое представление в качественном отношении очень близко онтологическим интуициям отечественной интеллектуальной культуры об исходной активности объектной сферы, начиная, пожалуй, с Хомякова, который даже полагал возможность наиболее адекватного перевода антично-христианских представлений о космостроительном Логосе в русле шеллингианской мистической «объектности».

Ключевые слова эпохи – сумма универсалий, которая дает представление о сущностном содержании эпохи. Выявить *Ключевые слова эпохи* – значит понять ее. Например, ключевые слова античной эпохи – миф, синкретизм, без-личность, жребий, судьба.

Конец века (франц. *Fin de siècle*) – обозначение эпохи в истории литературы и искусства, приходящейся на 1880 – 1900-е годы. Название концепта происходит от одноименной пьесы (комедии) Ф. Де Жувено и А. Миккара (1888), в которой нашли выражение настроения декаданса уходящего времени. Для *Конца века* характерны культ эстетства, ироническая игра, презрение к миру. Главный герой – бдительное, мучительно анатомизирующее себя сознание. В концепте *Конец века* отражается независимая духовная общность, смещение идей и форм, вторжение научных методов в литературу, смутная тяга к религии, измелчание характеров, свобода самовыражения и одновременно бесконечная усталость.

Конец Нового времени – дрящущееся в культурно-историческом времени завершение новоевропейской эпохи, подробно описанное в одноимённой работе Гвардини 1950 г.; в более широком смысле, если мыслить с учётом шпенглеровской диагностики выделяемого начала (1800 г.) Перерождения «фаустовской культуры» в соответствующую цивилизацию, то это – не столько хронологический, сколько морфологический отрезок XIX–XX веков, стягивающий взаимодействующие элементы модерна и постмодерна и делающий их уже не стадияльными, а синхронными моделями описания распада новоевропейской эпистемы (см.: новое время), связанной с

квазирелигиозной верою в разумность, познаваемость мира и его бесконечность, неисчерпаемость, питаемые сциентистской мифологией. Возможно весьма продуктивное расширение сознания при восприятии этой проблематики, когда уже всё время, называемое в истории культуры «Новым» воспринимается как конец традиционного ориентирования в мире и начало эсхатологического воцарения хаоса.

Контекст – динамическая совокупность смыслов, неизбежно сопровождающих то или иное предметное поле и существенно определяющих его жизнь.

Космологизм – идущий от античного философско-эстетического космоцентризма и каппадокийской патристики принцип восприятия мира как некоего художественного целого и вытекающий из этого этос мироприятия, в значительной степени связанный для России и с более изначальным в историческом аспекте языковым фактором: исходное неразличение фонетических омонимов МИРЬ (покой согласия) и МІРЬ (бытийная полнота) привело к тому, что даже функционирование в Новое время орфографической нормы, различающей на письме эти лексемы, было стихийно вытеснено.

Кризисология – учение или совокупность учений о кризисе, а также сам кризис, понятый как универсальная онтологическая структура.

Культурный герой – личность, вобравшая в себя всю сложность, противоречивость современного мира, философствующий субъект, живущий по космическим законам.

Логоцентрированность – в онтологическом плане: космическая структурированность всякого бытийного проявления единым всеопределяющим Первопринципом; в гносеологическом аспекте: исходная убеждённость в сквозной смысловой и символической пронизанности всякого существования; отечественный логоцентризм выступает в качестве потенциальной основы альтернативной цивилизации по отношению к реальной деструктивности современной цивилизации западного мира.

Макроконтексты культуры – культурно-исторические смыслоформы, развёртывание которых осуществляется в большом времени культуры (см.), во всемирной истории человечества.

Макросовременность – расширенное понимание реальности настоящего, связанное с раскрытием его символично-морфологической и смысловой укоренённости в слоистой темпоральной толще как прошлого, так и будущего времени всемирной истории; при таком понимании современность воспринимается как подвижная и многоуровневая реальность, которая не ограничивается внутривременными рубежами: «старое» возрождается и прорастает в «новом» – а «новое» оказывается для всего последующего уже «старым».

Метафизика – сфера сверхфизических опорных оснований для всего физического и непосредственно данного в чувственном опыте; метафизика проистекает из абсолютности абсолютного и его апофатической сверхреальности, а далее уже соотносится с пневматологической реальностью,

с миром в целом, с интерьерными глубинами особенного. Метафизика не только никогда не отменяется подлинной диалектикой, но, напротив, последняя всецело указывает на неё, подобно тому, как солнечный свет указывает на свой источник.

Метод – путь достижения цели, укоренённый в специфических предпосылках, а именно: наличие авторитетных опорных источников, существование изучающей их школы, способность к творческой трансляции, о которой хорошо говорит старая китайская пословица: «Когда рисуешь дерево – не забывай о том, что оно растёт».

Мировоззренческий аспект рубежного сознания актуализирует адекватный тип отношений *мира* видимого (чувственного) и невидимого (сверхчувственного), который закрепляется в целеполагании бытия *человека*. Отсюда рождается определенный тип культуры, в котором доминирует либо образ Бога/богов (Средневековье, древние культуры), либо образ человека (*антропоморфизм* культуры Нового времени). В первом случае выстраивается мировоззренческая вертикаль от человека к Богу/богам, во втором – горизонталь, уравнивающая человека с Богом/богами. Собственно рубежное сознание и рождается в ситуации смены вертикали на горизонталь.

Мистерия – непосредственно проживаемое и осуществляемое таинство.

Монадное и пластическое – феноменальные онтологические начала, действующие на всех уровнях существования во времени и характеризующие соответственно статический и динамический аспекты реальности; согласно «Основам пневматологии» В. А. Шмакова «пластическая интуиция доминирует над монадной», что позволяет увидеть в ней некое подобие «реки времён», которая «в своём стремлении уносит все дела людей», как и ничтожит другие законченные и фиксированные бытийные формы – однако же ноуменальные метафизические объекты могут лишь во времени специфически проявляться в них, но никогда сущностно не схватываются в этих образах.

Начало века – концепт, содержание которого в культурологии выходит за чисто хронологические рамки и обретает сущностный смысл. *Начало века* всегда связано с обозначением новых оттенков ментальности, смещением традиционных представлений, рождением новых форм в искусстве.

Неомифологическое – признак неразложимости мифа и мифологического сознания в эпоху, когда почти все убеждены в том, что мифы остались в далёком прошлом.

Неоправославие – перевод святоотеческой традиции на язык новоевропейской интеллектуальной культуры, отечественной и западной; эта сверхзадача мыслилась в качестве высшего призвания эпохи у Хомякова.

Ницшеанский человек – возникшая на рубеже XIX–XX столетий в России концепция человека, в основе которой лежит утверждение самоценной личности – в её самых разных, часто полярных осмыслениях. Образ Сверхчеловека на русской почве запечатлевается в категориях жертвенности и противостояния всяким выгодам и условностям и дополняется дионисийскими мотивами стихийности.

Новый александризм – культурно-историческое повторение ситуации позднеантичного мира; высшая точка развития интеллектуализма, изощрённого цветения культурной жизни, изнутри которой рождается её упадок.

Ословесненность – основное метафизическое качество отечественного культурного мира, где Слово выступает как исходная миротворческая Сверхсила; отец Сергей Булгаков говорит о слове как «арене самоидеации Вселенной», но эта окосмиченность слова, очень важная для его углублённого восприятия, обусловлена у нас фундаментальной ословесненностью космоса, его логосной общительностью.

Рубеж веков – «встреча» двух столетий, когда открывается исчерпанность содержания и форм предыдущей культуры. Уходящий век осмысливается как чуждый вновь пришедшему и подвергается критике, подчас полному отрицанию и осмеянию. *Рубеж веков* рождает рубежное сознание – особый феномен в истории развития культуры, в его основе располагаются две сущностные доминанты: мировоззренческая и временная. Первая апеллирует к мировоззренческим парадигмам, фиксирует происходящие внутри этих парадигм изменения, расширяя семантическую базу рубежного сознания, сдвигая в область периферии временной аспект. Если же рубежное сознание соотносится с конкретным рубежом веков, то временная характеристика оказывается главной, а ее смысл сужается до схватывания той или иной культурной ситуации. В таком случае рубежное сознание становится актуальным для таких концептов, как *Конец века* и *Начало века*.

Соборность – единство во множестве, не поглощающее само качество живой множественности, благословенного многообразия; А. С. Хомяков обнаруживал в одном этом слове фундамент восточно-христианского символа веры, отличного от западных деструктивных ориентаций на индивидуализм и коллективизм; соборному разуму в равной степени чужды как солипсический индивидуализм, так и обезличивающая массовость.

Теистичность – принципиальная и нерушимая Богообращённость культурно-цивилизационной общности.

Текст культуры – включает все, что сотворено человечеством либо за время его существования, либо в определенный временной отрезок. *Текст культуры* обладает собственными универсалиями, среди которых наиболее сущностными являются символ и знак как отражение, с одной стороны, сознания, с другой – феноменов бытия. В *Тексте культуры* запечатлены креативные возможности общества, которые могут быть амбивалентно направленными и в область добра, и в область зла. Потому *Текст культуры* всегда нравственно окрашен.

Теургическая личность – концепция, где человек рассматривается не только как творец себя, но и как творец мира. Смысл творчества раскрывается в *со-творчестве* с Богом и видится как устройство нового, лучшего мира. Искусство становится онтологической категорией, с его помощью гений-теург пересоздает мир по закону прекрасного. Важнейшей характеристикой Т.л. Является, по Бердяеву, свобода, из которой создаются все глубины смысла,

красоты. Именно такой человек признается способным преодолевать *хаос*, обновляя язык культуры.

Холистичность – предпочтение Целого и рассмотрение всего и вся в свете этого предпочтения;

Эгология – концептуализированная и стратегически поставленная самопоглощённость, перекрывающая всякую возможность к трансцендированию.

Энтимема культуры (от греч. – мысль, выдумка, совет, внушение) – концепт построен на вероятностном силлогизме, который усиливается парадоксально неожиданным объяснением в финале. Любой реальный факт в *Энтимеме* может таковым и не быть вовсе, но внутри обязан иметь достоверную и понятную структуру.

Эстетизм – приложение ко всему критерия красоты в качестве фундаментального; «красота, - согласно К. Н. Леонтьеву, - приложима ко всему: от минералов и дождевого червя и до человека включительно».

Эсхатологичность – исходная подвергнутость всякого существования неотвратимой гибели; «Река времён в своём стремлении уносит все дела людей, и топит в пропасти забвенья народы, царства и царей...» (Г. Р. Державин, К. Н. Леонтьев – о «Реке времён» в одноимённых стихотворении и неоконченном романе).

Учебное издание

**ОКЕАНСКАЯ Жанна Леонидовна
ОКЕАНСКИЙ Вячеслав Петрович
ШМЕЛЕВА Елена Александровна**

**КУЛЬТУРОЛОГИЯ
И ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ЭТИКА ПРЕПОДАВАТЕЛЯ**

**Учебник для курсантов, студентов и слушателей
образовательных организаций МЧС России**

Текстовое электронное издание

Подготовлено к изданию 27.12.2019 г.
Формат 60×84 1/16. Усл. печ. л. 17,1. Уч.-изд. л. 15,9. Заказ № 50

Отделение организации научных исследований
научно-технического отдела
Ивановской пожарно-спасательной академии ГПС МЧС России
153040, г. Иваново, пр. Строителей, 33